



Antíteses

Revista do Programa de Pós-graduação em História Social



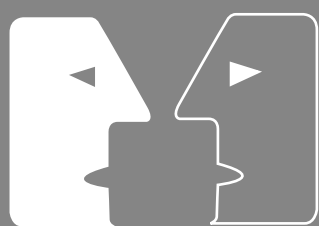
Dossiê

La Unidad Popular chilena: una historia cultural

32



ISSN: 1984-3356 Vol. 16, n. 32, jul-dez, 2023



Antíteses

Revista do Programa de Pós-graduação em História Social

32

Jul-Dez, 2023



Reitora

Marta Regina Gimenez Favaro

Vice-reitor

Airton José Petris

**Pró-reitor de Pesquisa e
Pós-graduação**

Silvia Márcia Ferreira Meletti

**Centro de Letras e
Ciências Humanas**

Diretora

Laura Brandini

Departamento de História

Chefe

Célia Regina da Silveira

**Programa de
Pós-graduação em
História Social**

Coordenador

Cláudio DeNipoti

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Antíteses / Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Departamento de História. - Programa de Pós-Graduação em História. Londrina, PR.

Vol. 16, n. 32, Jul-Dez / 2023 Semestral

ISSN 1984-3356

1- Ciências Humanas – Periódicos. 2- História Periódicos.

I. Universidade. II. Estadual de Londrina. III. Centro de Letras e Ciências Humanas.

IV. Departamento de História. V. Programa de Pós-Graduação em História.



A revista Antíteses é um periódico semestral eletrônico on-line em Open Access , no sistema ahead of print e volume fechado, do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina. Publica, após processo de avaliação entre pares, contribuições multidisciplinares inéditas a partir da perspectiva histórica nos idiomas português, espanhol e inglês.

Site

<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses>

E-mail

antiteses@uel.br

Endereço para correspondência

Universidade Estadual de Londrina CLCH – Departamento de História Caixa Postal nº 6001 CEP 86051-990 Londrina – Paraná

ISSN: 1984-3356

Capa

Cardoso, Armindo, Fotógrafo. Primero de mayo 1971 [fotografía] Armindo Cardoso. Archivo Fotográfico. . Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/629/w3-article-156436.html> . Accedido en 19/01/2024.

Editor

Lukas Gabriel Grzybowski

Comitê Editorial

Caio Pedrosa da Silva
Carolina Amaral Aguiar
Dora Shellard Correa
Mariana Oliveira Arantes

Preparação de originais e revisão de textos

Equipe Antíteses

Projeto gráfico e Diagramação

Marília Diogo
Raquel de Medeiros Deliberador

32

Jul-Dez, 2023



Conselho Consultivo Externo

UFSC	Alexandre Busko Valim
UFOP	Álvaro de Araújo Antunes
UAM-México	Álvaro Vázquez Mantecón
UFMT	Carlile Lanzieri Junior
UFRGS	Caroline Bauer
UNL-Portugal	Cristina Joanaz de Mello
UFPE	Diogo Arruda Carneiro da Cunha
USACH-Chile	Elisabet Prudent Soto
UFCE	Euripedes Antonio Funes
UNNE-Argentina	Fernando Ruchesi
UFRN	Francisco das Chagas F. Santiago Júnior
UFRGS	Igor Salomão Teixeira
UNB	Jonas Pegoraro
UNICAMP	José Alves Freitas Neto
UGM-Chile	José Manuel Cerda Costabal
USP	Júlio César Magalhães de Oliveira
USP	Marcos Napolitano
SUNY-EUA	Paula Halperín
UFG UEG PUC-Goiás	Renata C. S. Nascimento
UFPR	Renata Senna Garraffoni
UEM	Sidnei Munhoz



Conselho Consultivo: v.16, n.32

PUC-RJ	Adamo Bouças Escossia da Veiga
UFES	Adriana Pereira Campos
UFG	Adriana Vidotti
UFRJ	Álvaro Alfredo Bragança Júnior
UFRJ	Andreia Cristina Lopes Frazao da Silva
Unochapecó	Arlene A. Renk
PUC-SP	Bruno Huberman
U. Minho	Bruno Madeira
UFOP	Bruno Tadeu Salles
UEL	Caio Pedrosa da Silva
UFMT	Carlile Lanzieri Júnior
UEL	Carolina Amaral de Aguiar
UFMA	Cesar Augusto Castro
UFPR	Cláudia Stephan
U. Chile	Claudio Salinas
UFJF	Denise da Silva Menezes do Nascimento
U. Santiago de Chile	Elisabet Prudent
UFMG	Ely Bergo de Carvalho
IFG	Fabiana Lula Macedo
UFPR	Fernando Seliprandy
UEM	Flavio da Silva Mendes
UFPI	Francisco Gleison da Costa Monteiro
UEG	Gercinair Silvério Gandara
Unicap	Gilbraz de Souza Aragão
UFU	Gustavo de Souza Oliveira
UESPI	Harlon Homem de Lacerda Sousa
USP	Helmut Galle
UNL	Hugo Silveira Pereira
Unicamp	Ignacio Del Valle Dávila
UEMS	Ilsyane do Rocio Kmitta
UPE	Isabela Albuquerque
UFRJ	Jacqueline Hermann
UFES	João Bezerra Vianna
UFPA	João Santos Nahum
UFPA	José Maia Bezerra Neto



Conselho Consultivo: v.16, n.32

UFMS	Keila Patricia Gonzalez
Belas Artes-SP	Maíra Cunha Rosin
UFRN	Margarida Maria Dias de Oliveira
PUC-GO	Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante
MASP	Mariana Oliveira Arantes
Unifesp	Marina Gusmão de Mendonça
U. Chile	Martin Farías
UFSCar	Melissa Santana de Oliveira
UPE	Moisés Almeida
UERJ	Mônica Regina Ferreira Lins
UHH	Natália Schmiedecke
Sorbonne Nouvelle	Olivier Compagnon
UFPA	Pablo Nunes Pereira
UFRGS	Pablo Quintero
UERJ	Paula Leonardi
E. N. S. das Graças - SP	Plínio Labriola Negreiros
UNIGOIÁS	Renato Dering
CONICET/PUC-Argentina	Santiago Francisco Barreiro
U. Paris Nord	Silvia Capanema Pereira de Almeida
UFJF	Vítor F Figueiredo

Aporte técnico

Biblioteca Digital:
Elaine Cristina de Souza Silva Arvelino
Diretora

Divisão de Referência:
Elaine Cristina de Souza Silva Arvelino
Bibliotecária

32

Jul-Dez, 2023



Indexação

BASE (Alemanha)
Crossref (Reino Unido)
Diadorim (Brasil)
Dialnet (Espanha)
DOAJ (Suécia)
ERIH PLUS (Noruega)
Emerging Sources Citation Index
EZB (Alemanha)
Google Scholar (Estados Unidos)
Keepers (Reino Unido)
Latindex 2.0 (México)
RCAAP (Portugal)
ROAD (Unesco)
Sumários de Revistas Brasileiras (Brasil)
WorldCat (Estados Unidos)

Sumário

- Editorial**
- pág. 013 Nota Editorial
Lukas Gabriel Grzybowski
- Dossiê**
- pág. 015 Hacia una historia cultural de la Unidad Popular
Ignacio del Valle-Dávila, Olivier Compagnon e Carolina Amaral de Aguiar
- pág. 034 María de la Luz Uribe y Charo Cofré: hacia una estética del disenso en la poesía chilena para la infancia durante los años setenta
Carola Vesely Avaria e Andrea Jeftanovic Avdaloff
- pág. 059 ¡Vivan los hippies buenos! Tres yippies en el Chile de Salvador Allende
Manuel Suzarte
- pág. 089 Mulheres cineastas durante o governo da Unidade Popular (Chile, 1970-1973): reflexões sobre o extra e o intra fílmico
Marina Cavalcanti Tedesco
- pág. 127 La televisión chilena y las elecciones de 1970: el caso de UCV-TV
Ignacio del Valle-Dávila
- pág. 157 Amor, sexualidad y control de la natalidad en la revista *Paula* durante la Unidad Popular
Claire-Emmanuelle Block
- Artigos**
- pág. 187 Xamanismo contemporâneo: no Brasil e no mundo
Karina Oliveira Bezerra
- pág. 216 A sensorialidade dos pomares medievais
Lidia Raquel Miranda e Gerardo Fabián Rodríguez
- pág. 247 Revisitando o “paganismo” da Inglaterra Anglo-Saxônica: (re)considerações a partir da análise da evidência histórica
Elton O. S. Medeiros
- pág. 281 Educação no Antropoceno: articulações cosmopolíticas num mundo em ruínas
Maria Alice Gouvêa Campesato
- pág. 311 “A Palestina é uma questão de justiça climática”: um panorama sobre a prática de *greenwashing* israelense e as formas de resistência palestina à ocupação
Carolina Ferreira de Figueiredo
- pág. 338 Fumar tabaco, consumir ipadu: a constituição do sujeito na ontologia Yepamahsã (Tukano)
Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto
- pág. 371 Ramon Llull e a Idade Média Global: geopolítica, integração e diversidade
Guilherme Queiroz de Souza
- pág. 401 “Servidos por boas estradas fluviais”: Os rios Araguaia e Tocantins e os planos de navegação na Amazônia do Século XIX
Francivaldo Alves Nunes
- pág. 422 Livros escolares de autores maranhenses no Pacotilha (1880-1939)
Samuel Castellanos e Jarina Santos



- pág. 445* Entre florestas e as fronteiras: as paisagens do oeste de Santa Catarina nas décadas de 1920 a 1960
Marlon Brandt e Samira Peruchi Moretto
- pág. 471* Sudene: os percursos sensíveis em relação à pobreza
Fabio Silva de Souza
- pág. 500* Espiritismo e crítica ultramontana: uma análise da perspectiva católica em 1926 através dos artigos de Carlos de Laet no periódico *O Jornal*
Adriana Gomes
- pág. 528* “Chamamos atenção dos nossos leitores para as diversas publicações gerais”: representações sobre os escravos nos jornais piauienses, 1850-1887
Talyta Marjorie Lira Sousa e Pedro Vilarinho Castelo Branco
- pág. 563* “A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia, do poema de Max Schneckeburger ao monumento de Johannes Schilling
Daniele Gallindo Gonçalves
- pág. 593* A erudição de João Guimarães Rosa na intersecção de outras erudições e artes da cidade
Bruno Flávio Lontra Fagundes
- pág. 619* Práticas de escolarização católica e seus usos na vida de Elfrida Lobo (Paranaguá, décadas de 1910 a 1960)
Andréa Bezerra Cordeiro e Juarez José Tuchinski dos Anjos
- pág. 647* A representação da Cruzada e das Ordens Militares na produção historiográfica Alcobacense do século XVII
Joana Lencart
- pág. 674* Escovar a literatura a contrapelo: espaços de recordação e antimonumentos na poesia de Cora Coralina
Clovis Carvalho Britto, Paulo Brito do Prado e Ludmila Santos Andrade
- pág. 707* Escolas de aprendizes marinheiros de Santa Catarina no século XIX
Sidney Gaya e Maria Hermínia Lage Fernandes Laffin

Primeiros Passos

- pág. 739* Um Olimpo massificado: a campanha publicitária *Sócio Olímpico* e dinâmicas sociais na São Paulo do meio século XX
Matan Ankava

Resenhas

- pág. 760* Colonialismo e experiências missionárias em África: os casos de Angola e Uganda (séculos XIX e XX)
Thiago Henrique Sampaio
- pág. 767* A proposta de uma ecologia decolonial pensada por Malcom Ferdinand
Camila André de Souza
- pág. 779* Paraíso ou local de perdição? Minas colonial e as idealizações sobre a natureza
João Gabriel Covolan Silva e Alberto Camargo Portella
- pág. 788* Içar velas, livros a bordo! A circulação de livreiros entre França, Portugal e Brasil (séculos XVIII e XIX)
Wagner de Carvalho
- pág. 797* Perspectivas sobre Nova Canção Chilena e o debate cultural durante a Unidade Popular
Carolina Amaral de Aguiar

Summary

Editorial Notes
Editorial Notes
Lukas Gabriel Grzybowski

Dossier

p. 015 Towards a cultural history of Popular Unity
Ignacio del Valle-Dávila, Olivier Compagnon e Carolina Amaral de Aguiar

p. 034 María de la Luz Uribe and Charo Cofré: towards an aesthetics of dissente in children's chilean poetry during the seventies
Carola Vesely Avaria e Andrea Jeftanovic Avdaloff

p. 059 Long live the good hippies! Three yippies in Salvador Allende's Chile
Manuel Suzarte

p. 089 Women filmmakers during the Popular Unity government (Chile, 1970-1973): reflections on the extra and intra filmic
Marina Cavalcanti Tedesco

p. 127 Chilean television and the 1970 elections: the case of UCV-TV
Ignacio del Valle-Dávila

p. 157 Amor, sexualidad y control de la natalidad en la revista *Paula* durante la Unidad Popular
Claire-Emmanuelle Block

Articles

p. 187 Contemporary shamanism: in Brazil and in the world
Karina Oliveira Bezerra

p. 216 Sensoriality of medieval orchards
Lidia Raquel Miranda e Gerardo Fabián Rodríguez

p. 247 Revisiting the "paganism" of Anglo-Saxon England: (re)considerations based on the analysis of the historical evidence
Elton O. S. Medeiros

p. 281 Education in the Anthropocene: cosmopolitical articulations in a world in ruins
Maria Alice Gouvêa Campesato

p. 311 "Palestine is a climate justice issue": an overview of the practice of Israeli greenwashing and ways of Palestinian resistance to the occupation
Carolina Ferreira de Figueiredo

p. 338 Smoking tobacco, consuming ipadu: the constitution of the subject in Yepamahsã (Tukano) ontology
Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

p. 371 Ramon Llull and the Global Middle Ages: geopolitics, integration, and diversity
Guilherme Queiroz de Souza

p. 401 "Served by good river roads": The Araguaia and Tocantins rivers and navigation plans in the 19th century Amazon
Francivaldo Alves Nunes

p. 422 School books by authors from Maranhao in Pacotilha (1880-1939)
Samuel Castellanos e Jarina Santos



- p. 445 Between forests and frontiers: the landscapes of the west of Santa Catarina in the 1920s to 1960s
Marlon Brandt e Samira Peruchi Moretto
- p. 471 Sudene: The Sensitive Paths in Relation to Poverty
Fabio Silva de Souza
- p. 500 Spiritualism and ultramontane critique: an analysis of the catholic perspective in 1926 through Carlos de Laet's articles in the newspaper *O Jornal*
Adriana Gomes
- p. 528 "We draw the attention of our readers to the various general publications": representations about slaves in Piauí newspapers, 1850-1887
Talyta Marjorie Lira Sousa e Pedro Vilarinho Castelo Branco
- p. 563 "The Watch on the Rhine": Images of Germania, from the poem by Max Schneckenburger to the monument by Johannes Schilling
Daniele Gallindo Gonçalves
- p. 593 The erudition of João Guimarães Rosa at the intersection of other scholarship and arts of the city
Bruno Flávio Lontra Fagundes
- p. 619 Catholic schooling practices and their uses in the life of Elfrida Lobo (Paranaguá, decades from 1910 to 1960)
Andréa Bezerra Cordeiro e Juarez José Tuchinski dos Anjos
- p. 647 The representation of the Crusade and the Military Orders in the historiographical production of Alcobaca monastery in the 17th century
Joana Lencart
- p. 674 Brushing literature against: spaces of remembrance and antimonuments in the poetry of Cora Coralina
Clovis Carvalho Britto, Paulo Brito do Prado e Ludmila Santos Andrade
- p. 707 Sailor apprentices schools in Santa Catarina in the 19th century
Sidneya Gaya e Maria Hermínia Lage Fernandes Laffin
- First Steps**
- p. 739 A massified Olympus: the *Sócio Olímpico* advertising campaign and social dynamics in São Paulo of mid-20th century
Matan Ankava
- Review**
- p. 760 Colonialism and missionary experiences in Africa: the cases of Angola and Uganda (19th and 20th centuries)
Thiago Henrique Sampaio
- p. 767 The proposal for a decolonial ecology thought by Malcom Ferdinand
Camila André de Souza
- p. 779 Paradise or place of perdition? Colonial Minas and idealizations about nature
João Gabriel Covolan Silva e Alberto Camargo Portella
- p. 788 Hoist sails, books on board! The circulation of booksellers between France, Portugal and Brazil (19th and 20th centuries)
Wagner de Carvalho
- p. 797 Perspectives on the Chilean New Song and the cultural debate during Popular Unity
Carolina Amaral de Aguiar



Editorial



No âmbito dos círculos acadêmicos dedicados à gestão de periódicos científicos, ecoam murmúrios sobre a crescente dificuldade de encontrar colegas altruístas o bastante para se aventurarem na árdua tarefa de avaliação. Esta jornada, embora desafiadora, é inegavelmente essencial para ponderar os manuscritos que chegam às nossas mesas editoriais. Não é por acaso que a Revista Antíteses se encontra imersa nesse cenário. Não são raros os artigos que, em um limbo de espera, aguardam ansiosamente o veredito de avaliadores voluntários. No entanto, mesmo quando um colega disposto se permite localizar, muitos desses são pressionados pelas exigências implacáveis de suas carreiras, que em descontrolado frenesi ora exigem um produtivismo sobre-humano, ora transformam os intelectuais acadêmicos nos mais qualificados burocratas de repartição, forçados a suprir as falhas estruturais de nossas instituições. Oh, ironia dos tempos modernos!

Por outro lado, não é incomum ver os editores serem ignorados por possíveis avaliadores, seja em função de dados desatualizados dados nas bases digitais de nossas revistas, seja pelo afogamento destes potenciais avaliadores em um mar de comunicações digitais, onde tantos acadêmicos se encontram incapazes de responder às inúmeras solicitações que inundam suas caixas de correio eletrônico.

No entanto, não devemos nos deter em lamentos! Levantemos nossas taças para saudar o nobre ofício dos avaliadores, que, entre suspiros e desilusões, dedicam seu precioso tempo a zelar pela qualidade das páginas que desfilam diante de nossos olhos ansiosos. São eles, os heróis anônimos, que sustentam os pilares da rigorosidade e da excelência, moldando o edifício da ciência histórica. Destes nobres cúmplices do fazer científico, fiéis da balança da qualidade acadêmica, destes garantidores do



rigor acadêmico é que nos lembramos neste breve laudatório.

Assim, é com sincero fervor que expressamos nossa profunda gratidão aos valorosos avaliadores que, com generosidade, enobrecem as páginas da Revista Antíteses. Que este gesto não seja apenas um eco solitário no vasto deserto editorial, mas sim um brado que ressoe pelos recantos mais distantes da academia, destacando a importância desse papel.

Que os artigos deste número sirvam como parceiros de diálogo que nos conduzam rumo ao futuro do conhecimento histórico. Que cada palavra impressa seja um elo na corrente do entendimento, e que cada debate suscitado seja um farol a iluminar os recantos mais obscuros do saber. Que este número seja não apenas uma data no calendário editorial, mas sim um monumento erguido em homenagem à colaboração, ao conhecimento e à dedicação incansável daqueles que trabalham nos bastidores da academia.

Lukas Gabriel Grzybowski
Editor-Chefe

Hacia una historia cultural de
la Unidad Popular

Towards a cultural history of
Popular Unity

Por uma história cultural da
Unidade Popular

Ignacio del Valle-Dávila¹

Olivier Compagnon²

Carolina Amaral de Aguiar³



Resumen: A pesar de la abundante historiografía sobre la Unidad Popular, esta ha sido abordada principalmente desde la óptica de la historia política y de las relaciones internacionales. Existen relativamente pocos trabajos que se hayan aproximado a la llamada “vía chilena al socialismo” desde la historia cultural. Una historia social de las representaciones y prácticas culturales de ese periodo crucial de la Guerra Fría en América Latina permitiría estudiar con más profundidad cuestiones tales como la democratización de las instituciones culturales durante el gobierno de Allende, las iniciativas culturales y artísticas militantes surgidas entre los grupos que lo apoyaban, las numerosas relaciones culturales transnacionales que se desarrollaron en esa época y el rol jugado por los medios de comunicación masiva. **Palabras clave:** Unidad Popular; historia cultural; Chile; socialismo; Salvador Allende.

Abstract: Despite the abundant historiography on the Unidad Popular, it has been approached mainly from the perspective of political history and international relations. Relatively few works have approached the so-called “Chilean road to socialism” from the perspective of cultural history. A social history of the cultural representations and practices of this crucial period of the Cold War in Latin America would allow for a more profound study of issues such as the democratization of cultural institutions during the Allende government, the militant cultural and artistic initiatives that emerged among the groups that supported it, the numerous transnational cultural relations that developed at the time, and the role played by the mass media. **Keywords:** Popular Unity; cultural history; Chile; socialism; Salvador Allende



Introducción

No es sorprendente que la copiosa historiografía dedicada a la Unidad Popular –un verdadero “océano bibliográfico” en palabras de Franck Gaudichaud (2016, p. 30)– sea ante todo una historiografía política y social (Castro, 2020; Morra; Palieraki; Pedemonte, 2023). Esta historiografía se ha esforzado ante todo por reconstruir en una duración más o menos larga los orígenes del proyecto político impulsado por la coalición de fuerzas de la izquierda chilena, su naturaleza y las condiciones en que se puso en práctica, pero también por comprender la conflictividad política que caracterizó esos tres años y desembocó en el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973. En menor medida, la historiografía de la Unidad Popular se ocupa también de las relaciones internacionales, dando cuenta del lugar de los años de Allende en la Guerra Fría interamericana (Fermendois, 1985; Harmer, 2011; Harmer; Riquelme Segovia, 2014), de la recepción internacional de este ensayo político a la vez revolucionario y democrático (Compagnon; Moine, 2015) y de las intervenciones externas que condujeron al golpe de Estado (Burns, 2014; Haslam, 2005; Kornbluh, 2003). Por otra parte, a pesar del auge internacional de la historia cultural desde finales de los años ochenta y noventa (Burke, 2004; Cohen *et al.*, 2020; Ory, 2004), esta dimensión de la Unidad Popular sólo se ha tratado de forma fragmentaria. A partir de esta constatación nació la idea de este dossier –que no pretende, evidentemente, agotar un tema que merecería centenares de libros, sino abrir modestamente una serie de pistas de investigación–, con la certeza de que la historia cultural, entendida como historia social de las representaciones y prácticas culturales, permite una aproximación desde otro punto de vista, a la manera en que Roger Chartier (1990), entre otros, pudo hacerlo con la Revolución Francesa. Dicho de otro modo, se trata de documentar una experiencia política progresista, sus promesas y sus límites desde una historia cultural de lo político más que una historia de las culturas políticas.

La Unidad Popular fue un momento fundamental en la historia de Chile y del mundo en el siglo XX, sin duda el único encuentro auténtico entre marxismo y democracia, una utopía política que echó raíces en la democracia liberal. Chile experimentó un momento de efervescencia cultural y artística durante la “larga década” de los años sesenta del siglo XX. El dinamismo alcanzado por distintas disciplinas como la música, el cine, la literatura, el teatro, la pintura mural y las artes gráficas contrasta fuertemente con el *apagón cultural* de los primeros años de la dictadura. Poco después de las conmemoraciones de los



cincuenta años del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, este dossier busca preguntarse cómo situar los mil días de la Unidad Popular dentro de ese contexto cultural. ¿Cuál fue el lugar de la cultura en la práctica del poder en un clima político tan fuertemente tensionado? ¿Cuál ha sido el lugar atribuido a la cultura posteriormente por la historiografía sobre la Unidad Popular?

La cuestión de la democratización y de la soberanía cultural

La efervescencia cultural durante los años de la Unidad Popular puede analizarse siguiendo dos líneas principales. En primer lugar, se debe considerar que en diversas áreas de la cultura, como el cine, la música y la literatura, a partir de los años sesenta se crearon nuevos espacios de producción y difusión cultural (como escuelas y cursos universitarios, festivales de cine y de la canción, sellos discográficos, etc.), que fomentaron el desarrollo de industrias culturales en el país. Este fenómeno fue acompañado por la inclusión de artistas chilenos en redes y circuitos internacionales, tanto en América Latina como fuera del continente. Durante la campaña electoral de 1970 y tras la victoria de Salvador Allende, esta creciente expansión del campo cultural se vio intensificada, en gran medida, por el apoyo de los artistas al proyecto político de la Unidad Popular. Además, hay que tener en cuenta que la UP buscó, a partir de su Programa Básico de Gobierno aprobado por los miembros de la coalición el 17 de diciembre de 1969, ponerse al servicio del desarrollo de una “nueva cultura”, “[...] orientada a considerar el trabajo humano como el más alto valor, a expresar la voluntad de afirmación e independencia nacional y a conformar una visión crítica de la realidad” (Programa [...], 2021, p. 401-402). El Programa destaca las “deformaciones culturales” propias de la sociedad capitalista, proponiendo generar una gran ruptura en el campo. Sin embargo, el propio documento reconoce los límites de la implementación de una política cultural asertiva a través del Estado, ya que:

[...] la cultura nueva no se creará por decreto; ella surgirá de la lucha por la fraternidad contra el individualismo; por la valoración del trabajo humano contra su desprecio; por los valores nacionales contra la colonización cultural; por el acceso de las masas populares al arte, la literatura y los medios de comunicación contra su comercialización (Programa [...], 2021, p. 402).



Como medidas efectivas, el Programa Básico de Gobierno de la Unidad Popular preveía la creación de centros locales de cultura popular y una medida concreta –la única, de hecho, de las 40 que se le dedicaban al ámbito cultural–: la inauguración del Instituto Nacional del Arte y la Cultura. Como puede verse, el documento apunta en dos direcciones aparentemente opuestas: por un lado, aboga por la descentralización de las actividades culturales y, por otro, anuncia la creación de una institución estatal centralizadora. Hay que recordar que este Instituto no se materializó durante los años en que la Unidad Popular estuvo en el poder, lo que evidencia que la cultura nunca fue considerada una prioridad de las políticas públicas durante los mil días de UP.

La expectativa del surgimiento de una cultura desde la base puede considerarse una razón plausible de la vacilación de la Unidad Popular a la hora de crear nuevas instituciones culturales. Si bien no se creó un Ministerio de Cultura ni un Instituto Nacional de Arte, el gobierno comenzó a apropiarse y reestructurar empresas ya activas en el ámbito cultural, como señala César Albornoz (2005, p. 153). En el campo del cine, se reequipó Chile Films, empresa estatal creada en 1941. Su primer director fue Miguel Littin, quien durante la campaña electoral había redactado el Manifiesto de los cineastas de la Unidad Popular (1970), texto firmado colectivamente por el Comité de Unidad Popular de Cineastas (CUP). Como señala Ignacio del Valle-Dávila (2014), la Unidad Popular no disponía de los suficientes votos en el Parlamento para crear una nueva institucionalidad cinematográfica. La precariedad material y técnica, la coexistencia de proyectos contrapuestos, los diversos cambios administrativos de la empresa y los problemas relativos a la distribución de películas extranjeras derivados del bloqueo de las *majors* estadounidenses fueron algunos de los retos a los que se enfrentaron los cineastas durante el gobierno de Salvador Allende. Como muestra Carolina Amaral de Aguiar (2023), esta situación llevó a algunos cineastas que trabajaban en la empresa, como Patricio Guzmán, a implicarse cada vez más en la defensa de decretos efectivos de apoyo a la cultura, como la creación de un Instituto Nacional de Cinematografía, lo que nunca llegó a materializarse.

En el campo de la música, una de las organizaciones más activas durante los años de la Unidad Popular fue la Discoteca del Cantar Popular (DICAP), fundada en 1968 por las Juventudes Comunistas de Chile. En el momento de la victoria de la UP, la DICAP ya era un importante escaparate del movimiento de la Nueva Canción Chilena. Javier Rodríguez Aedo (2017) señala que el sello editó la mayoría de las canciones y discos que apoyaban al gobierno de Allende.



Natália Ayo Schmiedecke (2022) analiza cómo la DICAP se autoasignó la tarea de colaborar con la promoción de la "nueva cultura" y cómo se consolidó como un espacio de sociabilidad para los músicos a principios de los años setenta. Sin embargo, la Unidad Popular también actuó más directamente en el ámbito musical al nacionalizar el sello discográfico RCA Victor en 1971 y transformarlo en la Industria de Radio y Televisión (IRT). Vemos, pues, la coexistencia de apoyos espontáneos procedentes del campo cultural y el intento de movilizar las instituciones existentes para actuar de forma contundente en la transformación social.

En 1971 la Unidad Popular creó la Editora Nacional Quimantú, tras la compra por el estado de la editorial Zig-Zag (Molina, 2018). Quimantú nació con el objetivo manifiesto de democratizar el acceso a la literatura y dinamizar el mercado editorial. Durante sus tres años de vida sirvió para desarrollar diferentes iniciativas asociadas al mundo del libro y al mercado de las publicaciones periódicas. Entre sus principales productos cabría citar la emblemática colección de libros *Nosotros los chilenos* (Córdova; García-Huidobro; Montecinos, 2023), la revista cultural *La Quinta Rueda*, la revista femenina *Paloma* y los *Cuadernos de Educación Cultural*. El interés por alcanzar a diferentes segmentos de la población, como la juventud, los niños, las mujeres, los trabajadores y los medios intelectuales iba de la mano con un estudio de la identidad y la cultura chilenas, a partir de un prisma cercano al gobierno aunque no necesariamente militante. Quimantú fue, sin duda, la institución cultural más emblemática de la Unidad Popular y la que llegó a más amplios sectores de la sociedad. Quizás por ello, en uno de sus primeros actos simbólicos de "extirpación del cáncer marxista", la dictadura quemó algunos de sus libros el 12 de septiembre de 1972 (Bergot, 2004, p. 24). Pese a ello, Quimantú fue también una de las pocas empresas del área cultural que los militares no cerraron drásticamente tras el golpe de Estado. Tras permanecer algunos meses clausurada, tuvo algunos años de sobrevida, a partir de 1974, rebautizada como Empresa Editorial Nacional Gabriela Mistral –en un momento en que la poeta chilena aún no era necesariamente asociada al feminismo–, pero con una línea editorial abiertamente proclive a la dictadura.

Tampoco puede dejar de mencionarse otra iniciativa de corta duración, pero de alcance masivo, el Tren Popular de la Cultura que durante un mes, entre febrero y marzo de 1971, recorrió el país, realizando escalas en las principales ciudades entre Puerto Montt y Rancagua, durante las que se hacían presentaciones de baile, música, artes escénicas y visuales. Ese tren cultural recuerda, en cierta



medida, otras célebres iniciativas en las que el tren fue puesto al servicio de la difusión del arte militante, como el caso del tren cinematográfico de Alexandr Medvedkin que durante los años treinta recorrió la URSS filmando y mostrando documentales en localidades distantes de las grandes urbes. Sin embargo, el antecedente más directo de la utilización del tren por parte de la izquierda chilena es la campaña de Salvador Allende de 1964, realizada en el llamado “tren de la victoria”, que el Tren Popular de la Cultura parece haber actualizado en una versión festiva.

Toda esa serie de políticas e instituciones estimuladas por el gobierno de la Unidad Popular se encuentran a medio camino entre la voluntad de democratizar la cultura, formar una nueva identidad nacional a través de la cultura (Bowen, 2008) y su inserción en la batalla ideológica, en un país considerado como uno de los más norteamericanizado en la región latinoamericana desde el fin de la Primera Guerra Mundial (Purcell, 2012; Rinke, 2013). Sin embargo, instituciones como Chile-Films, DICAP, Quimantú y el Tren Popular de la Cultura ¿son solo la parte visible de un iceberg cuya profundidad aún no ha sido estudiada o fueron iniciativas aisladas en un contexto en el que las políticas culturales no eran necesariamente grandes prioridades? ¿Qué función tuvieron instituciones no gubernamentales como las universidades y las televisiones en los debates culturales y la producción artística de la época? ¿Cuál fue el rol que jugaron en los museos y las casas de cultura?

Las relaciones culturales internacionales

En el ámbito de las relaciones internacionales, los intercambios y las transferencias culturales se abre también un abanico de inquietudes. ¿Hubo una diplomacia cultural específica durante la Unidad Popular? ¿Cómo fueron las relaciones culturales con otros países socialistas? ¿Existieron tensiones en el campo cultural con los países capitalistas? ¿Fue el Chile de la Unidad Popular un verdadero polo de atracción para los artistas e intelectuales extranjeros? ¿Cuál fue la importancia como “embajadores culturales” de artistas como Pablo Neruda, Víctor Jara, Roberto Matta y de grupos musicales como Quilapayún?

Algunos estudios sobre diplomacia cultural sirven de punto de partida para responder a estas preguntas y abren el camino a investigaciones futuras. Considerando la lógica bipolar de la Guerra Fría, se destacan el libro de Rafael Pedemonte (2020) sobre la triangulación entre Chile, Cuba y la Unión Soviética y la reciente tesis de Manuel Suzarte (2023) sobre las acciones diplomáticas



estadounidenses dirigidas al mundo universitario chileno. Otros estudios se han centrado en las relaciones diplomáticas de la Unidad Popular con países específicos, como es el caso de Fernando Camacho Padilla (2007), quien analizó las relaciones entre el Chile de Allende y la Suecia de Olof Palme. Sin embargo, no todos abordan especialmente la dimensión cultural de estas relaciones.

Más allá de los acuerdos y acciones de una diplomacia más institucionalizada, las relaciones culturales internacionales durante la Unidad Popular pueden analizarse de múltiples maneras. Un aspecto importante se refiere a la presencia de extranjeros provenientes de otros países latinoamericanos en el Chile de comienzos de los años setenta, producto de procesos regionales como la creación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (1948), el golpe de Estado en Brasil (1964) y, posteriormente, el golpe de Estado en Uruguay (1973). La gran presencia de políticos y actores del medio cultural latinoamericano en el Chile de Salvador Allende propició la creación de redes transnacionales en el campo cultural, algunas de las cuales continuaron después del 11 de septiembre de 1973, facilitando la acogida de exiliados y las campañas de denuncia internacional contra la dictadura (Moine, 2015).

Desde 1964, importantes nombres de la cultura brasileña estaban exiliados en Chile, como Paulo Freire, Ferreira Gullar y Mario Pedrosa. Esta presencia dio lugar a algunas iniciativas notables, como el Museo de la Solidaridad con Chile, creado por Pedrosa en 1972, como forma de apoyo internacional a la Unidad Popular. La institución reunió obras donadas por artistas plásticos de renombre como Joan Miró, Alexander Calder, Victor Vasarely, Joaquín Torres García y Frank Stella (Paladino, 2020). El proyecto de museo colaborativo, cuya colección estaba compuesta por obras de todo el mundo donadas por simpatizantes de la UP de distintos orígenes nacionales, pasó a llamarse Museo de la Resistencia Salvador Allende después del 11 de septiembre de 1973 y trasladarse fuera de Chile, volviéndose itinerante.

Siguiendo con el tema de los latinoamericanos en la Unidad Popular chilena, cabe destacar la presencia del director brasileño Glauber Rocha en 1971, cuyo proyecto de realizar una película en el país no se concretó. Lo mismo ocurrió con el argentino Raymundo Gleyzer. A pesar de los proyectos de cooperación no realizados, durante el gobierno de Allende hubo colaboraciones fructíferas para el Nuevo Cine Latinoamericano, que fueron analizadas por Del Valle Dávila (2015), como el trabajo de dirección de fotografía de Affonso Beato en el largometraje *La tierra prometida* (1973), de Miguel Littín, o los vínculos establecidos por el boliviano Jorge Sanjinés con cineastas chilenos. También



para Nueva Canción Chilena (NCCh), la Unidad Popular fue un momento para estrechar lazos latinoamericanistas previos. Según Rodríguez Aedo, [...] “se esbozó una vocación internacional que exhortaba a los integrantes de la NCCh a partir al encuentro de otros músicos extranjeros, promoviendo así la creación de una red político-musical que logró extenderse más allá del territorio nacional” (Rodríguez Aedo, 2017, p. 8). Un ejemplo emblemático fue la visita del grupo musical cubano Manguaré a Chile por seis meses, entre octubre de 1971 y marzo de 1972. Durante este período, los músicos cubanos buscaron redimensionar su trabajo a través del contacto con grupos chilenos como Quilapayún e Inti-Illimani.

No sólo los artistas latinoamericanos viajaron al Chile de Allende. La presencia de extranjeros en esos años muestra cómo, en el campo cultural, se relativizó la bipolaridad de la Guerra Fría, ya que el país era atractivo tanto para los intelectuales y artistas del bloque capitalista como para los del socialista. Otro punto importante en esta reflexión es considerar cómo la presencia de personalidades con perfiles diferentes en el campo cultural planteaba a menudo debates entre los partidarios de la Unidad Popular sobre el tipo de arte considerado más apropiado para apoyar la revolución en marcha. Es emblemático el caso del cantante de rock estadounidense Dean Reed, afincado en Chile desde los años sesenta y consolidado como una estrella juvenil latinoamericana. Como señala Jedrek Mularski (2014), en la década de los setenta se convirtió en una “figura controvertida” porque no contaba con el respaldo ni de los conservadores ni de la intelectualidad de izquierda (vinculada al proyecto folclorista y antiimperialista), sin embargo asumió públicamente posiciones cercanas a la Unidad Popular. A partir de 1972, Reed se instaló en la República Democrática Alemana (RDA), convirtiéndose en un actor importante de la solidaridad chilena en el país tras el golpe de Estado, como señala Caroline Moine (2015) sobre el “Elvis rojo”.

La visita de Costa-Gavras a Chile en 1972 es otro conocido ejemplo de las tensiones generadas por actores extranjeros que escapaban a las expectativas de los proyectos estéticos e ideológicos en marcha durante la UP, ya que el cineasta fue muy cuestionado por su reciente película *La confesión* (1970), un thriller político sobre el juicio al que fue sometido el checo Artur London como consecuencia de la represión soviética. Ahora bien, a pesar de esas tensiones al igual que en el caso de la música, las redes cinematográficas transnacionales creadas por la presencia de agentes internacionales en Chile perduraron más allá del 11 de septiembre y fueron fundamentales para la acogida de los



exiliados y la producción cultural del exilio. Ejemplo de ello fueron los vínculos entre Chris Marker y Patricio Guzmán tras el viaje a Chile del francés en 1972 (Aguiar, 2016).

Aunque es imposible agotar en este texto las posibilidades de análisis de las relaciones culturales internacionales durante la Unidad Popular, es imprescindible hacer una última mención: importantes artistas chilenos vinculados al proyecto socialista en marcha circularon por diversos países y, especialmente aquellos que ya gozaban de gran notoriedad, jugaron un papel en la diplomacia cultural de la UP. Es el caso de Pablo Neruda, que tras renunciar a su precandidatura a la presidencia de Chile por el Partido Comunista en favor de la de Allende, fue nombrado embajador de Chile en Francia (cargo que ocupó desde marzo de 1971 hasta finales de 1972). El poeta también puede considerarse un agente que contribuyó a dar visibilidad internacional al proyecto de la Unidad Popular, especialmente tras la concesión del Premio Nobel de Literatura al chileno en Suecia en 1971.

Medios y política

Los intelectuales de izquierdas manifestaron una preocupación real durante la Unidad Popular por el desarrollo de las industrias culturales y los medios de comunicación, considerados –en consonancia con el pensamiento althusseriano en boga en la época– como aparatos de difusión y consolidación de ideología. *Para leer al Pato Donald*, uno de los textos clave de la época sobre la visión crítica de los medios de comunicación de masas, fue publicado en Chile en 1971 por el belga Armand Mattelart y el chileno-argentino Ariel Dorfman y ganó rápidamente una difusión mundial, transformándose en uno de los estudios latinoamericanos más leídos de la historia. Ese estudio sobre los mecanismos de difusión de la ideología capitalista en las historietas de *Disney* inspiró múltiples análisis de diversos medios de comunicación, cuyos productos fueron vistos como vehículos de transmisión ideológica. En esos mismos años Armand Mattelart, Michèle Mattelart y Mabel Piccini desarrollaron una intensa labor de investigaciones académicas sobre comunicación masiva, cultura y revolución en el Centro de Estudios de la Realidad Social (CEREN) de la Universidad Católica de Chile y acabaron siendo nombrados por Allende asesores comunicacionales de la Editorial Quimantú y del canal de Televisión Nacional (Rivera, 2015, p. 347, 355).

No carece de significación que en su último discurso Salvador Allende haya



hecho referencias explícitas a las radios Magallanes, Corporación y Portales que el 11 de septiembre estaban siendo atacadas por las fuerzas armadas. Ello se explica, como es lógico, porque se trató de una alocución radial; sin embargo, esas alusiones revelan hasta qué punto el presidente era consciente de la importancia de los medios de comunicación para su gobierno, incluso en los momentos más críticos. A pesar de ello, durante la UP no existió una política revolucionaria respecto de los medios de comunicación, en gran medida porque el gobierno no poseía la representación parlamentaria necesaria como para impulsar grandes reformas en ese ámbito. Es más, como apunta Carla Rivera (2015), en lo esencial no se alteró el sistema de medios. Tampoco existió un intento por controlarlos a través de otras estrategias de carácter autoritario, como la censura o el boicot. La libertad de expresión fue respetada siguiendo una visión propia de la democracia burguesa, incluso cuando ello podía resultar contraproducente para los objetivos de la coalición de gobierno.

En cambio, sí hubo iniciativas para hacerse con la propiedad o la dirección de algunos vehículos de información específicos que fueron considerados claves. Personas del círculo cercano a Salvador Allende adquirieron la radio Portales –una de las más importantes del país– a comienzos del primer año de gobierno, con el objetivo de alcanzar a un público masivo y popular (Salgado Muñoz, 2022). En el caso de la prensa escrita, la izquierda contaba con algunos medios de gran circulación, el más importante y tradicional de ellos era el diario *El Siglo* del Partido Comunista, al que hay que añadir *Clarín*, destinado a los segmentos populares y con abundantes noticias de carácter sensacionalista. Tampoco puede olvidarse la revista *Punto Final*, cuya línea editorial explícitamente comprometida con una visión revolucionaria no le impedía ser crítica con el gobierno ni, de modo general, con diferentes sectores de la izquierda. Finalmente, a esos medios escritos se añade la amplia lista de revistas, publicaciones y cuadernos culturales de la editorial Quimantú.

La televisión es un caso especial pues, a raíz de su llegada tardía al país, se encontraba en pleno proceso de masificación a comienzos de los años setenta y llegaba a sectores cada vez más amplios, sobre todo en las clases altas y medias. La ley chilena entregaba su desarrollo a las universidades, siguiendo un modelo bastante atípico de televisión de servicio público. A Canal 13 de la Universidad Católica, Canal 9 de la Universidad de Chile y Canal 4 de la Universidad Católica de Valparaíso se sumó, a partir de 1969, el único canal no universitario, Televisión Nacional, de propiedad pública (Santa Cruz, 2017, p. 10). Ninguno de ellos fue totalmente proclive a la Unidad Popular. Los dos canales



de la universidades católicas tenían directorios de oposición. Canal 13, el más visto del país, asumió un posicionamiento abiertamente contrario al gobierno mientras que el pequeño canal de la Universidad Católica de Valparaíso optó por una línea editorial ambigua y bastante moderada para la época. En el caso de Canal 9 existieron fuertes tensiones entre el rector demócratacristiano de la Universidad de Chile y los trabajadores de la televisión, cercanos a la UP, esas divergencias llegaron a afectar el correcto funcionamiento de las emisiones televisivas (Albornoz, 2014). Por último, en Televisión Nacional la Unidad Popular no poseía mayoría en el directorio, lo que hizo que la línea editorial no estuviera alineada con el gobierno, a pesar de que entre sus dirigentes estaba el cineasta Helvio Soto abiertamente partidario del gobierno.

A pesar de los diferentes intentos del gobierno de la Unidad Popular y sus grupos partidarios por alcanzar una mayor visibilidad en los medios de comunicación masiva, en la práctica los principales grupos mediáticos del país, en términos de audiencia y prestigio, se situaron en la oposición. Agustín Edwards, el empresario más importante de la prensa chilena, propietario de *El Mercurio*, *La Segunda* y de varios medios regionales no solo era un declarado opositor, sino que, como he sido reiteradamente repetido, recibió financiación de la CIA para desestabilizar al gobierno y preparar el terreno para el golpe de Estado. Le sigue en importancia estratégica Canal 13, cuya línea editorial con el paso del tiempo se volvería cada vez más dura contra la Unidad Popular. Solo en la radio la hegemonía de la oposición se vio parcialmente relativizada.

El lenguaje utilizado en los medios adquirió una beligerancia nunca antes conocida en la historia del periodismo chileno. Se hicieron comunes los apodosos peyorativos, los calificativos vejatorios, las denuncias sensacionalistas e, incluso, las amenazas en una prensa cada vez más de barricada lo que contribuyó a enrarecer y enardecer los ánimos (Bernedo; Porath, 2004). Sin embargo, incluso en aquellos medios “serios” que evitaban esas estrategias, como *El Mercurio*, el posicionamiento político se hizo mucho más explícito de lo que nunca había sido hasta entonces. La crispación palpable en la prensa no es únicamente un reflejo de las tensiones de la época, puede considerarse a los grandes medios como agentes históricos que contribuyeron a enrarecer la convivencia social y a minar la confianza en la democracia. Sin embargo, ¿debe la investigación historiográfica contentarse con constatar esas responsabilidades? ¿En qué medida una historia cultural de los medios y sus representaciones permitiría explorar la manifestación de otras dimensiones menos evidentes de la cultura de la época, como el feminismo o la contracultura, situadas al margen de los



grandes conflictos políticos en torno a la Unidad Popular? ¿De qué forma, por ejemplo, revistas femeninas como *Paula* permiten aproximarse a debates que han quedado solapados, como la progresiva ruptura con los valores católicos o el control de la natalidad?

Nuevas fuentes para el estudio de las prácticas culturales

Como puede verse, el estudio de la historia cultural de la Unidad Popular supone múltiples y fascinantes desafíos que se vuelven aún más complejos si tenemos en cuenta que sus partidarios tenían visiones muchas veces contradictorias o abiertamente opuestas sobre lo que debería significar la cultura popular. Asimismo, a las instituciones culturales oficiales hay que sumar el trabajo emprendido por diversas redes que gravitan en la órbita de la UP, que la apoyan, pero no proceden directamente del poder político y que, en no pocas ocasiones, llegaron a dirigir duras críticas contra el oficialismo. Por otro lado, las fronteras entre lo que puede considerarse como una cultura oficial, promovida por el gobierno, y lo que puede atribuirse a la producción de artistas comprometidos o grupos militantes son bastante porosas y a veces indiscernibles. Esas zonas grises representan un desafío para la investigación.

Decíamos al principio que este dossier no pretende ni mucho menos agotar las posibilidades que ofrece una historia cultural de la Unidad Popular. Sin embargo, en los trabajos que presentamos en estas páginas sí se advierte un esfuerzo, de la parte de sus autores y autoras, por innovar en el estudio de esa época a partir de fuentes poco conocidas y de objetos que no han merecido mucha atención de parte de la literatura especializada en el tema. Buscan otorgar nuevas luces y abrir nuevas interrogantes sobre ese pasado al abordarlo desde perspectivas poco comunes: un canal de televisión regional; la producción cinematográfica de las mujeres; la visita de intelectuales norteamericanos; un disco musical para niños; una revista femenina. El resultado abre la puerta para nuevos caminos.

En el artículo “María de la Luz Uribe y Charo Cofré: hacia una estética del disenso en la poesía chilena para la infancia durante los años setenta” las investigadoras Carola Vesely Avaria y Andrea Jeftanovic Avdaloff analizan el disco infantil *Tolín, tolín tolín* (1972) para mostrar su forma de posicionamiento ante algunos de los grandes principios que orientaron la vía chilena al socialismo. El texto demuestra cómo esa producción poética y musical buscó de forma explícita dialogar con el contexto de su época a través de diferentes



imágenes literarias y tropos.

La dimensión transnacional de la Unidad Popular y la circulación de diferentes agentes extranjeros en el Chile de la UP es estudiada por Manuel Suzarte desde una perspectiva poco frecuente en el texto “¡Vivan los hippies buenos! Tres yippies en el Chile de Salvador Allende”. El autor se aproxima a la experiencia de tres miembros de la Nueva Izquierda estadounidense, cercanos al ámbito de la contracultura, que viajaron a Chile en 1971. El estudio de los testimonios de dos de ellos permite reconstruir el periodo desde una óptica que entremezcla el interés y la simpatía con el extrañamiento cultural, demostrando las sincronías y distancias entre las juventudes contestatarias de ambos países.

“Mulheres cineastas durante o governo da Unidade Popular (Chile, 1970-1973)” de Marina Cavalcanti Tedesco es un estudio sobre la participación femenina en la dirección de filmes durante la Unidad Popular, una cuestión poco conocida hasta hoy. La autora identifica 15 producciones realizadas por mujeres –muchas veces en compañía de directores masculinos– procurando dilucidar cuáles eran las cuestiones temáticas y formales que caracterizaron a esas obras. Para ello, Tedesco analiza cuestiones tales como el formato, el género narrativo, la forma de financiación, la incorporación de entrevistas, el papel de la música y las lógicas del montaje y de la relación entre imagen y sonido.

Ignacio del Valle-Dávila en “La televisión chilena y las elecciones de 1970: el caso de UCV-TV” aborda uno de los hitos fundacionales de la Unidad Popular, desde una perspectiva que nunca ha sido explorada con atención: la cobertura que le brindó a los comicios presidenciales el periodismo televisivo. Para ello el investigador analiza las noticias sobre esa temática realizadas por el canal de la Universidad Católica de Valparaíso. Los cambios legislativos para la ampliación del derecho a voto, la nominación de los candidatos, las campañas, la jornada electoral y el recuento de escrutinios son estudiados a partir de los guiones y los registros fílmicos del canal de Valparaíso.

El dossier incluye también el artículo “Polifonía, ambigüedad y contradicción: amor, sexualidad y control de la natalidad en la revista *Paula* durante la Unidad Popular” de Claire-Emmanuelle Block que analiza la revista femenina *Paula* a comienzos de los años setenta. De acuerdo con Block, se trata de una de las primeras publicaciones chilenas en abrir espacios de discusión sobre cuestiones polémicas relacionadas tradicionalmente con la mujer, como el aborto, los métodos anticonceptivos o la virginidad. Sin embargo, aunque muchas veces la revista asumía posiciones progresistas, no se autodefinía



como feminista y podía asumir puntos de vista contradictorios. De esa forma el estudio de *Paula* muestra los límites del proyecto editorial en un momento en que las reivindicaciones feministas eran desconsideradas tanto por los grupos conservadores como por buena parte de la Unidad Popular.

Finalmente, en consonancia con el tema de este dossier, Carolina Amaral de Aguiar publica una reseña sobre el libro *Chilean New Song and the Question of Culture in the Allende Government: Voices for a Revolution (2022)*, de Natália Ayo Schmiedecke. El libro aborda la relación entre la Nueva Canción Chilena y la Unidad Popular, a partir de un análisis del campo cultural en la época y los postulados estéticos e ideológicos de su producción musical. Por esas razones puede considerarse como una publicación de importancia para los estudios culturales en torno a la Unidad Popular.

Iniciábamos este texto diciendo que el desafío que nos orientaba era una historia cultural de la política y no una historia de las culturas políticas. Consideramos que los trabajos aquí presentados ofrecen un estudio de prácticas culturales y representaciones sociales que nos encaminan, quizás aún en forma incipiente, hacia las interrogantes propias de una historia cultural de la Unidad Popular.

Referências

AGUIAR, Carolina Amaral de. Chris Marker y la SLON en La batalla de Chile. *In: VILLARROEL, Mónica (org.). Memorias y representaciones en el cine chileno y latinoamericano*. Santiago: LOM, 2016. p. 49-57.

AGUIAR, Carolina Amaral de. Políticas culturais e cinema na Unidade Popular: debates em torno à Chile Films. *In: VILLAÇA, Mariana; SCHMIEDECKE, Natália Ayo; GARCÍA, Tânia da Costa (org.). Políticas Culturais na América Latina*. São Paulo: Unifesp, 2023.

ALBORNOZ, César. La cultura en la Unidad Popular: porque esta vez no se trata de cambiar un presidente. *In: PINTO, Julio. Cuando hicimos historia: la experiencia de la Unidad Popular*. Santiago: LOM, 2005. p. 147-176.

ALBORNOZ, César. La experiencia televisiva en el tiempo de la Unidad Popular. La Caldera del Diablo. *In: PINTO, Julio (org.). Fiesta y drama: nuevas historias de la Unidad Popular*. Santiago de Chile: LOM ediciones, 2014. p. 189-231.

BERGOT, Solène. Quimantú: Editorial del Estado durante la Unidad Popular



chilena (1970-1973). *Pensamiento Crítico*, Rio Piedras, v.4, p. 2-25, 2004.

BERNEDO, Patricio; PORATH, William. A tres décadas del golpe: ¿Cómo contribuyó la prensa al quiebre de la democracia chilena?. *Cuadernos.Info*, Santiago, n. 16/17, p. 114-124, 2004. Disponible en: <https://doi.org/10.7764/cdi.16.168> Acceso en: 27 dic. 2023.

BOWEN, Martín Silva. El proyecto sociocultural de la izquierda chilena durante la Unidad Popular. Crítica, verdad e inmunología política. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [s. l.], 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.13732>. Acceso en: 6 fev. 2024.

BURKE, Peter, *What is cultural History?*. Cambridge: Polity Press, 2004.

BURNS, Mila. Dictatorship Across Borders: the Brazilian Influence on the Overthrow of Salvador Allende. *Estudios de Seguridad y Defensa*, Colombia, n. 3, p. 165-187, 2014.

CAMACHO PADILLA, Fernando. Las relaciones entre Chile y Suecia durante el primer gobierno de Olof Palme, 1969-1976. *Iberoamericana*, [Madrid], v. 7, n. 25, p. 65-85, 2007. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/41676158>. Acceso en: 5 fev. 2024.

CASTRO José Manuel. La Unidad popular ante la historia: un panorama historiográfico. *Punto y Coma*, Madrid, n. 2, p. 16-23, 2020.

CHARTIER, Roger. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris: Seuil, 1990.

COHEN Evelyne; FLÉCHET, Anaïs; GOETSCHER, Pascale; MARTIN, Laurent; ORY, Pascal (org.). *Cultural History in France Local Debates, Global Perspectives*. Londres: Routledge, 2020.

COMPAGNON Olivier; MOINE Caroline. Introduction: Pour une histoire globale du 11 septembre 1973. *Monde(s)*, Aubervilliers, v. 2, n. 8, p. 9-26, 2015. DOI 10.3917/mond1.152.0009.

CÓRDOVA, Flavia; GARCÍA-HUIDOBRO, Almendra; MONTECINOS, Vicente. *Quimantú y la colección Nosotros los chilenos*. Santiago: Tiempo Robado editoras, Santiago, 2023.

DEL VALLE-DÁVILA, Ignacio. *Cámaras en trance: el Nuevo Cine Latinoamericano*,



un proyecto cinematográfico subcontinental. Santiago: Cuarto Propio, 2014.

DEL VALLE-DÁVILA, Ignacio. *Le Nouveau cinéma latino-américain (1960-1974)*. Rennes: PUR, 2015.

FERMANDOIS, Joaquín, *Chile y el mundo, 1970-1973: la política exterior del gobierno de la Unidad Popular y el sistema internacional*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 1985.

GAUDICHAUD, Franck. *Chile 1970-1973. Mil días que estremecieron al mundo: Poder popular, cordones industriales y socialismo durante el gobierno de Salvador Allende*. Santiago: LOM Ediciones, 2016.

HARMER, Tanya, *Allende's Chile and the Inter-American Cold War*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

HARMER, Tanya; RIQUELME SEGOVIA Alfredo (org.). *Chile y la Guerra Fria global*. Santiago de Chile: RIL Editores, 2014.

HASLAM, Jonathan *The Nixon Administration and the Death of Allende's Chile: A Case of Assisted Suicide*. New York: Verso, 2005.

KORNBLUH, Peter. *The Pinochet File: A Declassified Dossier on Atrocity and Accountability*. New York: The New York Press, 2003.

MOINE, Caroline. *Votre combat est le nôtre: Les mouvements de solidarité internationale avec le Chili dans l'Europe de la Guerre froide*. *Monde(s)*, Aubervilliers, v. 8, n. 2, p. 83-104, 2015. Disponible em: <https://doi.org/10.3917/mond1.152.0083>. Acesso em: 5 fev. 2024.

MOLINA, Isabel. Las prácticas editoriales en Quimantú. In: MOLINA, Isabel; FACUSE, Marisol; YAÑEZ, Isabel. *Quimantú. Prácticas, política y memoria*. Santiago: Grafito Ediciones, 2018. p. 19-88.

MORRA, Marco; PALIERAKI, Eugenia; PEDEMONTE, Rafael. La Unidad Popular chilena (1970-1973): balance historiográfico y nuevas perspectivas trasnacionales. *Historia Crítica*, Bogotá, v. 90, p. 3-28, 2023.

MULARSKI, Jedrek, Mr. Simpático: Dean Reed, Pop Culture, and the Cold War in Chile. *Music & Politics*, Michigan, v. 8, n. 1, p. 1-15, 2014. DOI: <https://doi.org/10.3998/mp.9460447.0008.102>. Acesso em: 30 jan. 2024.

ORY, Pascal. *L'histoire culturelle*. París: PUF, 2004.



PALADINO, Luiza Mader. Museu da Solidariedade: a contribuição de Mário Pedrosa no exílio chileno. *Ars*, São Paulo, v. 18, n. 40, p. 66-124, set./dez. 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.11606/issn.2178-0447.ars.2020.176140>. Acceso el: 3 fev. 2024.

PEDEMONTE, Rafael. *Guerra por las ideas en América Latina 1959-1973: Presencia soviética en Cuba y Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2020.

PROGRAMA básico de gobierno de la Unidad Popular: candidatura presidencial de Salvador Allende. *Anales de la Universidad De Chile*, Chile, n. 18, p. 372-420, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5354/0717-8883.2020.60836>. Acceso em: 30 jan. 2024.

PURCELL, Fernando. *¡De película! Hollywood y su impacto en Chile (1910-1950)*. Santiago: Taurus, 2012.

RINKE, Stefan. *Encuentros con el Yanqui Norteamericanización y cambio sociocultural en Chile, 1898-1990*. Santiago: Dibam, 2013.

RIVERA, Carla. Diálogos y reflexiones sobre las comunicaciones en la Unidad Popular. Chile, 1970-1973. *Historia y Comunicación Social*, Madrid, v. 20, n. 2, p. 345-367, 2015.

RODRÍGUEZ AEDO, Javier. El folklore como agente político: la Nueva Canción Chilena y la diplomacia musical (1970-1973). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [s. l.], 2017. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.70611>. Acceso en: 5 de fev. 2024.

SALGADO MUÑOZ, Alfonso. La revolución del sonido, Salvador Allende, la Unidad Popular y la adquisición y gestión de las radios Portales, Corporación y Magallanes. *Cuadernos de Historia*, Chile, n. 56, p. 171-197, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.5354/0719-1243.2022.67231>. Acceso en: 5 fev. 2024.

SANTA CRUZ, Eduardo. Derrotero histórico, tendencias y perspectivas de la televisión chilena. *Comunicación y Medios*, Chile, n. 35, p. 8-21, 2017. Disponible en: <https://comunicacionymedios.uchile.cl/index.php/RCM/article/view/45906>. Acceso en: 5 fev. 2024.

SCHMIEDECKE, Natália Ayo. *Chilean New Song and the Question of Culture in the Allende Government: Voices for a Revolution*. Lanham: Lexington Books, 2022.



SUZARTE, Manuel. *From Burning a Flag to Carrying One. United States Cultural Diplomacy and Chilean university students during the Cold War (1956-1973)*. 2023. Tesis (Doctorado en Historia) - Universidad Sorbonne Nouvelle, Paris, 2023.

Notas

¹Doctor en Cine por la Université Toulouse 2 – Jean Jaurès. Profesor del Programa de Posgrado en Multimedios de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). ORCID: 0000-0002-8174-0582.

²Profesor de historia contemporánea en la Universidad Sorbonne Nouvelle (Institut de Hautes Etudes de l'Amérique latine), miembro del Centre de Recherche et de Documentation des Amériques (CREDA UMR 7227) y del Institut Universitaire de France. ORCID: 0000-0002-2660-3665.

³Doctora en Historia Social por la Universidad de Sao Paulo. Profesora de Historia de América y del Programa de Posgrado en Historia Social en la Universidad Estadual de Londrina (UEL). ORCID: 0000-0003-1447-1527.

María de la Luz Uribe y Charo Cofré: hacia una estética del disenso en la poesía chilena para la infancia durante los años setenta¹

María de la Luz Uribe and Charo Cofré: towards an aesthetics of dissent in children's chilean poetry during the seventies

María de la Luz Uribe e Charo Cofré: por uma estética do dissenso na poesia para a infância chilena dos anos 1970

Carola Vesely Avaria²

Andrea Jeftanovic Avdaloff³



Carola Vesely Avaria / Andrea Jęftanovic Avdaloff
María de la Luz Uribe y Charo Cofré: hacia una
estética del disenso en la poesía chilena para la
infancia durante los años setenta

Dossiê

Resumen: El presente trabajo se desarrolla en el campo de los estudios literarios, tomando como objeto de estudio la producción poética destinada a niños y niñas en Chile durante los años setenta, a fin de indagar en las posibilidades del lenguaje poético para tomar posición frente a sus contextos de producción y circulación. Para estos efectos, se profundiza en la obra de las creadoras chilenas María de la Luz Uribe y Charo Cofré, quienes desarrollaron durante el periodo un trabajo coral desde la poesía, la música y la visualidad (esto último gracias a la relevante participación del ilustrador Fernando Krahn), el que se materializa en la publicación del disco *Tolín, tolín, tolán* (1972). Considerado un hito sin precedentes en la historia de la música infantil chilena, esta producción hoy se actualiza gracias al trabajo de rescate patrimonial realizado por el sello chileno Monophone y su reciente reedición del álbum (2022) para conmemorar los cincuenta años desde su publicación. Así pues, a partir de la lectura crítica de algunos poemas cantados de la obra, este trabajo merodea en los entresijos de la memoria traumática y revisa las trayectorias de la creación poética destinada a niños y niñas durante el periodo dictatorial chileno, marcadas por la articulación de imaginarios transformadores sobre la infancia y la reivindicación de su carácter político a partir de estéticas del disenso que combinan lo fantástico, lo subversivo y lo neosubversivo, estableciendo un significativo diálogo con las nuevas generaciones. **Palabras clave:** poesía infantil; estéticas del disenso; dictadura chilena; memoria; fantasía.

Abstract: This study is situated within the realm of literary studies, specifically examining the poetic works created for children in Chile during the 1970s. The primary objective is to explore the potentialities of poetic language in actively positioning itself within the specific contexts of its production and circulation. For this purpose, we delve into the work of



Chilean creators María de la Luz Uribe and Charo Cofré, who collaborated during this period through poetry, music, and visual art (the latter, thanks to the significant contribution of illustrator Fernando Krahn), which materialized in the publication of the album "Tolín, tolín, tolán" (1972). Considered an unprecedented milestone in the history of Chilean children's music, this production has been recently revisited through the heritage preservation efforts of the Chilean label Monophone, which reissued the album in 2022 to commemorate its fifty years since publication. Therefore, through a critical analysis of selected sung poems from the work, this study delves into the intricacies of traumatic memory and reviews the trajectories of poetic creation for children during the Chilean dictatorship period, characterized by the articulation of transformative imaginaries about childhood and the assertion of its political nature through aesthetics of dissent that combine the fantastic, the subversive, and the neo-subversive, establishing a significant dialogue with new generations. **Keywords:** children poetry; aesthetics of dissent; chilean dictatorship; memory; fantasy.

Carola Vesely Avaria / Andrea Jęftanovic Avdaloff
María de la Luz Uribe y Charo Cofré: hacia una
estética del disenso en la poesía chilena para la
infancia durante los años setenta



Los regímenes dictatoriales que marcan la historia latinoamericana reciente han llevado a problematizar una serie de concepciones sobre arte, subjetividad y memoria, en línea con los antecedentes establecidos por la experiencia del Holocausto, transformado en un *tropos universal del horror* (Huysen, 2002) que vemos reiterarse en la Latinoamérica de los años setenta y ochenta y 80. Estos procesos históricos recalcan el imperativo de rescatar los discursos de la memoria, incorporando la multiplicidad de voces que componen el tejido social y apuntando a la elaboración del trauma. En tal contexto se enmarca la presente investigación, que asume como objeto de estudio un corpus de voces tejidas por fuera de los discursos de la Historia oficial de Chile, orientadas a un grupo tradicionalmente invisibilizado y marginado de los procesos sociales, como son las infancias (Castillo; González, 2015; Duarte, 2012; Gaitán, 2006).

En concreto, este trabajo aborda un corpus de poesía infantil cuya circulación se enmarca en los primeros años de la dictadura chilena (1973-1990), en tanto su producción se desarrolla durante el periodo inmediatamente previo al golpe de Estado perpetrado en 1973 por el general Augusto Pinochet contra el presidente Salvador Allende, hito que da inicio a diecisiete años de dictadura. Este proceso histórico está signado por un régimen autoritario que ejerció la violación sistemática de los Derechos Humanos en contra de la ciudadanía, por medio de desapariciones forzadas, tortura, exilio y censura, a partir de principios emanados de la extrema derecha y la imposición de doctrinas económicas neoliberales. Como resultado de ello, los informes de Derechos Humanos, entre los que destaca el trabajo de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, arrojan cifras cercanas a las 30 mil víctimas de prisión política y tortura, casi tres mil ejecutados y más de mil detenidos desaparecidos. Junto con ello, más de 200 mil personas fueron exiliadas del país junto con sus familias, lo cual instala a este momento histórico como el proceso migratorio más masivo en la historia de Chile (Chile, 1991).

Reconocida como una de las más sanguinarias de Latinoamérica, la dictadura de Pinochet sigue siendo una herida abierta en el país, lo cual tiene su correlato en una importante producción de literatura infantil y juvenil actual planteada desde las posmemorias (Hirsch, 2015), así como en la reedición de producciones culturales para la infancia que se posicionan como hitos claves de aquella época y que hoy vuelven a salir a la luz para dialogar con las nuevas generaciones. Entre ellas destacamos la reedición en 2022 de la Colección Cuncuna (Ed. USACH), por medio de la cual la mítica Editorial Quimantú materializó su compromiso con la literatura para las infancias durante el gobierno de Salvador



Allende (1970-1973). Asimismo, se acaba de reeditar el disco *Tolín, tolín, tolán* (2022), al cumplirse cincuenta años desde su publicación original. Este álbum se constituye, precisamente, como el objeto de estudio del presente trabajo, que se propone como un gesto necesario para el rescate de la memoria en un contexto como el actual, en el que se conmemoran los cincuenta años de acaecido el golpe militar en Chile.

Este estudio se propone indagar en las repercusiones de este debate en la literatura producida para niños, adolescentes y jóvenes. “Hay siempre una política del arte”, propone María Teresa Andruetto (2018, p. 24) en consonancia con el amplio espectro de teóricos que han reflexionado sobre la relación arte-política, y a partir de ello formula una pregunta imprescindible: “¿hay reflexión sobre la política del arte en el campo de la literatura infantil?” (Andruetto, 2018, p. 24) El presente artículo pretende aportar a las reflexiones surgidas de esta pregunta, yendo un paso más allá de la idea de *tematización de la política* (como podría ser una literatura *sobre* guerra, *sobre* migraciones o *sobre* dictadura) y plegándonos a las propuestas de autores como Benjamin (1989), De Man (1998) o Rancière (2010), entre otros que piensan la política del arte incorporando como eje la dimensión estética del problema y tensionando las nociones de consenso para invitar al disenso. Siguiendo a Rancière (2010, p. 51),

[...] disenso significa una organización de lo sensible en la que no hay ni realidad oculta bajo las apariencias ni régimen único de presentación y de interpretación de lo dado que imponga a todos su evidencia [...]. Reconfigurar el paisaje de lo perceptible y de lo pensable es modificar el territorio de lo posible en todos los niveles: las jerarquías de poder/dominación, el predominio de la razón sobre la sensibilidad, la imposición de la forma por sobre la materia y la distribución de las capacidades e incapacidades.

Esta *reconfiguración de lo sensible*, esta transformación de los órdenes establecidos, daría origen a la experiencia emancipatoria de un receptor que se ve desafiado a articular sentidos inusitados y múltiples en lugar de consumir pasivamente certezas conceptuales. Para María Teresa Andruetto, quien toma de Rancière la noción de disenso, el giro político del arte tiene que ver con la ruptura estética, que hace a los receptores copartícipes del mundo creado, invitando a ver lo que era invisible desde ojos cotidianos, a poner en relación elementos que no lo estaban o, parafraseando a Shklovski (1917),



a *desautomatizar la percepción*. En esta línea, más que el realismo o el arte mimético, propone Andruetto que la ficción sería el campo en que se juega el disenso, la rearticulación de los órdenes naturalizados, la emancipación:

Arte y política se sostienen así uno a la otra como formas de disenso, independientemente de los anhelos que podamos tener los escritores o los ilustradores de servir a tal o cual causa, así el efecto de un libro reside más en la interpretación sensible que instituye que en el contenido y lo que llamaríamos política del arte consiste más que nada en hacer ver aquello que no era visto, en hacer ver de otra manera aquello que era visto demasiado fácilmente, en poner en relación aquello que no lo estaba con el objetivo de producir rupturas en el tejido de las percepciones. Ese es el trabajo de la ficción, no la creación de un mundo imaginario opuesto al mundo real, tampoco la copia del mundo real, sino un trabajo que produce disenso, que socava lo real, lo fractura, lo multiplica de un modo polémico (Andruetto, 2018, p. 26).

Más adelante se revisará la noción de fantasía como concepto portador de este cometido que Andruetto entiende desde la ficción, en tanto revisaremos las nociones de subversión y neosubversión, de Alison Lurie (1989) y Laura Guerrero Guadarrama (2016), respectivamente, como modos de disenso. Por lo pronto, retomamos la pregunta esbozada anteriormente en torno a la existencia o no de reflexión política en el campo de la literatura infantil y juvenil (en adelante LIJ), tomando como referencia el periodo histórico que nos convoca en este trabajo.

Antecedentes y actualidad del debate

Es necesario en este punto dar cuenta del florecimiento que experimentó en Chile la producción y crítica de LIJ en torno a la memoria histórica de la dictadura a partir de 2013, año en que se conmemoraban los 40 años del golpe de Estado. Previo a ello, el tema permaneció invisibilizado por décadas, tal como constata la “Carta abierta a la comunidad LIJ chilena”. Difundida profusamente en redes sociales en septiembre de 2013 bajo la firma de numerosos creadores, académicos y editores vinculados a este campo, la misiva hace un llamado de atención “sobre el silencio que estamos teniendo en este momento, sobre el absurdo lugar en el que nos estamos refugiando para no hablar del golpe”



Carola Vesely Avaria / Andrea Jeftanovic Avdaloff
María de la Luz Uribe y Charo Cofré: hacia una
estética del disenso en la poesía chilena para la
infancia durante los años setenta

(VV.AA, 2013 *apud* González, 2014, p. 32). Este panorama experimenta un giro significativo a partir de 2013 con la publicación de obras como *Niños* (2013), poemario de María José Ferrada, *Un diamante en el fondo de la tierra* (2014), libro álbum de Jairo Buitrago y Daniel Blanco Pantoja, novelas gráficas — género que cuenta a la fecha con un nutrido corpus sobre temas de memoria histórica— como *El golpe* (2014) de Nicolás Cruz y Quique Palomo o *Los años de Allende* de Carlos Reyes y Rodrigo Elgueta (2015), así como las novelas *La bicicleta mágica de Sergio Krumm* (2013) de Marcelo Guajardo y *Matilde* (2016) de Carola Martínez Arroyo, entre otros. La lista se sigue engrosando hoy en día, en que ya se conmemora medio siglo desde el golpe de Estado que origina el proceso dictatorial chileno, dando cuenta de importantes avances en materia de producción de LIJ sobre el tema desde el contexto postdictatorial. Lo anterior se condice con significativos aportes críticos en la materia, como los trabajos de Macarena García González (2017, 2021), Denise Ocampo (2021) y Bernardita Muñoz-Chereau (2018),

Estas referencias se instalan en el campo de las posmemorias, concepto acuñado por Marianne Hirsh (2015, p. 19) para designar “la relación de la ‘generación de después’ con el trauma personal, colectivo y cultural de la generación anterior, es decir, su relación con las experiencias que ‘recuerdan’ a través de los relatos, imágenes y comportamientos en medio de los que crecieron”. Así, aunque estos avances vienen a saldar progresivamente las mencionadas cuentas pendientes con la memoria traumática en Chile, resulta sintomática la ausencia casi total de estudios que se hagan cargo del tema desde los testigos de primera generación, es decir, que aborden la producción de literatura para la infancia durante el periodo dictatorial y predictatorial. Al respecto, cabe mencionar el trabajo realizado por Carola Vesely y Andrea Jeftanovic (2021) en torno a la poesía para la infancia producida en contexto de prisión política en la dictadura chilena, aunque fuera de ello el panorama sigue lleno de silencios.

Interpelado por esa ausencia e instalado en un contexto de especial significado histórico al conmemorarse el año recién pasado año los 50 años del golpe militar en Chile, el presente trabajo nace del interés por relevar algunas voces literarias destinadas a los niños y niñas de los años setenta y ochenta que se nutren de las posibilidades expresivas de la poesía (en su cruce con el lenguaje de la música) para dar cuenta de la experiencia traumática de sus contextos de producción y recepción, correspondientes al contexto dictatorial y a la Unidad Popular. De este modo, se pretende explorar la dimensión político-estética de



estas voces mediante un análisis crítico que propone la fantasía creadora como modo de disenso y subversión de los órdenes establecidos.

Con este propósito, se establece como objeto de estudio el trabajo de dos autoras chilenas que crearon durante los años setenta una obra poético musical que proponemos como referente de la creación para niños en el contexto esbozado: el disco *Tolín, tolín, tolán* (1972). Compuesto por versos de la poeta María de la Luz Uribe (1936-1995) musicalizados por la compositora e intérprete Charo Cofré (1941), esta obra marca un hito en la historia de Chile a causa del éxito sin precedentes que marcó su aparición y que determinó su anclaje definitivo en el acervo simbólico de las generaciones que vivieron su infancia durante los años 70 y 80 en el país. El disco, además, adquiere especial actualidad por estos días a raíz de su reciente reedición en 2022, en conmemoración de los 50 años de su publicación original. Esta reedición estuvo a cargo del sello chileno Monophone Records, como parte de su trabajo de rescate del patrimonio sonoro y musical chileno y se propone como réplica de la obra original, conservando su formato en vinilo y su trabajo gráfico tan característico, a cargo del ilustrador Fernando Krahn (1935-2010).

La reciente publicación del disco tiene como antecedente dos trabajos previos de rescate. Por un lado, el proyecto llevado a cabo por el programa televisivo chileno *Tikitiklip* (2005), que propone una reinención del disco original a partir de nuevas versiones de las canciones a cargo de músicos nacionales contemporáneos. Este trabajo, encabezado por Alejandra Egaña y Paz Puga, combina las canciones con animaciones que rescatan motivos de la artesanía local de Chile en sus diversos territorios, y ha permitido aproximar la obra de Uribe y Cofré a las generaciones actuales de niños chilenos. Junto con ello, se cuenta otra reedición del disco que tuvo lugar durante 1979 en Italia. Publicada en el contexto de exilio de ambas autoras producto de la dictadura militar (por ese entonces Cofré se encontraba en Italia y Uribe en Barcelona), esta nueva aparición confiere al disco nuevas significaciones, en su afán de interpelar a los niños y niñas chilenos también desterrados, tal como lo consigna Soledad Bianchi (1981, p. 210) “Ahora, desde el destierro, [las autoras] repiten la experiencia volviendo a dirigirse con las mismas canciones a la infancia chilena que vive hoy lejos de su país. Como Charo lo expresa, ella quisiera hacer recordar a estos niños un tiempo (y, a veces, un idioma) que han quedado lejos”.

Al constituirse como parte fundamental de los imaginarios simbólicos transmitidos no solo a quienes vivieron su infancia bajo el contexto de la



Carola Vesely Avaria / Andrea Jęftanovic Avdaloff
María de la Luz Uribe y Charo Cofré: hacia una
estética del disenso en la poesía chilena para la
infancia durante los años setenta

dictadura, sino también a los niños y niñas del exilio durante los años 80, así como a las infancias actuales por medio de los trabajos de rescate surgidos en los últimos años, el disco *Tolín, tolín, tolán* reclama la urgencia de desarrollar un trabajo investigativo en línea con la relevancia y actualidad que reviste. Los diez poemas cantados compilados en este álbum proponen interesantes trayectorias de la escritura poética destinada a los niños y niñas, todas ellas portadoras de concepciones de infancia que reivindican su carácter político. Este cometido se realiza, tal como se verá a lo largo de este trabajo, apelando a la fantasía, a la articulación de universos metafóricos que se posicionan ideológicamente frente a las tensiones sociales y políticas de su contexto de producción, así como al empleo de recursos estéticos que merodean en el ámbito del absurdo y la subversión de las jerarquías y órdenes convencionales.

Fantasía y subversiones: poemas cantados para niños despiertos

El disco *Tolín, tolín, tolán* fue publicado en Chile en 1972 bajo el sello IRT y se compone por diez canciones de María de la Luz Uribe y Charo Cofré. Su aparición marca un hito en la historia de la cultura chilena, al proponer una perspectiva renovadora en relación a los modos en que se interpela a las infancias, legitimando a sus receptores y receptoras como sujetos inteligentes, activos y merecedores de propuestas de alta calidad estética y crítica. Junto con ello, el carácter de hito de esta producción está dado por la inusitada repercusión que esta tuvo en la audiencia al momento de su aparición, en tiempos convulsionados a nivel global y local, con una densa cortina de hierro dividiendo el mundo y con la amenaza latente del quiebre de la democracia en Chile. Así lo constata Juan Pablo Bastidas, uno de los fundadores del sello Monophone Records, a cargo de la reciente reedición del disco en 2022:

Este disco en su momento fue un súper ventas. Nosotros conversamos con Charo Cofré hace muy poquito y ella nos comentaba que nunca se esperaron ese éxito de ventas. [...] El disco fue publicado en 1972, tuvo un impacto mediático muy grande, fue muy popular, marcó a toda una generación dentro de la cual me incluyo (Ritoque FM, 2022)⁴.

El disco está planteado como un trabajo coral en el que confluye el genio de grandes artistas chilenos de reconocida trayectoria al momento de su

publicación: Charo Cofré, María de la Luz Uribe y Fernando Krahn. Esta tríada imprime la forma definitiva a un producto cultural de rasgos multimodales, dado el cruce que establece entre diversos lenguajes expresivos como son la poesía, la música y la visualidad. Así, al diálogo entre la dimensión lírica y musical establecido por el trabajo de Uribe y Cofré, respectivamente, se suma el trabajo visual realizado por Fernando Krahn, quien logró enfatizar el carácter único de esta obra por medio de la creación de una significativa portada [Anexo. Fig. 1] y de diez tarjetones ilustrados que llevan impresas las letras de cada una de las canciones del álbum [Anexo. Fig. 2]. La ilustración de la carátula se propone como una llamativa puerta de entrada al mundo ficcional de la obra, a través de la presencia de un numeroso grupo de niños y niñas montados sobre el lomo de un enorme animal de fantasía que mira directo a los ojos del espectador, como invitándole a la aventura. El intenso colorido de la portada del disco contrasta con el blanco y negro de los diez grabados que componen el folleto con las letras de las canciones. Esta también es una invitación: a cantar, a imaginar e incluso a colorear mientras emprendemos viaje a bordo del animal extraordinario, todo lo cual confluye en una apuesta clara hacia el protagonismo infantil, por medio de recursos que reclaman la interacción y participación activa de los receptores dentro el mundo fantástico que se despliega ante sus ojos y oídos.

“Tolín, tolín, tolán”, “El rey de papel”, “El tonto Perico”, “Viaje a Concepción”, “Arrurú”, “El soldado Trifaldón”, “La señorita aseñorada”, “Los gorrioncitos”, “Barco en el puerto” y “Don Crispín” son los títulos que componen la obra en su conjunto. Todas ellas historias versificadas que merodean los territorios de la imaginación y el humor por medio de un uso lúdico e inteligente del lenguaje que abunda en juegos sonoros, imágenes disparatadas, personajes de fantasía y asociaciones que se articulan en múltiples direcciones. La contraportada del disco contiene el siguiente texto de presentación:

Este es un disco para niños y viene a llenar un vacío en nuestra canción folclórica y nuestra literatura infantil. Si los niños no cantan y no experimentan el sabor y color de la música nuestra, difícilmente podrán apreciarla más tarde. Las canciones de gran musicalidad están hechas con cariño. Mezclan la ternura con la fantasía y cada una es un cuento en que los hechos mínimos y cotidianos de la vida están transportados a un plano de aventura. Y esa es la realidad de los niños (Uribe; Cofré, 1972).

La idea de poner el acento en la construcción de imaginarios pasados por el



prisma de la fantasía constituye un aspecto clave de los estudios sobre memoria en su vínculo con la literatura y la infancia. En este sentido, nos proponemos avanzar en la ruta trazada por Rossana Nofal (2006) en sus reflexiones sobre infancia y violencia política en la LIJ, quien asume la ficción, y en concreto la fantasía, desde su potencialidad para referir el horror, ejerciendo a una transgresión de *lo real* que permitirá reelaborar las memorias desde la vereda de la creación literaria, lo que complejiza y expande su alcance en relación, por ejemplo, con el testimonio:

La experiencia del horror es intransferible a los chicos sin un discurso velado. La fantasía y su acción violentamente transgresiva introducen una diferencia crucial en la inscripción de las memorias testimoniales de la represión, muchas de las cuales apelan al regodeo en el desastre y en la sinrazón como tono narrativo. [...] Frente a la posibilidad de textualizar los escenarios de la tortura y la represión clandestina, propongo una apuesta a la ficción para pensar otro orden de cosas. (Nofal, 2006, p.127).

En su apuesta de apelar a formas no representativas para transmitir la experiencia traumática, Nofal (2006, p. 117) propone la elaboración de mundos otros que a su vez hagan confluir múltiples memorias, verdades, presencias y ausencias. Esta perspectiva sobre la fantasía se presenta asociada a un rechazo rotundo “a las definiciones hegemónicas de lo real o lo posible”, idea que se vincula estrechamente con el concepto de subversión en la LIJ desarrollado por Alison Lurie. Esta noción apunta a un tipo de literatura *desobediente* que ha estado siempre presente en la historia de la LIJ, desafiando convenciones, replanteando los órdenes imperantes y rompiendo cánones. Para la autora, “debemos considerar la literatura infantil desde una óptica más seria por la faceta subversiva que contiene: porque sus valores no son los tradicionalmente convencionales del mundo de los adultos.” (Lurie, 1989, p. 13) De este modo, las obras subversivas de la LIJ serían aquellas que invitan a *poner del revés* las construcciones valóricas del mundo adulto, tomando una distancia de sus construcciones sociales y proponiendo modos *otros* de mirar el mundo dado por medio de la fantasía:

Estos libros, y otros como ellos, recomendados e inclusive famosos, nos transportan a la ensoñación, nos llevan a la desobediencia, a contestar, a escaparnos de casa y a guardar nuestros sentimientos



más íntimos, ocultándolos a los mayores que no nos comprenden. Ponen del revés todos los valores de los adultos, burlándose de sus instituciones, como la familia y la escuela. En pocas palabras, podemos decir que son subversivos, al igual que las rimas, burlas y juegos que yo he aprendido en los patios de recreo (Lurie, 1989, p. 12).

En diálogo con estas nociones de subversión, Laura Guerrero Guadarrama (2016) retoma las propuestas de Lurie para dar un paso más al acuñar el concepto de neosubversiones en la LIJ contemporánea. Esta noción, anclada en los paradigmas de la posmodernidad, consistiría en “trastornar lo trastornado, [en] ir más allá del ejercicio desestabilizador y cuestionador, más allá de lo permitido en la modernidad” (Guerrero Guadarrama, 2016, p. 110). Para la autora, el

[...] aspecto subversivo en la postmodernidad ha sido resignificado, como lo han sido los cuentos de hadas; la subversión afecta a la misma subversión; es así como podemos hablar de una neosubversión que cuestiona también lo cuestionado, que no admite el *regreso a la normalidad* de los personajes rebeldes, que maneja valores no convencionales y una visión de mundo que se burla de los presupuestos comunes (Guerrero Guadarrama, 2008, p. 42).

En esta línea, Guerrero enfatiza la transformación de un paradigma en que los personajes *desobedientes* de la LIJ subversiva, en conflicto con la autoridad, irreverentes y pícaros, finalmente siempre volverán al *status quo*, abandonando el sueño y la fantasía para regresar a sus roles tradicionales. No ocurriría lo mismo en el contexto de las neosubversiones. Al respecto, la autora traza una serie de rasgos posmodernos en la LIJ, en el contexto de la sociedad postindustrial y la crisis de los metarrelatos, entre las que se cuentan la irrupción de la noción de otredad (donde a menudo se presenta el adulto como el *otro* desde una perspectiva infantil), la literatura antiautoritaria, el humor (especialmente el sinsentido), la ironía y la contradicción y la presencia de relatos metaficcionales. Del mismo modo, la autora destaca la tendencia a un regreso al pasado de forma resignificada, planteando que “se retoman estrategias, temáticas, formatos, temáticas anteriores, como los cuentos de hadas y leyendas; se crean, reconstruyen o se fijan en una búsqueda de la memoria histórica común” (Guerrero Guadarrama, 2008, p. 41), la interacción de diversos lenguajes, que

Carola Vesely Avaria / Andrea Jeftanovic Avdaloff
María de la Luz Uribe y Charo Cofré: hacia una
estética del disenso en la poesía chilena para la
infancia durante los años setenta



podemos entender desde la noción de multimodalidad, la intertextualidad, la interrelación entre realidad y ficción, siempre privilegiando la fantasía, la presencia de géneros literarios subvertidos, la polifonía textual, la presencia de estrategias lúdicas y subversivas para reposicionar el mundo de la infancia, la reivindicación de la imaginación y la fantasía en oposición al mundo adulto y un cuestionamiento de la jerarquía por medio del humor, lo carnavalesco y la ironía, entre otros recursos.

A la hora de revisar el corpus seleccionado para este trabajo, veremos cómo cobra presencia parte importante de los rasgos subversivos de Lurie y neosubversivos delineados por Guerrero.

María de la Luz Uribe y Charo Cofré: voces que salen del silencio

La poeta María de la Luz Uribe y la cantautora Charo Cofré desarrollaron una labor que se encuentra en plena proliferación a principios de los años 70 y que cambia de trayectoria producto del exilio de ambas a partir del golpe de Estado de 1973. Este proceso está marcado poderosamente por la publicación del disco *Tolín, tolín, tolán*, que cobra el carácter de hito en la carrera de ambas creadoras al instalarse como referente fundamental del cancionero que marcó las infancias de los años 70 y 80 en Chile.

María de la Luz Uribe destaca por una amplia trayectoria orientada a la creación literaria para niños (y una más desconocida dirigida al público adulto), que tiene sus orígenes con anterioridad al golpe de Estado y que continuó desarrollándose hasta el final de sus días. Poeta, ensayista, dramaturga y docente, parte importante de su obra para niños fue realizada en conjunto con Fernando Krahn, compañero de vida de Uribe que cuenta a su vez con una destacada carrera en el campo de la ilustración y la LIJ. Esta dupla creativa tiene a su haber una prolífica producción que supera la treintena de publicaciones, entre las cuales destaca *Cuenta que te cuento* (1979), que reproduce en formato escrito parte de los poemas cantados de *Tolín, tolín, tolán* y que fue reeditada en 2010 como el primer libro de la editorial Libros de la Mora Encantada (Candeleda, España). Dentro de la extensa obra de la poeta chilena destaca, a su vez, *Doña Piñones* (1973), publicada por la colección Cuncuna de Editorial Quimantú, sello editorial de la Unidad Popular que instala el compromiso entre el gobierno de Salvador Allende y la democratización de la cultura. La colección Cuncuna marca un antes y un después en la historia de la LIJ chilena, al impulsar la publicación de propuestas literarias renovadoras, de bajo costo



y de alta calidad dirigidas al público infantil, como esta obra de Uribe, en un proyecto que fue interrumpido abruptamente por el golpe de Estado de Augusto Pinochet. En este contexto, es necesario mencionar y celebrar la reciente reedición en 2022 de cinco títulos de Cuncuna, que vienen a romper un silencio de medio siglo gracias al trabajo editorial e investigativo de Claudio Aguilera e Isabel Molina, en conmemoración de los 50 años desde la primera publicación de esta colección.

En cuanto a Fernando Krahn, conocidas son sus colaboraciones durante la década del sesenta en medios estadounidenses como *The New Yorker* y *The Reporter* (entre otros), así como en la chilena *Revista Ercilla* en años posteriores. Tras el golpe de Estado en Chile parte al exilio y se radica definitivamente en Barcelona, desde donde continuaría publicando en diversos medios europeos, entre los cuales destaca su labor como colaborador permanente en el periódico español *La Vanguardia*. Dentro de la extensa obra que Uribe y Krahn destinaron a las infancias destaca el poemario ilustrado *Cuenta que te cuento* (1979), parte de cuyos textos e ilustraciones ya formaban parte del álbum *Tolín, tolín, tolán*, así como *Cosas y Cositas* (1987) y *El viaje* (1995), entre muchas otras.

Por su parte, María Rosario Cofré constituye una figura reconocida como referente del canto *con sentido*, aquel camino trazado por Víctor Jara que se despliega de manera floreciente durante la Unidad Popular y que consistiría en una

[...] toma [de] conciencia de las posibilidades que involucra hacer música, lo cual, mezclado con un compromiso social y una militancia política, es un canto con sentido, con dirección; su labor no es comercial sino social, tiene algo que decir y por lo que cantar. La experiencia de la Unidad Popular demuestra que la música une y consolida lazos dentro de una sociedad, en esos años la experiencia estética de la música se hizo colectiva y sus letras son la voz para muchos (Carrasco, 2022, p. 504).

Como compositora e intérprete representante de la Nueva Canción Chilena, movimiento musical a través del cual “se intenta establecer un vínculo entre música y política, abordar el tema de la militancia en los años sesenta y setenta, las discusiones artísticas junto a la concepción de cultura y el rol que esta juega en el contexto mundial” (Carrasco, 2022, p. 492), la obra creativa de Cofré se enriquece a partir de un trabajo de recuperación de fuentes orales y



musicales del patrimonio cultural chileno iniciado en los años 60, en una labor transversalmente comprendida como continuadora de la forjada por Violeta Parra.

A partir de la publicación de su primer álbum de estudio, titulado *Charo Cofré* y lanzado en 1971 bajo el sello discográfico Peña de los Parra (a cargo de los hijos de Violeta Parra, Isabel y Ángel), Cofré desarrolla una nutrida obra musical destinada tanto al público adulto como al infantil, la que hoy forma parte clave de la memoria colectiva del país. Uno de sus trabajos más reconocidos para las infancias es, precisamente, *Tolín, tolín, tolán*.

A causa del golpe militar, Cofré se exilia en Italia junto a su marido Hugo Arévalo, folclorista y realizador audiovisual con quien forja además una prolífica pareja creativa que se materializa en varias obras, entre las que se destaca la publicación del álbum *Solo digo compañeros* (1975). En Italia la autora continúa desarrollando una obra ahora marcada por las nuevas circunstancias políticas y biográficas, lo que acentuará su aproximación a las raíces a partir de la experiencia del destierro. Tras varios discos dirigidos al público adulto, en 1985 publica *¿En dónde tejemos la ronda?* con poemas musicalizados de Gabriela Mistral.

Subversiones y juego sonoro

Para efectos de este trabajo tomamos como base un poema cantado perteneciente al disco *Tolín, tolín, tolán*, cuya lectura se complementará con otras piezas del mismo álbum. Titulado “El soldado Trifaldón”, este poema cobra especial sentido atendiendo a sus contextos de producción y recepción, al proponer un relato en verso protagonizado por un militar. Las construcciones simbólicas que impregnan los discursos críticos de la segunda mitad del siglo XX en el mundo están marcadas por un rechazo generalizado a todo imaginario bélico, en respuesta a las agitadas circunstancias sociopolíticas gatilladas por la guerra de Vietnam, la persistencia de la Guerra Fría y las dictaduras latinoamericanas.

Ante este escenario, resulta apropiado interrogarse sobre la presencia del soldado Trifaldón como protagonista de este poema homónimo que versifica las aventuras de un ejército muy particular en su enfrentamiento, armas en mano, con el batallón enemigo. Introducida por un redoble de tambores que reproduce el espíritu heroico de una marcha militar, el compás binario de la composición marca una cadencia que se corresponde con la versificación del



poema, planteado en un metro clásico. En este caso, todos los versos rimados finalizan con el mismo sufijo, incorporando así la aliteración del sonido -ón para marcar un ritmo constante y repetitivo a partir de signos magnificados que subrayan el carácter hiperbólico de la épica militar. Esto se ve reforzado por la incorporación del recurso onomatopéyico presente en el verso “porom pom pom / el soldado Trifaldón”, que se alitera al final de cada estrofa, evidenciando a su vez el carácter lúdico de una composición que invita al juego como elemento primordial.

El uso de onomatopeyas, interjecciones y otros recursos sonoros tiene una presencia crucial en la totalidad de la obra de Uribe y Cofré. El propio título del álbum (*Tolín, tolín, tolán*), que corresponde al primer poema del conjunto, da cuenta de ello. Esta pieza versifica la historia de una pequeña niña que se va de paseo y decide quitarse los zapatos para transitar descalza, momento en el cual los zapatos cobran vida y comienzan a caminar, para luego correr escapando de la niña que intenta atraparlos, sin éxito. El poema “Tolín, tolín, tolán” está lleno de sonoros neologismos que se van aliterando en cada verso, como se puede ver a continuación: “Una niñita chiquitita tolita molita / salió de paseo un día tolín tolín tolán. / Se saca los zapatitos tolitos molitos / y va con los pies desnudos tolín tolín tolán”. En lo sucesivo, se repetirá este mismo recurso al final de cada verso (“tolito molito” y “tolín tolín tolán”), dando forma a un texto lúdico que invierte las jerarquías, por cuanto “los zapatos se sublevan frente a su dueña” (Bianchi, 1981, p. 210), frustrando así las expectativas de un paseo que finalmente es experimentado por ellos y no por la protagonista. En línea con esta subversión, el texto utiliza el recurso de la jitanjáfora, elemento identificado por Guerrero Guadarrama como parte de los atributos neosubversivos de la LIJ, articulada a partir de vocablos carentes de sentido aparente aunque de alto valor estético y poder evocador en base a su sonoridad.

Tomando como referencia los trabajos de Alfonso Reyes en torno a la jitanjáfora, Guerrero Guadarrama subraya la presencia del absurdo como influencia clave en esta forma poética y enfatiza el carácter emancipatorio de esta forma poética en el campo de la LIJ tradicional y contemporánea, atendiendo a “su rebeldía implícita, la crítica al mundo adulto, patriarcal, burgués y bélico que conduce a la duda, al cuestionamiento de los valores sociales y artísticos” (Guerrero Guadarrama, 2016, p. 66). Mediante el uso de este recurso, pues, el poema cantado “Tolín, tolín, tolán” otorga a la dimensión sonora del lenguaje poético un valor significativo proponiéndose, de este modo, como muestra del carácter subversivo de la obra de Uribe y Cofré.



Carola Vesely Avaria / Andrea Jeftanovic Avdaloff
María de la Luz Uribe y Charo Coifré: hacia una
estética del disenso en la poesía chilena para la
infancia durante los años setenta

Algo similar ocurre en el poema “Don Crispín”, elaborado a partir de juegos sonoros que articulan la narración de las aventuras del personaje homónimo: “Don Crispín es bailarín / cantarín y saltarín / flaco como un tallarín / y usa un pelu peluquín”. La aliteración del sonido “ín” en prácticamente todas las palabras que componen el poema imprime un carácter lúdico, al tiempo que remite a un universo poético de lo leve y diminuto, en contraste la grandilocuencia de Trifaldón. Asistimos en esta canción a un universo chispeante que se encuentra atiborrado de imágenes de alto alcance poético. Don Crispín abre su maletín y extrae de él, cual sombrero de mago, un calcetín, aserrín y un peluquín, materiales con los cuales el personaje construye un *muñequín* que luego cobrará vida, para transformarse en el mágico compañero de juegos de Crispín en su paseo por “la plaza del Pin pin”. La canción abunda en recursos onomatopéyicos, como los del violín que hace *rin tin tin* mientras el personaje y su muñeco suben y bajan en el balancín, en tanto se articula una serie de elementos fantásticos, que tienen su remate en el vuelo que emprenden los personajes asidos a un volantín.

Una espada de chocolate: las posibilidades de la fantasía

“El soldado Trifaldón / vive dentro de un melón / las pepitas amarillas / forman firme el batallón”. Así se nos presenta al protagonista de “El soldado Trifaldón”, cuyas huestes se enfrentarán a un “ejército de hormigas / en correcta formación”. Esta introducción llama a la reflexión sobre la presencia de dos elementos poderosamente cargados de significado en el contexto de producción de la obra: para caracterizar a los bandos enemigos de esta historia se escogen el color amarillo (de las pepitas de Trifaldón) y las hormigas (que componen el ejército antagonista). Al respecto, resulta pertinente atender a la connotación tradicionalmente asociada al color amarillo en el campo del debate político en Chile:

El origen del amarillismo está vinculado a las luchas sindicales. El ‘amarillo’ era aquel que se desmarcaba de sus compañeros y, por ejemplo, se oponía a la huelga acordada por el sindicato; ser amarillo es ser apatronado. Se emparenta con la traición, con la deslealtad de clase. [...] Por ello, desde “lo rojo” se trata de ‘amarillos’ a los que no adhieren a la causa o son desertores de ella. (Montealegre, 2022).



En el poema comentado, pues, el ejército de Trifaldón tiene como atributo el color amarillo de sus huestes que, leídas desde las acepciones discursivas de los años 70 chilenos, se representarían de manera crítica como parte de los grupos ideológicos contrarios a la Unidad Popular liderada por Salvador Allende. En contraposición a ello, el bando enemigo está representado por un *ejército de hormigas*, insectos sociales reconocidos por su sorprendente capacidad de articularse en comunidades altamente organizadas y jerarquizadas. En este sentido, la figura de las hormigas adquiere gran carga semántica en el contexto de producción de la obra, como metáfora de los grupos obreros que lideraban los procesos de transformación social encabezados por Salvador Allende. “¿De qué le sirve al humano / detenerse en las estrellas / cuando vemos que de pobres / está sembrada la tierra? // Declaro con humildad: / yo soy la hormiga vecina / que contemplaba las rosas / separando las espinas” (Parra, 1972), reza una canción que la cantautora Isabel Parra, hija de Violeta, publicó como sencillo el mismo año en que vio la luz *Tolín, tolín, tolán*, esbozando de manera clara la vinculación cultural entre las hormigas y las clases populares con sus demandas de justicia social.

Esta disparatada historia en verso insiste en la dislocación, contradicciones e inversiones de sentido al instalar al soldado Trifaldón como líder de un ejército que se representa armado con una espada y una escopeta muy particulares: “Su espada es de chocolate / su escopeta es de turrón / de caluga es el sombrero / del soldado Trifaldón”. Pese a la *dulzura* que reviste esta configuración poética del personaje, resulta provocador el giro que se produce cuando tal *dulzor* se transforma en detonante del conflicto central de la historia, dando cuenta otra vez de las subversiones del sentido. De este modo, el *ejército de hormigas* intercepta súbitamente a las tropas de Trifaldón, encabezado por “un capitán gruñón” que se dirige a su par enemigo: “Deme todo lo que sea / dulce, agridulce o dulzón’, / dice la hormiga furiosa / al soldado Trifaldón.” La ira de la hormiga se expresa mediante el descabellado gesto de exigir el enemigo la entrega de todas sus posesiones dulces, en el marco de un universo disparatado que permite considerar esta ocurrencia como algo plenamente normal. Algo similar ocurre cuando “Trifaldón mira su espada / su escopeta, el batallón” y solo entonces repara en que “todo es dulce lo que lleva”, por lo que emplaza al capitán enemigo -con la grandilocuencia acostumbrada-, enrostrándole que se encuentra ante “el gran regimiento / del soldado Trifaldón”. Así, le ordena que se detenga “pero el capitán hormiga / sin más le da un coscorrón / y cae de espalda al suelo / el soldado Trifaldón.”



Carola Vesely Avaria / Andrea Jęftanovic Avdaloff
María de la Luz Uribe y Charo Cofré: hacia una
estética del disenso en la poesía chilena para la
infancia durante los años setenta

La imposición de la fuerza y la conducta irreflexiva de la hormiga capitana contrasta con el temple de Trifaldón, que ha optado por el diálogo a la vez que maneja códigos de honor inconcebibles para el enemigo. Sin embargo, resulta interesante la evolución que experimenta el personaje a continuación pues, tras caer al suelo derrotado, al instante se levanta en un gesto heroico, desenvainando su espada y provocando “[...] un gran chichón / a la hormiga capitana”. Tamaña gesta en respuesta a la violencia de la hormiga provoca carcajadas en las pepitas del soldado Trifaldón, cuya figura se engrandece a partir de la atmósfera épica que logran configurar los versos y de la utilización de expresiones como el epíteto “valiente como un león”.

Los cambios de trayectoria en la conducta de Trifaldón no se detienen ahí. Alejado de toda configuración arquetípica, luego de plantearse como un líder democrático que se ve *obligado* a usar la fuerza como gesto defensivo, los versos siguientes dan luces sobre un atributo que añadirá complejidad al poema. Las pepitas ríen a carcajadas celebrando la estocada de su líder, “pero Trifaldón las calla / viendo que un gran lagrimón / está llorando la hormiga. / Y el soldado Trifaldón / se acerca, toma a la hormiga / y luego le pide perdón”. Este inesperado gesto subvierte las lógicas de una historia planteada desde el hasta las últimas consecuencias por defender sus intereses, al tiempo que adquiere interesantes significaciones a la luz de su contexto de producción.

Tanto durante el gobierno de Allende como en años previos, los grupos de izquierda chilenos se habían puesto como uno de sus objetivos estratégicos conseguir el apoyo de sectores de las FF.AA para concretar el proyecto revolucionario, acompañadas por un discurso legitimador del carácter democrático y constitucionalista de las FF.AA chilenas. En tal contexto, el soldado que pide perdón en el poema cantado de Uribe y Cofré adquiere especial sentido al leerse a la luz del convulsionado contexto sociopolítico del Chile predictatorial, apuntando a un discurso de paz y alianza entre los grupos militares y civiles. Algo similar es posible de vislumbrar en otra de las canciones del álbum, titulada “El rey de papel”. “Una tarde de paseo me tropecé con un rey / magnífico y elegante / pero todo de papel”, escribe María de la Luz Uribe para dar la bienvenida a una historia en verso que se articula a partir de los imaginarios clásicos de los cuentos de hadas, estableciendo así conexiones con una de las estrategias subversivas apuntadas por Guerrero, en relación a la recuperación de la memoria, en este caso a partir de una relectura de la tradición de los cuentos de hadas.

En esta canción tenemos como protagonista a una niña que, en línea con



Carola Vesely Avaria / Andrea Jeftanovic Avdaloff
María de la Luz Uribe y Charo Coifré: hacia una
estética del disenso en la poesía chilena para la
infancia durante los años setenta

las claves de la fantasía, *tropieza* en su camino con un rey que le regalará su corona y la llevará, a lomo de una jirafa, a recorrer su majestuoso reino. La particularidad del relato está dada por la fragilidad de esta atmósfera mágica, donde todos los objetos y personajes que la componen son de papel. Al llegar al palacio, “lleno de torres, campanas y princesas papel”, la niña se alarma al ver a las diez hijas de este rey “tirando un largo cordel” para cerrar todas las puertas y ventanas. Entonces la protagonista se dirige al rey, quien la alerta sobre la terrible amenaza que asola al reino: “¿Por qué tanto cerrar puertas? Le pregunté a mi buen rey. / Ay hija mía, me dijo, somos todos de papel. / Si alguien quiere nos arruga, nos pueden hasta romper / o tirarnos o quemarnos porque somos de papel”.

Si nos situamos en el contexto de producción del poema, sorprende la delicadeza y precisión con que la metáfora del papel indica la fragilidad de un *reino* —de un país— que meses más tarde se transformaría en cenizas producto del bombardeo al Palacio de La Moneda. Junto con ello, resulta revelador el giro que adopta la historia hacia el final, pues la niña, la única presencia que no es de papel en este universo precario, toma la iniciativa y decide defender el reino echando mano a una idea tan disparatada como poética: “Entonces deme, le dije, deme rápido un pincel. / Tal vez yo pueda salvar a este reino de papel. [...] el rey me dio su espalda y escribí un gran cartel: / “Prohibido no se rompa porque todo es de papel”.” Este gesto permite identificar la asunción de un rol protagónico y agencial de la niña en medio de la crisis que asola a su entorno, dando cuenta de una evidente subversión de los órdenes establecidos, al apostar por el protagonismo infantil y reivindicar la condición de sujetos históricos de los niños y niñas en los procesos sociales (Castillo; González, 2015; Gaitán, 2006).

Subversiones y neosubversiones: acerca de los finales felices

Tanto “El soldado Trifaldón” como “El rey de papel” abundan en elementos que dan cuenta de su faceta subversiva en relación con los imaginarios que articulan. Metáforas disparatadas, inversiones de sentidos y jerarquías, así como numerosas alusiones metafóricas a los discursos políticos de la época llenan en el tejido de estos poemas cantados, lo que responde a varios rasgos de la LIJ neosubversiva según las conceptualizaciones de Guerrero Guadarrama, como el antiautoritarismo, la ironía y la contradicción. Sin embargo, en el caso de Trifaldón, el gesto del perdón a la hormiga capitana por parte del militar



parece tensionar los paradigmas estrictamente subversivos. La misma Alison Lurie repara en que muchas obras de la LIJ que se presentan como literatura subversiva optan finalmente por finales felices que regresan la historia al *status quo*, al resguardo de los principios del mundo adulto, por medio de la transformación de los malos en buenos. En este tipo de obras,

[...] impera la idea de que el mundo de la infancia es más simple y natural que el de los adultos y que los niños aunque puedan tener defectos son, en general, buenos o pueden llegar a serlo. [...] [Así,] hay ocasiones en que incluso el tirano irascible o el chivato mentiroso llegan a reformarse y obtener perdón (Lurie, 1989, 15).

Esto es lo que ocurre entre Trifaldón y la hormiga, en un giro que Guerrero Guadarrama cuestiona al proponer que “en la neosubversión no hay regreso, no se trata de forzar un final feliz incoherente con la trama, por lo general se ofrecen alternativas nuevas o finales abiertos” (Guerrero Guadarrama, 2016, p. 14).

El final feliz del poema de Trifaldón invita, pues, a problematizar su condición subversiva en este sentido, alertando sobre el regreso de la historia a los órdenes convencionales de mundo. En contraste, el final de “El rey de papel” se presenta abierto. La amenaza está latente y la niña decide tomar acción, pero – al menos en el mundo ficcional – no sabemos qué ocurrirá. Lo anterior, sumado a otros aspectos, como la configuración de un rey que asume su vulnerabilidad o como la atribución de un rol protagónico a la infancia, aproximarían con mayor precisión este segundo poema a las propuestas neosubversivas delineadas a partir de Guerrero Guadarrama.

El despertar de la memoria: reflexiones finales

A la luz de las lecturas realizadas en este estudio, es posible identificar la dimensión política de la obra poético musical de María de la Luz Uribe y Charo Cofré, instalada en medio de las tensiones que asolan el Chile de los setenta y que desembocan en el golpe militar de 1973 y la larga dictadura que lo sucedió. Desde este lugar de enunciación las autoras articulan una propuesta estética desafiante que se constituye como un caso excepcional en la historia de la LIJ chilena, ofreciendo a los niños y niñas de los años 70 y 80 en Chile un producto cultural que opera desde la lógica del disenso e instala la fantasía, la paradoja,



la ternura, el juego, el absurdo y la imaginación al centro de su quehacer. En lugar de recurrir a estrategias evasivas en pos de una mal entendida *protección* a la infancia, el trabajo de estas autoras asume el imperativo de propiciar el pensamiento crítico y la experiencia estética por medio de una LIJ de rasgos subversivos, que opera como agente de liberación y transformación.

A modo de reflexión final, resulta necesario reparar en la actualidad de la que dan cuenta estos poemas cantados en el contexto de un Chile contemporáneo marcado por las repercusiones políticas y sociales del *estallido social* de 2019, cristalizadas en la puesta en marcha de dos procesos constituyentes fallidos, que han terminado situando al país en un escenario de polarizaciones, pérdida de sentidos y de un progresivo avance de idearios conservadores, pese al carácter revolucionario, participativo y democrático del primer proceso constituyente. Este nuevo contexto resignifica y revaloriza en gran medida los estudios aquí proyectados. Indagar en torno a las poéticas de la memoria del Chile predictatorial desde la perspectiva de las creaciones literarias dirigidas a la infancia, adolescencia y juventud se vuelve hoy un propósito de suma actualidad para vislumbrar la reproducción de las fracturas del pasado y proyectar escenarios futuros. Valga este trabajo, pues, como un pequeño aporte hacia la reflexión en torno a las poéticas de la memoria en Chile desde una perspectiva que favorezca la elaboración de las memorias del futuro a partir de una conciencia que incorpore y legitime la multiplicidad de voces que componen el tejido social, con especial énfasis en las infancias como agentes participativos y protagónicos.

Referencias

¿EN DÓNDE tejemos la ronda?. Interprete: Charo Cofré. Compuesto: Charo Cofré y Gabriela Mistral. *In: ¿EN DÓNDE tejemos la ronda?: poemas de Gabriela Mistral*. Interprete: Charo Cofré. Columbia: CBS, 1985. 1 cassette.

AGUILERA, Claudio; MOLINA, Isabel. *Colección Cuncuna: La revolución del libro infantil chileno*. Santiago: Editorial USACH, 2022.

ANDRUETTO, María Teresa. *Resistencia*. Buenos Aires: Asociación de Literatura Infantil y Juvenil de la Argentina, 2018.

BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica: Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1989.



BIANCHI, Soledad. Notas de discos. *Araucaria de Chile*, [s. l.], v. 13, p. 210-217, 1981.

BUITRAGO, Jairo; BLANCO PANTOJA, Daniel. *Un diamante en el fondo de la tierra*. Santiago de Chile: Amanuta, 2014.

CARRASCO, Karina. Unidad Popular durante la Guerra Fría: una aproximación desde la experiencia de la Nueva Canción Chilena. *Confluenze. Rivista Di Studi Iberoamericani*, Bologna, v. 14, n. 1, p. 487-516, 2022.

CASTILLO, Patricia; GONZÁLEZ, Alejandra. Infancia, dictadura y resistencia: hijos e hijas de la izquierda chilena (1973-1989). *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Colombia, v. 13, n. 2, p. 907-921, 2015.

CHARO Cofré. *Intérprete e compuesto: Charo Cofré*. Santiago de Chile: Peña de los Parra, 1971. 1 LP.

CHILE. Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Santiago: Gobierno de Chile, 1991.

CRUZ, Nicolás; PALOMO, Quique. *El golpe*. Santiago de Chile: Pehuén, 2014.

DE MAN, Paul. *La ideología estética*. Madrid: Cátedra, 1998.

DUARTE, Claudio. Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción. *Última Década*, Santiago, v. 20, n. 36, p. 99-125, 2012.

FERRADA, María José. *Niños*. Santiago de Chile: Grafito Ediciones, 2013.

GAITÁN, Lourdes. *Sociología de la infancia*. Buenos Aires: Síntesis, 2006.

GARCÍA GONZÁLEZ, Macarena. *Enseñando a sentir: Repertorios éticos en la ficción infantil*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2021.

GARCÍA GONZÁLEZ, Macarena. Narrando la dictadura a la infancia. Imágenes que trafican significados. *Catedral tomada*, Pittsburgh, v. 5, n. 9, p. 84-108, 2017.

GONZÁLEZ, María José. Literatura infantil chilena y dictadura: ¿un silencio elocuente? *Revista Había una vez*, Santiago de Chile, n. 17, p. 31-37, 2014.

GUAJARDO, Marcelo. *La bicicleta mágica de Sergio Krumm*. Santiago de Chile: SM, 2013.

GUERRERO GUADARRAMA, Laura. La neo-subversión en la literatura infantil y



juvenil, ecos de la posmodernidad. *Ocnos*, Cuenca, v. 4, p. 35-56, 2008.

GUERRERO GUADARRAMA, Laura. *Neosubversión en la LIJ contemporánea: Una aproximación a México y España*. México: Universidad Iberoamericana, 2016.

HIRSCH, Marianne. *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del Holocausto*. Madrid: Carpe Noctem, 2015.

HUYSSSEN, Andreas. *En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de la globalización*. México: FCE: Instituto Goethe, 2002.

LURIE, Alison. *No se lo cuentes a los mayores: literatura infantil, espacio subversivo*. Salamanca: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1989.

MARTÍNEZ, Carola. *Matilde*. Buenos Aires: Norma, 2016.

MONTEALEGRE, Jorge. Sobre el amarillo y otros colores. *El Mostrador*, Santiago, 14 jul. 2022. Disponible en: <https://www.elmostrador.cl/cultura/2022/07/14/sobre-el-amarillo-y-otros-colores/>. Acceso em: 15 fev. 2023.

MUÑOZ-CHEREAU, Bernardita. Representations of dictatorship in contemporary Chilean children's literature. *Children's Literature in Education*, [s. l.], v. 49, n. 3, p. 233-245, 2018.

NOFAL, Rossana. Literatura para chicos y memorias: colección de lecturas. In: JELIN, Elizabeth; KAUFMAN, Susana (ed.). *Subjetividad y figuras de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006. p. 111-129.

OCAMPO, Denise. Literatura infantil y juvenil antiautoritaria en América Latina. Contrastes entre la literatura y la escuela al representar la realidad. *Literatura: Teoría, historia, crítica*, Bogotá, v. 23, n. 2, p. 167-191, 2021.

RANCIÈRE, Jacques. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

REYES, Carlos; ELGUETA, Rodrigo. *Los años de Allende*. Santiago de Chile: Hueders, 2015.

RITOQUE FM: entrevista sobre la reedición del disco *Tolín, tolín, tolán* de la gran Charo Cofré. Entrevistado: Juan Pablo Bastidas. Entrevistador: Óscar Rosales. Valparaíso: Ritoque FM, 15 nov. 2022. *Podcast*. Disponible em: <https://ritoquefm.cl/podcast-entrevista-sobre-la-reedicion-del-disco-tolin-tolin-tolan-de-la-gran-charo-cofre/>. Acceso em: 15 fev. 2023.



SHKLOVSKI, Víctor. El arte como artificio. In: TODOROV, Tzvetan (comp.). *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. México: Siglo XXI, 1991. p. 55-70.

SOLO digo compañeros. Interpretes e compuesto: Charo Cofré y Hugo Arévalo. Milán: I Dischi Dello Zodiaco, 1975. 1 LP.

TIKITIKLIP: Con elenco artesanal. Dirección de Alejandra Egaña y Paz Puga. Santiago de Chile: Ojitos Producciones, 2005. Videoclips.

TOLÍN, tolín, tolán. Compuesto: Charo Cofré y María de la Luz Uribe. Santiago de Chile: IRT, 1972. 1 LP.

TOLÍN, tolín, tolán. Compuesto: Charo Cofré y María de la Luz Uribe. Santiago de Chile: Monophone Records, 2022. 1 LP.

URIBE, María de la Luz. *El viaje*. Madrid: SM, 1995.

URIBE, María de la Luz. *Cosas y Cositas*. Madrid: Espasa Calpe, 1987.

URIBE, María de la Luz. *Cuenta que te cuento*. Barcelona: Juventud, 1979.

URIBE, María de la Luz. *La Doña Piñones*. Santiago de Chile: Quimantú, 1973.

VESELY, Carola; JEFTANOVIC, Andrea. Los reinos de la infancia: imaginarios del poder dictatorial en la poesía chilena para niños durante los años setenta. *Literatura: Teoría, historia, crítica*, Bogotá, v. 23, n. 2, p. 19-46, 2021. Disponible em: <https://doi.org/10.15446/lthc.v23n2.94881>. Acesso em: 2 fev. 2023

Notas

¹Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación postdoctoral titulado 'Abramos todas las jaulas para que vuelen como pájaros': versos y cantos para niños durante la dictadura chilena, desarrollado en el Departamento de Lingüística y Literatura de la Universidad de Santiago de Chile con el patrocinio de la Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo e Innovación. Universidad de Santiago de Chile, USACH. Proyecto POSTDOC_DICYT. Código 031951JA_POSDOC, Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo e Innovación.

²Dra. Carola Vesely Avaria / Universidad de Santiago de Chile / carola.vesely@usach.cl / <https://orcid.org/0000-0002-6134-4566>.

³Dra. Andrea Jeftanovic Avdaloff / Universidad de Santiago de Chile / andrea.jeftanovic@usach.cl / Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3655-1667>.

⁴Entrevista sobre la reedición del disco *Tolín, tolín, tolán*.

¡Vivan los hippies buenos!
Tres yippies en el Chile de
Salvador Allende

Long live the good hippies!
Three yippies in Salvador
Allende's Chile

Vivam os hippies bons! Três
hippies no Chile de Salvador
Allende

Manuel Suzarte¹



Resumen: La victoria de Salvador Allende en 1970 no fue solo un evento determinante para el contexto chileno, tuvo también un eco global, transformando el incipiente experimento que buscaba la creación de una vía democrática al socialismo, en un evento que capturó la atención de militante del mundo entero. Como parte de estas audiencias cautivas, tres miembros de la Nueva Izquierda estadounidense, ligados al movimiento Yippie y desilusionados con el estado de las luchas políticas en su país, decidieron embarcarse en un viaje para conocer la experiencia chilena de primera mano. Nuestro artículo reconstruye este viaje, con el objetivo de mostrar las particulares interacciones que cada viajero tuvo con la realidad chilena y, a través de estas, analizar las características y límites del proyecto de la Unidad Popular, el lugar de la cultura como elemento constitutivo del proyecto de cambio y en paralelo el desarrollo de la contracultura juvenil. **Palabras clave:** unidad popular; sesentas globales; contracultura; nueva izquierda; Estados Unidos; Chile.

Abstract: Salvador Allende's victory in 1970 was not only a determining event in the Chilean national context, but also had a global echo, transforming the incipient experiment that sought to create a democratic pathway to socialism into an event that captured the attention of militants from all over the world. Within this captive audience, three members of the US New Left, linked to the Yippie movement and disillusioned with the state of their struggles at home, decided to embark on a journey to experience the new Chile firsthand. Our article reconstructs this trip, with the aim of showing the particular interactions that each of the travelers had with the Chilean reality: the characteristics and limits of the Popular Unity project, culture as a constituent element of the project of change and the parallel development of the youth counterculture. **Keywords:** popular unity; global sixties; counterculture; new left; United States; Chile.



Introducción

El triunfo de Salvador Allende en la elección presidencial de 1970 reverberó en el mundo entero, convirtiéndose, en palabras de Compagnon y Moine (2015, p. 5), en una verdadera “*passion politique*” para las izquierdas de todo el mundo. En este contexto Chile se volvió un epicentro revolucionario, por una parte, gracias al (re) establecimiento de relaciones diplomáticas con distintos países del mundo socialista y, por otra, por la gran cantidad de viajeros que visitaron el país para conocer de primera mano el experimento chileno (Fermandois, 2005, p. 214). Nuestro artículo presenta un caso de estudio ligado a esto último; se trata de un viaje realizado por tres estadounidenses –Phil Ochs, Stew Albert y Jerry Rubin– a Chile durante agosto y septiembre de 1971.

Albert y Rubin eran *yippies*, militantes del *Youth International Party*, una organización fundada en 1967 como parte del movimiento de la Nueva Izquierda estadounidense. Ambos habían dado sus primeros pasos en la política en la Universidad de Berkeley como parte de la oposición a la guerra de Vietnam. Rubin era sin dudas el más célebre del grupo. Como yippie alcanzó fama mundial, gracias a las protestas mediáticas del grupo y a la publicación en 1970 de su libro *Do It!*, un manifiesto contracultural en el que define a los yippies como “a hybrid mixture of New Left and hippie coming out something different [...]”. A longhaired, bearded, hairy, crazy motherfucker whose life is theater” (Rubin, 1970, p. 87). A la hora de intervenir públicamente, esta noción de teatro era fusionada con la idea de guerrilla, *guerrilla theater*, mezclando humor absurdo y contestación política frontal. Para Albert, los *yippies* hacían una especie de “lucha libre profesional”, salvo que sus combates eran reales, pues buscaban comunicar sus ideales en torno a la libertad, la paz y la creatividad (Albert, 2004, p. 71). A medida que la década del sesenta progresaba los yippies aumentaron su presencia mediática en especial luego de su intervención el 24 de agosto de 1967 en la Bolsa de Comercio de New York, donde un pequeño grupo ingresó al salón de transacciones lanzando billetes por los aires y posteriormente quemándolos, todo como una protesta contra el capitalismo. Ochs, el tercer miembro del grupo era músico, uno de los principales exponentes de la música folk comprometida en la escena de la costa este estadounidense. Un cantante político, autor de canciones que denunciaban el imperialismo estadounidense y sus intervenciones en lugares como Santo Domingo y Vietnam. Estas preocupaciones lo llevaron a conocer a Rubin y el mundo de la Nueva Izquierda, volviéndose amigos y compañeros de lucha.



Los tres viajeros habían protagonizado los años más gloriosos de los sesenta estadounidenses, sin embargo, hacia finales de la década lo que había parecido como un momento de cambio revolucionario comenzó a extinguirse. Por un lado, la gran causa célebre, la guerra de Vietnam, continuaba a pesar del movimiento global en su contra y se extendería a otros países luego de la elección de Richard Nixon como presidente de los EE.UU en 1968. Por otro lado, ese mismo año la violencia política golpeaba al mundo progresista con los asesinatos de Martin Luther King Jr. y Robert Kennedy. La historia no parecía estar de su lado. En sus memorias, Rubin dio cuenta de este rápido cambio y del impacto que significó para él

I was a folk hero of rebellion to young people. My life was exciting, involved, relevant. I had satisfied all my childhood dreams. And then: crash. In two brief years the mass political movement disappeared [...]. A group of young kids publicly retired me from the movement for being over thirty [...] People began relating to me as an image, not as a human being. Worst of all, I believed the image; I forgot who I was. I felt dead at thirty-four (Rubin, 1976, p. 1-2).

La vida de Phil Ochs mostraba también signos de agotamiento; hacia 1971 su carrera estaba estancada. Si bien sus primeros años habían estado marcados por el compromiso político y la esperanza de cambiar el mundo, el cantante nunca consiguió un despegue comercial como el de su amigo Bob Dylan, quien trascendió el género folk, transformándose en la voz de su generación. Así, mientras el mundo de los viajeros se derrumbaba, al igual que sus esperanzas, al sur del continente otra realidad se construía. En 1971 Chile aparecía en el horizonte de los viajeros como “the most exciting place on earth” (Albert, 2004, p. 172), un lugar en donde las esperanzas y sueños de los tres podían resurgir.

La reconstrucción de este episodio va más allá de la restitución de una experiencia puntual de viaje. La visita debe analizarse en la línea de los estudios sobre los *Global Sixties*, en cuanto a pensar la década del sesenta desde sus dinámicas de circulación e interacción transnacional de activistas y militantes. Retomando lo expuesto por Marchesi (2017, p. 198) nuestro caso de estudio da cuenta justamente de esta globalidad al posicionar a Chile como un país dentro de los lugares de interés para militantes ligados al movimiento contracultural estadounidense, a la altura de Cuba y Vietnam. Al igual que otros estudios de caso nacionales relativos a los sesentas latinoamericanos y el desarrollo de



la contracultura (Barr Melej, 2017; Zolov, 1999) nuestro artículo se propone mostrar las complejidades al seno de la sociedad chilena y más específico de la izquierda a la hora de su articulación con los movimientos contraculturales criollos a través la experiencia de estos viajeros.

Como veremos, los tres se enfrentaron de manera distinta a la realidad chilena, mostrándose cada uno interesado por diferentes aspectos de la sociedad. A través de la reconstrucción del viaje nos preguntamos, en primer lugar, de qué manera estos aspectos particulares dieron cuenta de la complejidad del proceso político chileno; en segundo lugar, de qué manera la idealización inicial respecto del Chile de Allende se vio confrontada a voces disonantes a lo largo del viaje; y, finalmente, en qué grado los viajeros, identificados con el proceso chileno, lograron encontrar una acogida favorable en Chile.

Respecto de la reconstrucción del episodio, las fuentes disponibles no son abundantes, pero se caracterizan por su diversidad. En primer lugar, recurrimos a las biografías y autobiografías de Albert (2004), Ochs (Elliot, 1989; Schumacher, 1996) y Rubin (1976; Thomas, 2017); en estas el viaje a Chile ocupa solo una parte en sus trayectorias vitales. En segundo lugar, recurrimos a fuentes provenientes de la prensa *underground* estadounidense, entre las que destacan algunos escritos de Albert y Rubin durante su estadía en Chile. Cabe mencionar la relevancia de estos registros, ya que ambos yippies plasmaron sus impresiones en artículos de prensa que de cierta manera buscaban interesar y cautivar a los lectores estadounidenses. En tercer lugar, destacamos archivos personales de Albert, como cartas e información sobre los seguimientos que vivió por agentes del FBI.

Esto último es relevante, ya que, a pesar de no tratarse de un viaje oficial o una invitación política, como en el caso de otras figuras de la izquierda internacional que visitaron Chile durante el período (por ejemplo, Fidel Castro en 1971 o Ángela Davis en 1972), el FBI venía haciendo un seguimiento de todos sus movimientos, tanto en los EE.UU como en el extranjero. Aun si esperaron pasar desapercibidos, lo cierto es que la ropa multicolor, el pelo hasta los hombros y las frondosas barbas con que abordaron el vuelo con destino a Santiago, el 3 de agosto de 1971, los convirtieron en llamativos visitantes en Chile (FBI, 1971, p. 9).

¿En dónde está la revolución?

“Chile was a place where discussing politics was still part of



everyday life [...]” (Albert, 2004, p. 172)

De los tres viajeros, Stew Albert fue el más interesado en el proceso chileno, intentando dar a conocer sus distintas facetas. Su reflexión nos muestra que buscó tener una experiencia más política que la de sus compañeros de viaje.

Desde un inicio, el trío se alojó en un hotel en el centro de Santiago, cuyo lujo distaba del imaginario que Albert tenía de una revolución victoriosa: para él “encontrar la revolución” se transformó era su máxima. Una cosa era clara: el paisaje moderno de la capital chilena difería de una utopía donde se construyera el socialismo. La gente seguía vistiendo la formalidad de los trajes, se veía bien alimentada y se movía por una urbe genérica, “[it] could be any prosperous bourgeois city in the world” (Albert, 1971, p. 18) sentenciaba el viajero. En un primer momento, la capital se caracterizaba principalmente por las ventajas tradicionales para los turistas provenientes del norte del mundo que poseían dólares, en efecto, Chile era una ganga. Albert describe esa primera noche como una de lujos:

Our first night in Santiago, we sat in a turn of the century elegant hotel dining room. We ate an enormous steak, drank the finest wine and smoked cigars. We thought we were taking the pleasure of a dying social order, all those rich men stuffing themselves at the other tables, they were living dead, eating their last meal, we were different, on the workers side (Albert, [19--]).

A los pocos días la revolución comenzó tímidamente a dibujarse. Rumores dentro de algunos círculos juveniles universitarios llevaron a una pareja de jóvenes familiarizados con el libro de Rubin² a encontrarse con el resto del grupo (Albert, 2004, p. 173). Junto a dos otros chilenos, Ricardo y Agna, el grupo se dirigió a su primera entrevista “revolucionaria”, una reunión con un funcionario de la Unidad Popular y militante del Partido Comunista. El intercambio distó de estar a la altura de las expectativas de Albert, resultando en una exposición demasiado formal sobre las políticas del gobierno (Albert, 1971, p. 18). Tras ello, Ricardo le advirtió que, pese a la cordialidad, el funcionario les había expuesto la línea oficial del partido. Claramente la revolución existía, al menos en los discursos oficiales, pero las cifras y líneas de partido no ayudaban a materializarla. Frente a esta situación Ricardo los invitó a conocer a los “verdaderos revolucionarios”.

Manuel Suzarte
¡Vivan los hippies buenos! Tres yippies en
el Chile de Salvador Allende



Así el grupo recaló en el la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile, la cual se encontraba tomada. Es interesante notar que la universidad y en especial los estudiantes universitarios estuvieron al centro de las actividades de Albert y sus compañeros. Esto no es casual si consideramos que la lucha política se había encarnado en este espacio. El triunfo de la Unidad Popular tuvo un efecto importante en las luchas políticas internas de las universidades chilenas, especialmente en la Universidad de Chile, institución que empujaba desde la segunda mitad de los años sesenta un complejo proceso de reforma. A partir de 1971, la universidad pasó a reflejar el proceso político nacional con los distintos actores universitarios identificados con los del panorama político nacional (Garretón; Martínez, 1987, p. 78).

Por primera vez desde su llegada al país, Albert se vio sorprendido por la escena, dada la gran similitud con lo visto durante su viaje a Francia. La comparación fue inmediata: “[It] looked like Paris in the midst of the student uprising. The slogans on the walls were anarchistic and had the earmark of French wit and intellect” (Albert, 1971, p. 18). Habiendo sido alumno y activista en Berkeley, para Albert la toma universitaria chilena tenía un aire más familiar. No obstante, la verdadera revolución la encontraría fuera del centro, alejada de la capital.

Las poblaciones a las afueras de Santiago captaron igualmente su atención, transformándose en una parada obligatoria para conocer la pobreza en Chile y entender el porqué del programa de la Unidad Popular. Sobre la visita Albert recordaría: “I really dug these people of the *Poblacion*”. En este entorno, no solo las condiciones de vida lo impactaron, también la energía del lugar: “In some way, which is both silent and loud they sing to Allende – like the French lumpen sang to Marat – for justice and dignity”. Este primer acercamiento a una realidad social diferente vino acompañado además de una primera experiencia en torno a lo que Salvador Allende inspiraba en la gente, sobre esto Albert escribió: “[They call Allende] Companero Presidente. This is a great character reference” (Albert, 1971b, p. 18).

Las sorpresas continuaron algunos días más tarde cuando el grupo salió de Santiago para conocer Chile en su extensión. Poco a poco, Albert entró en contacto con distintas personas, con el fin de descubrir los avances de la experiencia chilena. Para un activista como él este regreso a un ambiente en donde había un proyecto común, optimismo y lucha política, significaba una bocanada de aire fresco, “Chile was a place where discussing politics was still part of everyday life” (Albert, 2004, p. 71). En ruta por el sur de Chile, el grupo



visitó la mina de Lota, conociendo la vida de los mineros en los bares de la ciudad y sorprendiéndose por la omnipresencia de Allende, cuya imagen parecía estar siempre en todos los muros, además de escucharse siempre “música socialista” (Albert, 1971b, p. 19).

Más al sur, en Valdivia, Albert llegó al astillero SOCONAVE, compañía que pasaba por un mal momento económico y que había sido tomada por los trabajadores. Se trataba entonces de otra toma, aunque esta vez con consecuencias mayores a las de una universitaria. Albert describió la escena para la prensa estadounidense de la siguiente manera: “The workers occupied the plant and proclaimed it ‘tomado’. ‘Tomado’ means taken. ‘Tomado’ is happening all over Chile [...] You see the word in the headlines every day. It is a popular sport to guess what is being taken over today” (Albert, 1971b, p. 19).

“Tomado” se transformará en la manifestación más clara del conflicto político chileno para Albert. Al regresar a Santiago, este conflicto entre “capital y trabajo”, entre patronos y obreros, se hizo patente a su alrededor: el dueño del hotel donde alojaban peleaba contra sus trabajadores o en la sala de cine cercana los trabajadores habían decidido tomarse la sala de proyección (Albert, 2004, p. 172). Otro ejemplo de movilización popular lo encontró en el trabajo voluntario universitario: “All over Chile thousands of students and workers are putting in free time. There are about a hundred students from Technical University of Santiago working in the mine”. Interesado en saber por qué hacían ese trabajo, Albert entrevistó a los estudiantes participantes, obteniendo como respuesta: “To set an example. We are trying to create a new man who is not motivated by money” (Albert, 1971b, p. 19). Los estudiantes encarnaban los ideales de Allende.

Lo que vuelve interesante la perspectiva de Albert es que, a pesar de su admiración por el proceso chileno, por la voluntad del trabajador, por la ética revolucionaria y la búsqueda del hombre nuevo, se interesó también por los problemas del proceso. Un ejemplo de esto fueron las fracturas y diagnósticos divergentes tanto al interior de la Unidad Popular como en el resto de la izquierda chilena. En este sentido, como parte de las reuniones con funcionarios del gobierno, el grupo de estadounidenses se reunió con Cristián Casanova, Director de Difusión Cultural del Ministerio de Relaciones Exteriores. Si anteriormente los yippies habían recibido la línea del Partido Comunista, en su encuentro con Casanova conocieron la línea de la Unidad Popular, las claves del proceso chileno y su unicidad. En primer lugar, en un intento por bajar las expectativas revolucionarias de los viajeros, Casanova les informó que Chile



no era Cuba, no se debía esperar el mismo tipo de proceso. Esta aclaración era importante, si consideramos que Cuba era el gran referente latinoamericano de la revolución para los estadounidenses. Albert y Rubin habían visitado la isla en 1960 y 1964 respectivamente (Albert, 2004, p. 11-23; Rubin, 1970, p. 20), mientras que para Ochs la revolución no solo era admirada, sino que también se había convertido en un tópico para su música.³

En efecto, las razones de la particularidad chilena eran el peso de la historia del país, el que contaba con una tradición democrática excepcional en el contexto del continente, además de tener unas Fuerzas Armadas que operaban como garante democrático y ente no deliberativo. Sobre la reunión Albert retuvo que:

[...] there has been constitutional government for 40 years. The army stays out of politics. Chile has had previous Popular Front governments and much socialist law is already on the books. The new government is only carrying out the law. For the first time the peoples' vote made a difference. They elected a government which served them. Previous governments turned guns on the people – guns supplied by the gringos. Now the government was into free milk and schools (Albert, 1971, p. 18).

La mirada sobre el proceso entregada por Casanova chocó con los que los amigos chilenos de Albert pensaban. Para Ricardo, lo que realmente hacía Allende era cooptar a los trabajadores y no construir un verdadero socialismo (Albert, 1971, p. 18). Esta no fue la única postura crítica hacia la Unidad Popular proveniente de la izquierda que Albert encontró. Dentro de los actores políticos por los cuales se interesó, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) se transformó en el principal, ocupando varias líneas en su relato:

[They] are the Tupamaros of Chile. Before Allende won, they used to hold up banks and supermarkets and distribute money and food to the poor. They thought the Communists and Socialists were wasting their time in electoral politics, but when the last election came, they suspended their military activities. They didn't want to be accused of hurting the traditional left in the voting booth (Albert, 1971b, p. 19).

Sin embargo, lo que más sorprendió a Albert fue la relación de los miristas con Salvador Allende, ya que durante 1971 estos formaban parte del aparato de



seguridad del presidente, el denominado Grupo de Amigos Personales (Pérez, 2000, p. 31-81). Sobre esta situación, Albert reportó:

Before the election the MIR was underground and many of its people were in jail. Allende pardoned them all and the MIRistas moved into the President's house with loaded guns. Allende could not trust the conservative army or police, and neither the Communists nor the Socialists had a military cadre. So it fell to the MIR to become part of the Chilean secret service (Albert, 1971a, p. 19).

Albert fue aún más lejos en su fascinación con esta relación improbable entre el “compañero” presidente y los jóvenes revolucionarios. Para explicar su asombro a los lectores estadounidenses, realizó una curiosa comparación: “It would be like Dave Dellinger getting elected President and the Weather Underground, including Bernadine, Mark and J.J. becoming his official bodyguards” (Albert, 1971b, p. 19). En este paralelo, Salvador Allende es Dave Dellinger, conocido líder de la no-violencia estadounidense, protagonista del movimiento pacifista antiguerra desde la década de 1930 y uno de los “7 de Chicago” (junto con Rubin), arrestados en 1968 luego de la convención del Partido Demócrata en Chicago (Farber, 1994). Siguiendo el parangón, los miristas eran los tres jóvenes líderes del movimiento clandestino *Weather Underground*, Bernardine Dohrn, Mark Rudd y John Jacobs. Esta agrupación, había nacido como una escisión del grupo *Students for a Democratic Society*, por su decisión de pasar a la acción directa revolucionaria, combinándolo con un fuerte discurso anti-imperialista y en favor del *Black Power* y los *Black Panthers* (Garvey, 2007). Es así como para Albert, en Chile se daba una inversión de la lógica, un lugar donde el líder de la izquierda chilena contaba con una vanguardia juvenil revolucionaria dispuesta a sacrificar todo por defenderlo.

Su interés por el MIR contó con una desafortunada coincidencia, ya que su estadía en Santiago coincidió con el funeral del líder mirista Luciano Cruz, el 16 de agosto de 1971, fallecido dos días antes a causa de un accidente doméstico. Conmovido por la convocatoria, según sus cálculos unas 25 mil personas, Albert escribió esperanzado: “The MIR is young and their eyes sparkle of Che, Fidel and Lenin. Reality has moved in ways they did not expect. But they are flexible and matured. I think they are Nixon’s nightmare” (Albert, 1971a, p. 16).

Un encuentro terminó por desarrollarse entre el visitante y un militante del MIR al que pudo entrevistar, conversación que desarrolló en medio de rumores



de golpe de Estado. Para su entrevistado, este era inevitable, ya que en su opinión se avecinaba una fuerte crisis económica, sumada a una polarización política creciente y a una oposición de derecha fuertemente organizada. Esta no era la primera vez que Albert se enfrentaba a estos rumores, ya en su reunión con el funcionario comunista había interrogado por la posibilidad de un golpe de Estado. La respuesta en esa ocasión apuntó a que de ocurrir este sería suave, un golpe “a la chilena”, sin guerra civil, breve, sin derramamiento de sangre y con Salvador Allende en el exilio (Albert, 2004, p. 174). Para el MIR, el escenario era distinto, la suma de la virulencia de la derecha, el rol de la prensa conservadora, del ejército y la intervención de la CIA presagiaban un escenario mucho más sombrío, el cual, en efecto, se desarrollaría a partir del año siguiente.

Pese a esto, como muchos simpatizantes de la Unidad Popular, Albert concluyó su observación con un tono optimista, sobre todo debido al poder de la movilización popular. Chile se ubicaba no sólo a la vanguardia, sino también como un referente revolucionario que sería defendido en caso de ser necesario: “If the army moves, they may topple Allende, but they might well precipitate people’s war throughout the continent. Che’s vision of turning the Andes into the Sierra Maestra might come true” (Albert, 1971b, p. 19). Aún con golpe de por medio, la revolución estaba destinada a triunfar.

Porque la guitarra tiene sentido y razón...

I sang for the worker [...] they seemed to like it – I guess they catch spirit – but not words [...]. (Schumacher, 1996, p. 241)

De los tres viajeros, probablemente el que tenía la necesidad más urgente de un cambio era Phil Ochs. A pesar de un cancionero marcado por un canto comprometido, con letras plagadas de humor negro, ironía y denuncia, su mensaje ya no surtía el mismo efecto. Aquejado por un trastorno bipolar y una caótica vida personal, Ochs se había puesto como objetivo, hacia finales de la década, conocer el mundo. En ese contexto, Salvador Allende se había transformado en su nuevo héroe, al ser el protagonista del evento político más interesante desde la revolución cubana. La “vía chilena” hacia el socialismo coincidía con el tipo de revolución pacífica que Ochs soñaba para los EE.UU, por eso debía ser testigo presencial de un momento histórico (Schumacher, 1996, p. 204). Se podría decir que la motivación principal del viaje era política y que la música no estaba en el radar. A pesar de ello, esta sí se hizo presente a



través de un encuentro fortuito.

Una mañana a finales de agosto, Ochs y sus compañeros caminaban por Santiago, llegando a la Universidad Técnica del Estado. Allí se encontraron con un grupo de estudiantes que se preparaban para partir a la mina de cobre “El Teniente”, ubicada a 120 kilómetros al sur de la capital. El personal administrativo y los supervisores de la mina se encontraban en huelga contra el gobierno. Ante esta situación los estudiantes habían decidido emprender el viaje para ayudar a los mineros y así mantener la producción. Con un campus en movimiento, donde se arreglaban los últimos detalles para la partida de la caravana, los tres intentaron acercarse con la idea de participar, sin embargo, a pesar de su entusiasmo, sufrieron el rechazo por parte de los estudiantes.⁴

Fue en ese momento en que se cruzaron con una anglófona, Joan Jara, esposa del cantante Víctor Jara, a quien le contaron su interés por sumarse a la actividad “a fin de expresar su apoyo a los mineros y cantar si era posible algunas canciones para decirles que muchos norteamericanos condenaban la política del gobierno de Estados Unidos” (Jara, 2001, p. 193).

Este primer contacto resultó vital, pues J. Jara le comentó la situación a su esposo, militante del Partido Comunista, y una de las principales figuras del movimiento de la Nueva Canción chilena y del mundo de la cultura de la izquierda⁵. V. Jara inmediatamente intervino para incluir a los extranjeros dentro de uno de los buses. Para Albert, el encuentro cara a cara con el cantautor fue impactante, ya que no correspondía a los estereotipos anti-yanqui de un militante comunista, sino que, al contrario, se mostró muy interesado por ellos. V. Jara intentó explicarles el rechazo inicial de los chilenos hacia ellos: “my brothers are a little bit mistrustful of you. They think maybe your long hair is some kind of spy’s disguise [...] Usually we Chilenos meet only bad guys from the U.S., like from the CIA [...] but it’s really nice to know we have some brothers up north” (Albert, 1974, p. 10).

Durante el trayecto, entablaron una amistosa conversación con el cantante, indagando sobre sus gustos musicales y su opinión sobre la música rock. El chileno reconoció su simpatía por el género musical, sobre todo por *The Beatles*, ya que habían sido influenciados por el blues afroamericano. Víctor había conocido de primera mano la contracultura durante su viaje a California en 1968, maravillándose por la estética psicodélica del movimiento hippie, calificándolo como una normal reacción en contra de un mundo siniestramente higiénico y mecanizado (Albert, 1974, p.10), pero finalmente ingenuo, ya que los jóvenes estadounidenses preferían escapar de los problemas contingentes a



través de las drogas y la música (Sepúlveda, 2001, p. 131-132). Ochs escuchaba casi hipnotizado a este artista revolucionario, si bien no conocía su música, Víctor Jara era una figura magnética, admirada por muchos⁶.

Al llegar a la mina el plan era simple, se jugaría un partido de básquetbol y en el entretiempo V. Jara cantaría unas canciones para entretener a los trabajadores y a los estudiantes. Llegado el momento invitó a Ochs a unírsele. Este aceptó de inmediato, sin embargo, un detalle no menor se presentaba, no hablaba español, por lo que interpretó lentamente su canción *I ain't Marching Anymore*, una crítica a las guerras iniciadas por los ricos a las cuales enviaban al pobre a morir: “It’s always the old to lead us to the war /It’s always the young to fall/Now look at all we’ve won with the saber and the gun/Tell me is it worth it all”. La versión contó con una traducción simultánea de V. Jara.

Lo que vino después fue otra sorpresa para los estadounidenses. V. Jara comenzó a cantar una canción en español, pero se trataba de algo familiar: era “If I Had a Hammer” de Pete Seeger, la cual había sido grabada bajo el título de “El Martillo” por Víctor en 1969. Sobre la canción recuerda Albert: “we joined with English words, trying hard to pick up a little Spanish in the chorus. We sang very loud, hopping by sheer volume to drown out the Chilean suspicion” (Albert, 1974, p. 10).

A pesar del canto, la recepción inicial de los estudiantes y mineros hacia estos extraños viajeros fue algo difícil, ya que no sólo eran extranjeros, provenientes del principal enemigo de la Unidad Popular, sino que visualmente resaltaban en un país que mostraba un incipiente movimiento contracultural. Como había sido constante en el viaje, recibieron burlas; como confesaría Albert, “insinuating whistles from the miners” (Albert, 1974, p. 11). V. Jara rápidamente intercedió para explicar la situación a los viajeros: “You shouldn’t take it personally [...] the only people who have long hair in Chile are the lazy rich kids, so it’s a good experience for these men to meet someone with long hair who is a friend” (Albert, 1974, p. 11). Para introducirlos formalmente a la multitud de trabajadores y estudiantes, Víctor los presentó como sus hermanos: “These brothers have come a long way to be with us and to support our revolution. Are we going to make them think we are cold-hearted like the rich?” (Albert, 1974, p. 11), ante lo cual la multitud gritó en respuesta “Vivan los hippies buenos!” (Albert, 1974, p. 11).

Luego de la presentación, entraron en la mina para comenzar la faena. De vuelta en Santiago, Víctor llevó a los *gringos* a la Peña de los Parra, donde era posible escuchar a los mejores exponentes del folklore nacional y la Nueva



Canción Chilena (Jara, 2001, p. 194). Para Ochs, conocer al cantor chileno se convirtió en una experiencia definitoria en su vida. Como lo reconocería posteriormente Albert: “I think Victor Jara was a role model for Phil. He did what Phil wanted to do. He was nationally famous, he had played a part in electing a president” (Schumacher, 1996, p. 240). Además, la experiencia de mostrar su música en aquel ambiente obrero y en el marco de una lucha revolucionaria, ayudó al artista a reconectarse con algo que creía perdido. En su bitácora de viaje, escribió: “I sang for the workers [...] They seemed to like it-I guess they catch spirit-but not words” (Schumacher, 1996, p. 241). Como último gran gesto hacia Ochs, V. Jara lo invitó a grabar un programa para la televisión⁷. Esto fue un gran momento, ya que en los EE.UU nunca había tenido una oportunidad como esa (Elliot, 1989, p. 206). Tal vez Chile sí podría ser un nuevo inicio en su carrera.

Jerry Rubin y la otra revolución chilena

There is an incredible cultural revolution going on in Chile
in the middle and upper classes tho [sic] no one admits it [...]
(Rubin, 1971, p. 9)

Los intereses de Rubin en Chile fueron diferentes a los de sus amigos, fuera de la lógica política más tradicional, no mostrando tanto interés en el proceso mismo de la Unidad Popular, sino en la “otra” revolución chilena: la contracultura. Sus primeras impresiones sobre Chile se asemejan a las de Albert: un país algo formal y lejos de lo que una revolución debería parecer. Dentro del panorama gris Rubin destacaba, vanagloriándose de su look: “you should see the reaction our long hair is getting! I feel like a Martian who had arrived on earth” (Rubin, 1971, p. 9). A pesar de la formalidad, y siempre desde una pluma humorística, en sus reportes destacó la elección del nuevo presidente y sus primeras medidas:

They have elected a Marxist Commie govt which plans to socialize
the entire country under the hammer and sickle [...]. Allende
apparently is a very brilliant heavy politician [...]. He holds off
both the right and the left while building his own organizational
apparatus and a popular following (Rubin, 1971, p. 9).

A pesar de la primera impresión, Chile aparecía como un buen lugar,

Manuel Suzarte
¡Vivan los hippies buenos! Tres yippies en
el Chile de Salvador Allende



sintiéndose a gusto por la oportunidad de estar en un verdadero país de izquierda (Rubin, 1971, p. 9).

Si bien la atracción principal era el proceso político en marcha, el Chile de septiembre de 1971 había sufrido otros cambios importantes con respecto a la cultura juvenil y a los movimientos contraculturales. No obstante, estas expresiones tuvieron dificultades para encontrar un espacio propio en medio de la vorágine política de aquellos años. En 1970 dos hitos pusieron en la discusión pública la contracultura. Primero, el estreno en cines de la película *Woodstock*, en septiembre de 1970, donde por primera vez los jóvenes chilenos podían ver un concierto de artistas que conocían solamente a través de fotos y/o discos (*Woodstock. El festival hippie más grandioso del mundo*, 1970). Segundo, la realización de una versión criolla del mismo, en octubre de 1970: el Festival Piedra Roja. A pesar de no haber contado con ninguna similitud técnica, organizacional ni musical respecto de la versión estadounidense, durante tres días un centenar de jóvenes se dieron cita en un terreno en las afueras de Santiago para escuchar distintas agrupaciones. A pesar de no haber estado a la altura de las expectativas, Barr Melej destaca la importancia del evento, pues su mediatización ayudó a que “muchos de los temas históricamente asociados con las contraculturas y el hippismo [hicieran] su entrada al debate público una vez que la noticia del Festival de Piedra Roja apareció en los medios de prensa” (Barr- Melej, 2009, p. 306).

A pesar de estas dificultades, el panorama que encontró Rubin en 1971 le llamó la atención, relatando la existencia de un líder hippie que venía de ser apresado: “The leader of the Yippies here is in jail! [...] He’s 35 years old and he leads a movement of 21-year-olds and younger” (Rubin, 1971, p. 9). Para él, la versión chilena de los yippies chilenos eran los siloistas, un movimiento contracultural fundado por el argentino Mario Luis Rodríguez Cobos, conocido como Silo, que eran conocidos en Chile como movimiento “Poder Joven”. Dentro de sus principales ideas estaba la existencia de la confrontación generacional entre jóvenes y adultos, algo que a Rubin nuevamente le llamó la atención: “they are a Zen religious group whose slogans include “kill you parents”, “total revolution” (Rubin, 1971, p. 9).

En su estudio sobre la contracultura chilena, Barr-Melej define a los siloista como un grupo contracultural, porque cuestionaban las convenciones sociales: sexualidad, el lugar de la juventud, las relaciones políticas, laborales y humanas. A pesar de esto, se diferenciaban de los hippies:



Siloists were not melenudos [...] nor were they marihuaneros (potheads). They did not advocate promiscuity. They did not wear bright flowery shirts or huge earrings with peace symbols. Rather [they] reflected a sober demeanor – which was still soundly countercultural – that focused on a new consciousness, generational conflict, and ‘total revolution’ [...]. Siloist simply put, rejected existing authorities and nearly all aspects of contemporary society (Barr-Melej, 2017, p. 174).

Dentro del repertorio de acción de Poder Joven, sus llamativos grafitis se volvieron una marca registrada, algo que Rubin notó inmediatamente: “all over Santiago are signs saying JOVEN PODER [sic] with their symbol (The Yippies need a symbol)” (Rubin, 1971, p. 9).

Pese a que los siloistas no abogaban explícitamente por el uso de drogas, para los yippies estas sí eran importantes, de ahí el interés de Rubin por relatar sus hallazgos. En primer lugar, el consumo de marihuana, el cual, a pesar de ser ilegal, se extendía sin mayores trabas entre la juventud. La posibilidad del consumo lo impactó, y es que su acceso era relativamente fácil gracias a la producción de cáñamo en algunas regiones, no lejos de la capital. Desde 1968 el consumo se había masificado de manera importante, sobre todo entre los jóvenes. De acuerdo con la Policía de Investigaciones, la mayoría de los jóvenes chilenos consumía por primera vez gracias a los marinos mercantes en los puertos o extranjeros (principalmente provenientes de los EE. UU y Europa). A pesar de esto, el consumo se mantuvo restringido y basado más bien en relaciones interpersonales y no en un tráfico a gran escala (González, 2012, p. 86-87).

El panorama no se agotaba en la marihuana, ya que Rubin dio cuenta también de los incipientes estudios relativos al ácido lisérgico. Desde fines de la década del sesenta, existía un lazo entre el LSD y la psicología en Chile, debido a los estudios desarrollados por el Instituto de Psicología Aplicada, que realizaba experimentos con ácido y mezcalina. Para Rubin, en Chile se experimentaba con LSD “a la [Timothy] Leary”, el conocido psicólogo de Harvard, pionero en los estudios del LSD en los EE.UU. Finalmente, relató la sencillez para hacerse de farmacéuticos potentes por medios perfectamente legales como Ritalin y Valium, los cuales se podían obtener fácilmente en farmacias (Rubin, 1971, p. 9).

Rubin concluyó su relato con un frase clave en donde daba cuenta de que



tal vez la verdadera revolución no la protagonizaba Salvador Allende: “there is an incredible cultural revolution going on in Chile in the middle and upper classes tho [sic] no one admits it” (Rubin, 1971, p. 9). Pese a que esto puede parecer accesorio ante el proceso político que vivía el país, es posible ver en este caso una de las grandes temáticas con respecto a la cultura juvenil durante el periodo: una tensión causada por la cohabitación entre una izquierda tradicional y una cultura alternativa, inspirada por los sesenta globales que no seguía sus guías morales ni culturales. En respuesta a esto, durante el gobierno de Salvador Allende, el discurso ideológico de la izquierda tendió a invisibilizar estas manifestaciones contraculturales, una estrategia que Rubin conocía bien.

En efecto, la Nueva Izquierda estadounidense⁸, motor de la contestación contra la Guerra de Vietnam, atravesó un fenómeno similar. Para un sector, la contracultura aparecía como gente más comprometida con el uso de drogas, libertinaje sexual y el uso de ropa extraña, elementos que no ayudaban en los esfuerzos que se realizaban para el posicionamiento público del movimiento. Para otro sector, más interesado en lograr un verdadero cambio de la consciencia humana, veían en la contracultura una alternativa a los debates políticos anquilosados y estrechos (Farber, 1992, p. 8).

Hacia finales de la década el “movimiento de movimientos” se vio afectado también por el natural recambio generacional de sus participantes, con el ingreso de nuevos jóvenes, poseedores de una relación menos traumática con los elementos característicos de la contracultura. Como lo explica Farber (1992, p. 14), “by 1967 many young people in the anti-war movement – even those who by no means considered themselves a part of the counterculture – regularly used marihuana and other drugs”. La diferencia residía en el lugar que ocupaban estas expresiones en las vidas de los individuos, las cuales, señala Farber, “remained peripheral to their personal identity and to their political agenda” (Farber, 1992, p. 8).

Volviendo al caso chileno, Barr-Melej (2009, p. 321-322) se refiere al mismo fenómeno, ideas y prácticas contraculturales que superaron su campo original para transformarse en algo generalizado, como jóvenes marxistas, centristas o conservadores que rechazaban la contracultura, pero que abrazaban la música rock. La juventud chilena de la época emerge como diversa en cuanto a sus gustos y preferencias, sin embargo, se verá rápidamente atrapada en la vorágine política de la Unidad Popular. En este escenario, la izquierda intentó modelar estos hábitos para generar una juventud en línea con el proceso revolucionario chileno.⁹



Fue así que en 1973 la editorial de gobierno, Quimantú, recolectó una serie de artículos sobre la juventud en donde se presentaba un país dividido con dos tipos: una burguesa y una trabajadora. La primera, fuertemente criticada por seguir modelos estadounidenses como “escuchar música en inglés para, por unas horas [...] romper el aburrimiento de una existencia ociosa, gris, sin horizontes” (Abarca, 1973, p. 12), establecía una relación entre una pobreza existencial y las expresiones culturales provenientes de los EE.UU. El texto finalizaba con una lapidaria conclusión: “un adolescente burgués nacional es diez mil veces más parecido a un hijo de familia media norteamericana que a un joven proletario chileno. Sus creencias y valores forman un mundo aparte, distinto y curioso” (Abarca, 1973, p. 25).

Chile y la revolución peluda

“Los yippies son acción en movimiento. Han utilizado las drogas y se han apoyado en ellas contra el sistema [...]. Muchas de las cosas que dicen a continuación sorprenderán a algunos lectores. Rubin y Albert insisten en que su análisis es válido para EE.UU”
(La revolución [...], 1971, p. 43).

Como parte de sus actividades, Albert y Rubin realizaron una entrevista para la revista *Ahora* titulada “La revolución peluda”, también editada por Quimantú. Esta constituye el registro más extenso sobre la visita de los yippies a Chile, además de tratarse de la única fuente chilena. Si bien, los entrevistados pudieron expresar sus puntos de vista, el resultado es un texto más bien expositivo, en donde se trata a los viajeros de manera algo condescendiente y escéptica, a pesar de los elogios hacia el proceso chileno, mostrándolos como representantes de una revolución menos seria, que se hace con “collares e incienso”. A modo de introducción, Rubin se presentó ante los lectores chilenos, explicando además el interés genuino por la Unidad Popular:

Somos representantes del movimiento antiimperialista en Norteamérica. Me llamo Jerry Rubin [...] soy uno de los fundadores del Partido Internacional de la Juventud [...]. Hemos venido por dos meses a observar con nuestros propios ojos el proceso revolucionario chileno para luego volver a EE.UU e informar al pueblo norteamericano. Queremos decirle al pueblo chileno que la juventud de Amerika [sic] aprueba y apoya la nacionalización



de las minas de cobre y de todas las propiedades norteamericanas en Chile [...]. Anhelamos que ustedes no les paguen ni un centavo a los capitalistas por la explotación de sus minas de cobre y sus recursos naturales. Anhelamos que no indemnicen ni un peso a los momios internacionales que han engordado a costa del trabajo de ustedes (La revolución [...], 1971, p. 43).

A pesar de las elogiosas palabras dirigidas al proyecto de la Unidad Popular, la conversación fue conducida a los aspectos más polémicos del movimiento yippie, como el look de sus militantes y su relación con las drogas. Con respecto al primer punto, tal como en las distintas visitas que el grupo realizó, nuevamente el tema del pelo largo fue cuestionado; de cierta manera la revista dejó entrever una especie de incompatibilidad entre declararse revolucionario y utilizarlo de aquella forma. Rubin defendió la elección, explicando que en los EE.UU esto representaba la “marginación de la cultura burguesa-capitalista” y que “melenudos de todas las clases están en primera línea de la batalla contra el capitalismo y el imperialismo”, agregando además que el modelo estético no era otro que el Che Guevara (La revolución [...], 1971, p. 46).

En cuanto al segundo punto, le tocó a Albert contextualizar el consumo de drogas, defendiendo el uso de la marihuana, pero estableciendo una clara diferencia con las que él llamó las “drogas de la muerte”, como la heroína, las cuales de acuerdo a él eran utilizadas por el gobierno para debilitar a la población afroamericana y la gente joven para evitar que se incorporasen a las luchas revolucionarias.

La entrevista abordó también temas políticos, en específico Rubin y Albert debieron explicar algunas características de la lucha política de los yippies, las que parecían lejanas para la experiencia chilena. Si en Chile los partidos de la Unidad Popular eran herederos de un largo proceso de unidad de las fuerzas de izquierda a través de las urnas, el movimiento Yippie aparecía como informal, sin medios de comunicación nacionales sino prensa *underground* local y solo realizando actos masivos que pudieran impactar (La revolución [...], 1971, p. 42). Ante este “estilo no organizativo” el entrevistador rebatió poniendo en duda la efectividad de tal apronte, ya que Richard Nixon, de todos modos, había resultado electo presidente. Al respecto, Rubin retrucó: “una manifestación no se mide en EE.UU por la adquisición del poder, sino por cómo se aumenta el grado de consciencia de la gente” (La revolución [...], 1971, p. 43).

Un último elemento abordado fue el de los medios de acción para conquistar



el poder, que en el caso chileno había probado ser mediante las urnas. Rubin las desestimó como el gran factor determinante del proceso; para él, esa no era la realidad clave, no era eso lo que convertía a los chilenos en un ejemplo a seguir: “La realidad clave es que Chile nacionalizó las minas de cobre [...] Chile se ha convertido en un nuevo símbolo al expropiar las propiedades norteamericanas y destruir su poderío” (La revolución [...], 1971, p. 45). Este punto es importante ya que, como veremos más adelante, da cuenta del decalaje político entre la visión yippie y la chilena. Con respecto al estado de la lucha armada y su lugar en el proceso revolucionario – otro tema sensible para el proceso chileno –, los entrevistados explicaron la lucha de los *Black Panthers* y del *Weather Underground*, apoyando explícitamente a los últimos, pero desde la legalidad.

De cierto modo, la entrevista nos muestra una recepción estrecha de otra experiencia revolucionaria, la cual no seguía los elementos que eran centrales para la Unidad Popular: el rol de la democracia para conquistar el poder, la disciplina militante y el rol de partidos organizados con voluntad de poder. A pesar de tratarse de visiones políticas que en teoría estaban bastante alineadas, esta entrevista dejó en claro que el diálogo podía ser dificultoso. Como explican Klimke y Nolan (2018, p. 3), estas circulaciones e interacciones entre activistas de distintas partes del mundo durante los *Global Sixties* no estuvieron exentas de tensiones ya que la solidaridad (real u imaginada) en la práctica era compleja, ambivalente y desafiante.

“Una mutua tolerancia” pedía Rubin al final de la página. A pesar de esta demanda la cotidianeidad en Chile no se limitaba a los elogios y reconocimientos que los yippies reportaban en sus escritos, esta había tensionado la dinámica interna del grupo.

Ecos y conflictos del viaje

The length of one’s hair and the methods of one’s recreation are no longer signs of one’s revolutionariness [sic] (Seler, 1972, p. 5)

A pesar de sus palabras de admiración por el país, Rubin nunca se sintió a gusto en Chile. A pesar de jactarse de parecer un extraterrestre en el gris Chile, las constantes burlas a su pelo largo lo habían hartado, sumado a que su fama no había trascendido hasta Chile, siendo reconocido por solo un puñado de jóvenes universitarios. Sin embargo, este no fue el único problema. Algunos meses más tarde el corresponsal de la revista *World View*, durante su propio



viaje a Chile, se refirió a la dificultad que Rubin encontró para acercarse a militantes de izquierda: “they generally refused even to see him, treating him as something of a plague. Revolutionary Left youth fear drugs as politically debilitating” (Collins, 1971, p. 8-9). En cierta medida, Rubin, que se pensaba como un igual, no había sido reconocido como un interlocutor válido.

Un segundo elemento de disgusto era el de las drogas, cuestión que, si bien en un inicio había sido destacada como algo positivo, en el largo plazo y sobre todo en sus esfuerzos por desarrollar una cotidianeidad en Chile, se convirtió en un problema: Chile era un país de vino de calidad, pero con marihuana de mala calidad. Según Albert, Rubin no podía obtener los efectos deseados al fumar la variante criolla (Albert, 2004, p. 174). Lo cierto es que sus problemas eran un poco más profundos, ya que además arrastraba una enfermedad respiratoria, la que solo empeoró por su reticencia a ser tratado por médicos locales. Esta situación y sus quejas dañaron la convivencia interna.

David Ifshin, un líder estudiantil estadounidense y amigo de Ochs que también se encontraba en Chile¹⁰, sugirió una broma para el enfermo: “we ought to find somebody to dress up like one of those witch doctors and send him up there with a big jar of leeches” (Thomas, 2017, p. 88). Ante una creciente tensión, el grupo decidió separarse, Albert y Rubin partieron a Perú volviendo finalmente a los EE.UU, mientras que Ochs e Ifshin continuaron hacia Buenos Aires. La actitud quejumbrosa de Rubin enfureció al músico por su poca consecuencia. Por un lado, se ufanaba de ser “Mr. Revolutionary—Che Guevara with war paint”, pero ante el primer síntoma, “he’s dying and wants to Medivac back to the States” (Schumacher, 1996, p. 243).

A pesar de estas diferencias de tipo personal, la política también jugó un rol en la separación, principalmente entre Albert y Rubin. Como vimos anteriormente, los énfasis que ambos pusieron en sus relatos tuvieron matices diferentes. Mientras Albert se mostró interesado en los distintos aspectos políticos del proceso chileno, Rubin se centró principalmente en la contracultura y el movimiento Poder Joven. Albert recordó posteriormente las consecuencias de esta diferencia:

[Jerry] began identifying himself with a strange assortment of left and right wing libertarians [Poder Joven], and even some eccentric cultist. He criticized the Chilean government from both sides of the political spectrum, arguing that Allende was a sellout. Jerry mocked my frequently-stated belief that the CIA



and military were going to carry out a brutal fascist coup – that blood would flow – and that maybe our friends would die (Albert, 2004, p. 174-175).

Mientras el conflicto interno estallaba, los ecos del viaje llegaron a EE.UU, tanto a los lectores de los distintos periódicos que publicaron los artículos de los viajeros, como a los círculos políticos. A pesar de las promesas de trabajar por Chile, de regreso Albert se encontró con un público local que desconocía gran parte del proceso chileno, tildaban a Allende de revisionista, de estar en contra de la lucha armada, no como el *Weather Underground* que llevaba a cabo una lucha clandestina “verdaderamente” revolucionaria¹¹. A pesar de sus intentos por darle visibilidad a la lucha del pueblo chileno, los temas de interés para la juventud radical de los EE.UU eran otros, por ejemplo, la lucha por los derechos homosexuales aparecía como más urgente que los esfuerzos de un país lejano por combinar democracia y socialismo (Albert, 2004, p. 175). Pero tal vez la crítica más demoledora vino de los *Black Panthers* algunos meses después del fin del viaje.

En un artículo publicado en el periódico oficial del partido, se denunció a la izquierda blanca “culturalista”, aquellos militantes de izquierda que habían renunciado a la política como arma de cambio, enfocándose en los aspectos culturales, como el consumo de drogas, la metafísica, el escapismo y la auto-indulgencia (Seler, 1972, p. 5). Esta denuncia no era casual. Ya en 1972 el panorama de la Nueva Izquierda estadounidense había cambiado bastante en relación a sus orígenes a inicios de los años sesenta. Si en ese momento el objetivo de los jóvenes radicales era re-inventar una alternativa de izquierda diferente de una izquierda ortodoxa pro-soviética, con el avance de la década la radicalización se hizo creciente. Es por esto que es posible distinguir dos vertientes a inicio de los años setenta. Por un lado, una que abrazaba el marxismo y la lucha armada y, por el otro, una que, desilusionada de la política, se inclinaba por las experiencias de vida colectiva y el desarrollo espiritual. Rubin representaba esta segunda vertiente, por lo que no es casual que el autor del artículo lo usara como ejemplo de este fenómeno:

One recent example of “left” cultural imperialism, Jerry Rubin [...] and some of his ‘Yippie’ cohorts, visited Chile – a country which has just begun to undertake a program of socialist construction. Rubin returned saying that the Chileans were “orthodox Marxist” and condemned the policies of President Allende because he



doesn't advocate pot smoking (Seler, 1972, p. 5).

El diagnóstico que Rubin había hecho meses antes sobre una revolución silenciosa contracultural en Chile no coincidía con la imagen internacional del experimento socialista. A esto se suma que no se había guardado sus aprensiones, expresándolas públicamente. Para los *Black Panthers* la lucha chilena merecía ser tomada con seriedad, en el panteón de la lucha revolucionaria, Chile debía ser defendido, pero no por un tipo como Jerry Rubin.

El final del viaje

I went to Chile to learn about the democratic implementation of socialism; instead, I learned about violence, selfishness, and America's role in the world (Rubin, 1976, p. 204).

El 11 de septiembre de 1973 se produjo el temido golpe de Estado en Chile y los ecos del final del gobierno de la Unidad Popular tuvieron un alcance global, con un palacio presidencial en llamas luego de un bombardeo aéreo y Salvador Allende muerto. Miles de chilenos fueron detenidos, torturados y asesinados a partir de ese día. El impacto para Albert, Rubin y Ochs fue total.

Para Albert, la posibilidad de un golpe de Estado ya estaba instalada en 1971, así dio cuenta en sus reportes. Durante su estadía en Chile esta idea fue constantemente ridiculizada por Rubin, para quien no era plausible que la CIA se aliara con los militares para llevar a cabo una masacre, tal vez sí una intervención más suave. Con el paso de los años, el golpe de Estado se transformó para Albert en el tiro de gracia a su espíritu político, sobre todo por la violencia ejercida sobre la gente que había conocido, entre los cuales muchos fueron fusilados pocos días después. Asimismo, el impacto psicológico frente a la magnitud de la intervención estadounidense fue considerable, como lo resumiría en sus memorias de 2004: "If they can destroy democracy in Chile just because Allende nationalized a few copper mines, they could do it here just as easily. Easier. The Left was much stronger in Chile" (Albert, 1971, p. 176). ¿Qué esperanza podían tener ellos y su movimiento dentro de los EE.UU si no contaban con la fortaleza organizativa de la Unidad Popular?

La sombra de la intervención estadounidense en Chile también lo golpeó al descubrir una referencia a su viaje en documentos del FBI¹²:

I once read an FBI memo that listed all the subversive



demonstrations that I had attended. The list went on for pages. It seemed to be nothing special—just the combined work of several local agents in different parts of the country. And then I spotted the phrase ‘observed at a rally for President Salvador Allende in Santiago, Chile.’ How did they know that? A chill went up my spine (Albert, 2004, p. 176).

La implicancia era clara, no solo la CIA había operado en Chile para propiciar un golpe de Estado, también el FBI estaba al tanto de todos sus movimientos, sus discusiones y sus relaciones personales.

El 16 de septiembre de 1973, Víctor Jara fue asesinado. Luego de quebrarle las manos, los militares lo acribillaron. Como mostró Aedo para el caso de la circulación europea del crimen (2022), su muerte fue leída políticamente como un símbolo de la violencia del nuevo régimen y se convirtió en una causa política, sobre todo para Ochs, quien tomó un rol más activo en la defensa de Chile. Un ejemplo de esto fue un concierto el 17 de abril de 1974, donde en una referencia directa a Chile, cambió una estrofa de su canción *Small Circle of Friends*. Originalmente la canción narra la historia de un asesinato que ocurre ante la indiferencia de la gente. En la nueva versión, Chile era el asesinado y los estadounidenses los indiferentes:

Down in Santiago where they took away our mines/We cut of all their money so they robbed the storehouse blind/Now maybe we should ask some questions, maybe shed a tear/But I bet you a copper penny, it cannot happen here/And I’m sure it wouldn’t interest anybody/Outside a small circle of Friends (Schumacher, 1996, p. 230).

Sin embargo, el mayor esfuerzo vendría más tarde, con la realización de *The Friends of Chile benefit: An evening with Salvador Allende*, un concierto en el Madison Square Garden de Nueva York, en mayo de 1974, que contó con la participación de Bob Dylan (su primera aparición en años) e Isabel Allende, hija del fallecido presidente Salvador Allende (Rivas, 2019). Ochs hizo lo posible por ayudar, aunque a esa altura su salud mental había empeorado considerablemente, sumado a un alcoholismo creciente. El golpe en Chile y la muerte de Víctor Jara fueron dos impactos de los cuales no pudo recuperarse. Años más tarde Albert reflexionó sobre la situación de Ochs: “Phil did not sing at the event he organized. He did not write any new songs. He drank until he

Manuel Suzarte
¡Vivan los hippies buenos! Tres yippies en
el Chile de Salvador Allende



went insane” (Albert, 2004, p. 176). A pesar de las esperanzas de renovación que el viaje a Chile había suscitado, Phil Ochs no volvió a publicar nueva música, suicidándose el 9 de abril de 1976.

Al igual como los sesenta estadounidenses de nuestros viajeros terminaron tras múltiples desilusiones, los sesenta chilenos terminaron aquel 11 de septiembre de 1973. Para Stew Albert, Jerry Rubin y Phil Ochs, la experiencia chilena representó, en efecto, una breve bocanada de aire fresco, de esperanza. Sin embargo, el grado de violencia del golpe, sumado al rol de los EE.UU en el golpe y la indiferencia de sus compatriotas frente a estos hechos, dieron a esta historia un final amargo. Lo que comenzó como un nuevo camino hacia la revolución acabó convertido en una prueba más de que esta había terminado y con ella una época.

Conclusiones

Más allá del anecdotario que este viaje dejó, la reconstrucción del episodio nos abre una ventana a los primeros meses de la Unidad Popular desde la óptica de tres estadounidenses provenientes de otra experiencia política. A pesar del conocimiento que estos poseían sobre América Latina y de su genuino interés por el desarrollo del gobierno de Salvador Allende, la realidad del terreno se mostró más compleja. Si bien las fuentes dan cuenta de momentos de época revolucionaria, es posible apreciar también la complejidad del proceso chileno, sus voces disonantes y otros fenómenos como el auge de la contracultura, la cual parecía más transversal que lo que algunas voces más ortodoxas querían reconocer.

Un aspecto interesante de este caso es justamente lo paradójico de pensar los años sesenta en su dimensión global ya que, si bien las circulaciones culturales y políticas son evidentes a través de las fronteras, como lo muestra el desarrollo de la contracultura chilena, esto no se transformó necesariamente en una invitación a un entendimiento mutuo sin tensiones. A pesar de la disposición, al menos pública, de los viajeros a empaparse de la experiencia chilena, se vieron confrontados a la indiferencia de algunos actores locales e incluso al menosprecio de sus experiencias políticas. Las razones de esto las encontramos en dos dimensiones: por una parte, el solo hecho de ser estadounidenses, con un look que destacaba, les granjeó constantes críticas; por la otra, como grafica la entrevista de la revista Ahora, los yippies venían de una experiencia política muy distinta a lo que era la Unidad Popular, por lo que más allá de un

Manuel Suzarte
¡Vivan los hippies buenos! Tres yippies en
el Chile de Salvador Allende



interés puntual, el diálogo recíproco y los puntos comunes fueron difíciles de establecer.

Referencias

ABARCA, Lucho. *Viaje por la juventud*. Santiago: Quimantú, 1973.

ALBERT, Stew. *Correspondance to Phil Ochs*. Tulsa: Woodie Guthrie Center, [19--]. Correspondance Box 24. Folder 10. (Series 3).

ALBERT, Stew. Tasting the Chile. *San Francisco Good Times*, San Francisco, p. 18–19, 12 nov. 1971.

ALBERT, Stew. The last song of Victor Jara. *Ann Arbor Sun*, Michigan, p. 10–11, 11 oct. 1974.

ALBERT, Stew. *Who the hell is Stew Albert? A memoir*. Los Angeles: Red Hen Press, 2004.

BARR-MELEJ, Patrick. Hippiismo a la chilena : juventud y heterodoxia cultural en un contexto transnacional (1970-1973). In: PURCELL, F. (org.). *Ampliando miradas: Chile y su historia en un tiempo global*. Santiago: RIL Editores, 2009. p. 305–324.

BARR-MELEJ, Patrick. *Psychedelic Chile: Youth, Counterculture, and Politics on the Road to Socialism and Dictatorship*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2017.

BLAIR, Eric. *Folk singer for the FBI: the Phil Ochs FBI file*. Raleigh: Lulu Com, 2019.

COLLINS, Joseph. Report from Chile. *Worldview Magazine*, New York, v. 14, n. 11 p. 4-9, 1971.

COMPAGNON, Olivier; MOINE, Caroline. Introduction: Pour une histoire globale du 11 septembre 1973. *Monde(s)*, Paris, n. 8, p. 9–26, 2015.

DOHRN, Bernardine; AYERS, Bill; JONES, Jeff. *Sing a Battle Song: The revolutionary poetry, statements, and communiqués of the Weather Underground, 1970-1974*. Seven Stories Press: New York, 2006. 390 p.

ELLIOT, Marc. *Death of a rebel. A biography of Phil Ochs*. New York: Franklin Wattsed, 1989.



FARBER, David. *Chicago '68*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

FARBER, David. The counterculture and the antiwar movement. In: SMALL, M. (org.). *Give Peace a Chance: Exploring the Vietnam Antiwar Movement*. Syracuse: Syracuse University Press, 1992. p. 7–21.

FBI - FEDERAL BUREAU OF INTELLIGENCE. *FBI FILE 105-89231*: Section 4. [Washington]: FBI, 1971. Disponible en: <https://judygumbo.com/wp-content/uploads/2022/06/9231-4.pdf>. Acceso el: 13 ene. 2024.

FERMANDOIS, Joaquín. *Mundo y Fin de Mundo: Chile en la Política Mundial, 1900-2004*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile: Biblioteca del Bicentenario, 2005.

GONZÁLEZ, Juan Pablo. Vanguardia primitiva en el rock chileno de los años setenta: música, intelectuales y contracultura. *Música Popular em Revista*, Sao Paulo, v. 1, p. 75–92, 2012.

GARRETÓN, Manuel Antonio; MARTÍNEZ, Javier. (org.). *Universidades chilenas: historia, reforma e intervención*. Santiago de Chile: Editorial Sur, 1987.

GARVEY, Helen. *Rebels with a cause: a collective memoir of the hopes, rebellions and repression of the 1960s*. Los Gatos: Shire Press, 2007.

JARA, Joan. *Victor Jara, un canto truncado*. España: Suma de Letras, 2001.

KLIMKE, Martin; NOLAN, Mary. The Globalization of the Sixties. In: CHEN, Jian et al. (org.). *The Routledge Handbook of the Global Sixties: Between protest and nation-building*. New York: Routledge Taylor Francis Group, 2018. p. 1–9.

LA REVOLUCIÓN peluda. *Ahora*, Santiago, p. 42–46, 21 sept. 1971.

MARCHESI, Aldo. Escribiendo la Guerra Fría latinoamericana: entre el Sur “local” y el Norte “global”. *Estudios Históricos*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 60, p. 187–202, 2017.

MUSICAL, con Phil Ochs. *La Nación*, Santiago, p. 15, 13 ene. 1972.

PÉREZ, C. Salvador Allende, apuntes sobre su dispositivo de seguridad: el Grupo de Amigos Personales (GAP). *Estudios Públicos*, Santiago, n. 79, p. 31–81, 2000.

PURCELL, F. Guerra Fría, motivaciones y espacios de interacción. El caso del Cuerpo de Paz de Estados Unidos en Chile, 1961-1970. In: HARMER, T.; RIQUELME, A. *Chile y la Guerra Fría global*. Santiago: RIL editores, 2014. p. 71–88.



RIVAS A. Matías. La desconocida amistad entre Víctor Jara y Phil Ochs, el rival y amigo de Bob Dylan. *El Mostrador*, Santiago, 6 oct. 2016. Disponible en: <https://www.elmostrador.cl/cultura/2016/10/06/la-desconocida-amistad-entre-victor-jara-y-phil-ochs-el-rival-de-bob-dylan/>. Acceso el: 29 ago. 2019.

RODRIGUEZ, Javier. El folclore como agente político: la Nueva Canción Chilena y la diplomacia musical (1970-1973). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Paris, 2017. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/70611>. Acceso el: 13 ene. 2024.

RUBIN, Jerry. *Do it!: escenarios of the revolution*. New York: Simon and Schuster, 1970.

RUBIN, Jerry. From Chile with love. *Berkeley Barb*, California, p. 9, 10 sep. 1971.

RUBIN, Jerry. *Growing (Up) at 37*. Maryland: Rowman & Little Field, 1976.

SALGADO, Alfonso. “Una pequeña revolución”: Las Juventudes Comunistas ante el sexo y el matrimonio durante la Unidad Popular. In: LOYOLA, M.; ÁLVAREZ, R. (org.). *Un trébol de cuatro hojas: Las Juventudes Comunistas de Chile en el siglo XX*. Santiago: Ariadna Ediciones, 2014. p. 144–169.

SCHUMACHER, Michael. *There but for fortune: The life of Phil Ochs*. New York: Hyperion, 1996.

SELER, Robert. Revolution and the white “left” in America. *The Black Panther*, California, p. 5-12, 22 abr. 1972.

SEPÚLVEDA, G. *Victor Jara: hombre de teatro*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2001.

SUZARTE, Manuel. *Les circulations politico-culturelles entre les jeunesses chiliennes et étasuniennes entre 1965-1972*. 2015. Disertación (Master en Historia) - Instituto de Altos Estudios de América Latina, Universidad Sorbonne Nouvelle, Paris, 2015.

THOMAS, Patrick. *Did It! From Yippie to Yuppie: Jerry Rubin, An American Revolutionary*. Seattle: Fantagraphics Books, 2017.

WOODSTOCK el festival hippie más grandioso del mundo. *Revista Ritmo*, Santiago, n. 247, p. 14–19, 1970.

ZOLOV, Eric. *Refried Elvis: The Rise of the Mexican Counterculture*. California: University of California Press, 1999.



Notas

¹Doctor del Instituto de Altos Estudios de América Latina (Université Sorbonne Nouvelle), donde ejerce actualmente en cargo de ATER. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1877-2207>.

²La circulación de este libro hacía Chile no es clara, sin embargo, la Revista Cormorán publicó un extracto del libro traducido al español algunos meses antes del viaje de Rubin a Chile en diciembre de 1970 con el título “Manifiesto Yippie” (Rubin, 1971).

³Dos ejemplos son las canciones “Ballad of William Worthly” y “Talking Cuban Crisis” del disco All The News That’s Fit To Sing de 1964.

⁴El antiamericanismo era algo extendido en la mayoría de las universidades chilenas, con importantes episodios de manifestaciones contra las Cuerpos de la Paz (Purcell, 2014), sin embargo, en el caso de la UTE la situación era aún más conflictiva al ser una universidad con un rector comunista y fuertemente identificada con la Unidad Popular.

⁵El movimiento de la Nueva Canción chilena se origina en la segunda mitad de la década del sesenta, protagonizado por músicos ligados con la izquierda que se propusieron resignificar el folklor tradicional incorporando una dimensión política comprometida al centro de la producción musical (Rodríguez, 2017).

⁶Si bien Víctor Jara era militante Comunista, mostró una apertura e interés por la nuevas expresiones artísticas y musicales. Un ejemplo de esto lo plasmó en una versión de su canción “El Derecho de Vivir en Paz” publicada en 1971 en donde se hizo acompañar de músicos jóvenes que incluyeron guitarras eléctricas y órganos al sonido.

⁷Las fuentes no especifican que tipo de programa ni en que canal, sin embargo, en enero de 1972 Televisión Nacional emitió un programa llamado “Musical, con Phil Ochs” por lo que asumimos que se trata del programa grabado por intermediario de Víctor Jara (1972).

⁸Al no tratarse de una orgánica formal, la Nueva Izquierda estadounidense debe pensarse, retomando la caracterización realizada por Van Gosse, como un “movimiento de movimientos”, es decir un movimiento que relacionaba distintos tipos de movilizaciones político-culturales (Zolov, 2014, p. 350).

⁹Un trabajo interesante en esta línea es el de Salgado sobre las discusiones valóricas en las Juventudes Comunistas durante la Unidad Popular (Salgado, 2014).

¹⁰Ifshin era miembro de la delegación estadounidense que participó del encuentro internacional “La Juventud Latino y Norteamericana acusa al imperialismo : solidaridad con Vietnam, Laos y Camboya” que contó con representantes del mundo entero, el apoyo del gobierno chileno, los partidos de la Unidad Popular y dos organizaciones internacionales: la Federación Mundial de la Juventud Democrática y la Unión Internacional de Estudiantes (Suzarte, 2015, p. 76-82).

¹¹Con motivo del golpe de estado, el 28 de septiembre de 1973, esta organización atentó contra la sede latinoamericana de la empresa multinacional *International Telephone & Telegraph* la cual había jugado un importante rol en los esfuerzos por desestabilizar el gobierno de la Unidad Popular (Dohrn; Ayers; Jones, 2006, p. 209-214).

¹²El FBI realizó un detallado seguimiento de los viajes de Albert y Ochs a Europa y América



Latina, esto como parte de sus operaciones generales de seguimiento de militantes de izquierda estadounidenses. En el caso del paso por Chile los archivos muestran en detalle los itinerarios de vuelo, descripciones físicas y reportes de discusiones mantenidas durante la estadía. El archivo del FBI sobre Ochs fue publicado en 2019 (Blair, 2019).

Manuel Suzarte
¡Vivan los hippies buenos! Tres yippies en
el Chile de Salvador Allende

Mulheres cineastas durante o governo da Unidade Popular (Chile, 1970-1973): reflexões sobre o extra e o intra fílmico

Women filmmakers during the Popular Unity government (Chile, 1970-1973): reflections on the extra and intra filmic

Mujeres cineastas durante el gobierno de la Unidad Popular (Chile, 1970-1973): reflexiones sobre lo extra e intra fílmico

Marina Cavalcanti Tedesco¹



Resumo: Alguns filmes produzidos durante o governo da Unidade Popular (UP – 1970-1973) entraram para o cânone não apenas do cinema chileno, mas do cinema latino-americano. Por conseguinte, foram muito estudados ao longo dos anos, enquanto outra parte da filmografia realizada no Chile naquele período teve pouca ou nenhuma visibilidade. São exemplos desse segundo caso as obras cinematográficas dirigidas por mulheres nos primeiros anos da década de 1970, embora, felizmente, algumas dessas cineastas sejam cada vez mais tema de estudos e mostras. Não obstante, mesmo na bibliografia recente, as produções com mulheres na direção feitas nos tempos da UP não foram pensadas de forma conjunta. É esta contribuição às pesquisas sobre o cinema de mulheres na América Latina o objetivo do presente artigo. Após realizarmos um levantamento partindo de diversas fontes, chegamos a um *corpus* de 15 obras, que foram analisadas a partir dos seguintes aspectos: composição da direção; formato; gênero narrativo; forma de financiamento e estrutura de produção; se tem entrevista; se tem narração; se tem música (se sim, qual seu papel); a partir de que lógicas são construídas as relações entre imagem e som; e lógicas de montagem. **Palavras-chave:** cinema; mulheres; unidade popular; análise.

Abstract: Some films produced during the Popular Unity - UP government (1970-1973) entered the canon not only of Chilean cinema, but of Latin American cinema. Consequently, they have been studied a lot over the years, while another part of the filmography made in Chile in that period had little or no visibility. Examples of this second case are the cinematographic works directed by women in the early 1970s, although, fortunately, some of these filmmakers are increasingly the subject of studies and exhibitions. However, even in the recent bibliography, the productions with women filmmakers made in the days of the UP were not conceived together. It is this



contribution to research on women's cinema in Latin America that is the purpose of this article. After carrying out a survey based on several sources, we arrived at a corpus of 15 works, which were analyzed from the following aspects: composition of the direction; Format; narrative genre; form of financing and production structure; if it has an interview; if it has narration; if there is music (if so, what is its role); from which logics are built the relations between image and sound; assembly logic. **Keywords:** cinema; women; popular unity; analysis.

Marina Cavalcanti Tedesco
Mulheres cineastas durante o governo da Unidade
Popular (Chile, 1970-1973): reflexões sobre o extra e o intra fílmico



Unidade Popular, cultura e cinema

Há aproximadamente 50 anos, em 11 de setembro de 1973, um golpe de Estado, que aglutinou militares, capital nacional e internacional e setores conservadores pertencentes a diferentes classes, depôs e assassinou Salvador Allende, então presidente do Chile. Interrompeu-se, assim, através do uso extremo da violência, uma transformação estrutural que se iniciara no país, a qual pretendia ser uma via democrática para o socialismo – e que, independentemente de alcançar tal objetivo ou não, já estava trazendo mudanças importantes para a população mais pauperizada do campo e da cidade.

Allende, cuja posse ocorreu em 4 de novembro de 1970, foi eleito pela Unidade Popular (UP), uma coalizão entre o Partido Socialista, o Partido Comunista, o Movimiento de Acción Popular Unitaria, a Acción Popular Independiente e o Partido Social Demócrata. Era o ápice de um processo de mobilização social, organizado em formas mais ou menos institucionalizadas, em torno de pautas progressistas, reformistas e/ou revolucionárias, que se iniciara anos antes.

Partimos, aqui, de um entendimento de cultura como uma esfera da vida existente em qualquer sociedade (ainda que de formas muito distintas) e interdependente das demais esferas da vida social, “elemento constitutivo da ideologia, como também formador da consciência revolucionária” (Teixeira; Dias, 2010, p. 124). Se considerarmos a polarização que se agudizava no Chile na década de 1960 e durante o governo da UP, perceberemos a luta de classes em torno do signo (Bakhtin, 2009). Logo, não surpreende encontrarmos no Programa Básico de Gobierno de la Unidad Popular (1969) o seguinte trecho:

As profundas transformações que se empreenderão requerem de um povo socialmente consciente e solidário, educado para exercer e defender seu poder político, apto científica e tecnicamente para desenvolver a economia de transição ao socialismo e aberto massivamente à criação e ao gozo das mais variadas manifestações da arte e do intelecto (Programa [...], 1969, p. 28, tradução nossa)²

Sobre os meios de comunicação, entre eles o cinema, a avaliação do programa era:

São fundamentais para ajudar na formação de uma nova cultura e de um homem novo. Por isso, deve-se imprimir neles uma orientação educativa e liberá-los do seu caráter comercial,



adotando as medidas para que as organizações sociais disponham desses meios, eliminando delas a presença nefasta dos monopólios (Programa [...], 1969, p. 28, tradução nossa)⁵

Não obstante, a compreensão da importância da cultura no programa da UP não conseguiu se traduzir na elaboração de uma política efetiva para o setor durante o governo. É preciso lembrar da forte resistência enfrentada desde o primeiro dia por Allende, e essa correlação de forças impediu a criação de estruturas, tais como ministérios e institutos, que eram de grande interesse do governo (Yáñez, 2012). Ademais, não se pode ignorar as cisões internas. Dentro da Unidade Popular havia distintas visões em relação a até que ponto e em que temporalidade era possível avançar no processo revolucionário, pensado de forma geral, e nas propostas para a cultura, em particular (Mouesca, 1988).

Carolina Amaral de Aguiar (2023) traz, ainda, outro elemento: uma sinalização simultânea para dois caminhos aparentemente contraditórios. Encontrava-se no programa da UP tanto “o esforço de descentralização e de apoio às iniciativas espontâneas, bem como a tentativa de levar a cabo uma política cultural estatal centralizadora por meio de novas instituições” (Aguiar, 2023, p. 234). Segundo a autora, “a dificuldade de se conciliar esses dois princípios norteadores foi um dos fatores responsáveis pelo desencontro dos agentes envolvidos nos distintos campos artísticos” (Aguiar, 2023, p. 234).

Assim, a despeito de ter sido um período de ebulição e democratização da cultura (a Editora Nacional Quimantú,⁴ as Brigadas Ramona Parra,⁵ o Tren de la Cultura,⁶ entre tantas outras iniciativas que se somaram a Nueva Canción Chilena e ao Nuevo Cine Chileno⁷), muitos estudos, entre eles o de Jacqueline Mouesca e Carlos Orellana (2010, p. 138, tradução nossa), avaliam que os diferentes setores culturais acabaram ficando à mercê de “visões parciais, produto do talento, maior ou menor, e do conhecimento de seus atores, ou de uma maior ou menor capacidade de inspiração ou improvisado daqueles que se viram, de repente, à frente de um determinado campo de atividade”.⁸

Especificamente no cinema, a então estatal Chile Films, “criada em 1941, durante o governo do radical Pedro Aguirre Cerda, e seus estúdios inaugurados em 1942” (Del Valle Dávila, 2014, pos. 5411, tradução nossa),⁹ foi o carro chefe das ações implementadas no governo da UP.

A Chile Films assumiu uma série de funções durante a Unidade Popular que iam além daquelas adotadas por uma simples



produtora estatal: ateliês de formação, comunicação oficial do governo, produtora industrial, gerenciadora de salas de exibição, promotora de mostras cinematográficas e até distribuidora de filmes (Aguiar, 2023, p. 241).

Contudo, ao contrário do que a citação acima poderia sugerir, a estrutura estava longe de ser a ideal. Mas os entusiasmados e até eufóricos (Mouesca, 1988) cineastas da UP e do Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) buscavam alternativas para contornar as limitações existentes. Ao rememorar esta época, Patricio Guzmán (2021, p. 214, tradução nossa) relata:

O cinema utiliza a Chile Films e outros organismos ao seu alcance para multiplicar suas obras. [...] o Departamento de Cine de la Universidad de Chile, a Escuela de Artes de la Comunicación de la Universidad Católica, a Escuela de Cine de la Universidad Técnica, o Ministerio de la Agricultura, o Ministerio de Educación, o Departamento de Cine de la Central Única de Trabajadores e alguns canais de televisão. Os cineastas criam produtoras e cooperativas independentes; buscam estabelecer convênios entre si ou com organismos estatais, bancos do governo, e ainda com a própria Chile Films ou com empresas estrangeiras¹⁰.

Percebe-se a mobilização dos trabalhadores e das trabalhadoras do cinema por meio da filmografia que era realizada, mas também via o documento que acabou conhecido como *Manifiesto de los Cineastas de la Unidad Popular* – o qual não foi tão estudado como outros manifestos da época (Del Valle Dávila, 2014), mas é bastante revelador do cinema chileno do período e teve grande circulação na América Latina e em publicações anglófonas (Palácios, 2013). Em sua investigação sobre o tema, Pablo Marín Castro (2007) reconstruiu, na medida do possível, sua história. Devido ao golpe de 1973, muitas fontes foram destruídas. Restaram poucas publicações na imprensa e os depoimentos de quem sobreviveu àqueles tempos, os quais, relata o autor, são bastante díspares.

Com segurança, ele considera possível afirmar que o manifesto foi redigido entre março e setembro de 1970, no contexto eleitoral, pelo Comité de la Unidad Popular (CUP) dos cineastas. O realizador Miguel Littin foi responsável por parte significativa das ideias que o integraram, mas também houve outras colaborações, inclusive através de assembleia – talvez, mais de uma.

Os autores e autoras do *Manifiesto de los Cineastas de la Unidad Popular* se



posicionaram como homens (comprometidos com a construção do socialismo (Manifesto [...], 1988, p. 71)) e cineastas (instrumento de comunicação do povo (Manifesto [...], 1988, p. 71)). Declararam que o cinema chileno deveria ser uma arte revolucionária (Manifesto [...], 1988, p. 71) com o objetivo de liberação, mas sem nenhuma forma de sectarismo. Defenderam que o cinema era um direito de todo o povo e, por isso, precisava chegar a todos. Propuseram igual acesso aos meios de produção a todos os trabalhadores do cinema (Manifesto [...], 1988, p. 72).

Perguntando-se pelo papel do cinema em um governo socialista, o manifesto chileno traz três argumentos como resposta: 1) o imperialismo e a burguesia alienaram a cultura nacional, e a isso é necessário opor uma cultura “autêntica”; 2) o cinema deve ser uma arte revolucionária, comprometida com a construção do socialismo, y 3) as películas se convertem e revolucionárias somente na medida em que mobilizam o espectador a uma ação revolucionária. (Palácios, 2013, p. 128-129, tradução nossa)¹¹

O meio cinematográfico estava em ebulição. Não é um acaso que, naquele momento, tenham sido realizados filmes que se tornaram clássicos não apenas no contexto da produção chilena, mas também no da latino-americana. Porém, como sabemos, cânones são construídos a partir de disputas e acasos que se dão dentro de determinadas relações de força, e são atravessados pela exploração e pelas opressões que estruturam as sociedades. Logo, em muitos lugares, inclusive na América Latina, há a tendência de que os cânones sejam compostos por homens cisgêneros, brancos, heterossexuais e das classes média e alta. No cinema da UP não foi diferente. Basta pensarmos nos grandes nomes do período: Helvio Soto, Miguel Littin, Patricio Guzmán, Raúl Ruiz... Ainda que suas carreiras tenham se iniciado antes de 1970, é indiscutível que suas atuações durante o governo Allende foram um divisor de águas.

Outra tendência, quando ocorre a conformação de cânones, é a invisibilidade de tudo o que não cabe nele. No caso do cinema chileno produzido entre o final de 1970 e o golpe de 1973, isso significou, evidentemente, muitos homens, mas também mulheres. Algumas delas, felizmente, têm sido temas de pesquisas e mostras nos últimos anos (Ahumada, 2022; Cuneo; Pérez V., 2021; Soto; Pinto, 2016).

Não obstante, mesmo na bibliografia mais recente, os filmes com cineastas



mulheres feitos durante o governo da UP não foram pensados de forma conjunta. É esta contribuição aos estudos do cinema de mulheres na América Latina o objetivo do presente artigo. Através de um levantamento que teve como principais fontes os mecanismos de busca do site da Cineteca Nacional de Chile e da *Enciclopedia del Cine Chileno*, constituímos um *corpus* composto por 15 obras, as quais apresentaremos divididas em produções dirigidas apenas por mulheres e produções com direção mista – uma divisão que retomaremos em nossas análises posteriores.

Os filmes que têm apenas mulheres na direção são: *Crónica del Salitre* (Angelina Vázquez, 1971), *A tiempo* (Cecilia Martorell, 1972), *Amuhuelai-mi (ya no te irás)* (Marilú Mallet, 1972), *Kardex 341* (Cecilia Ramírez, 1972), *Salto de Rapel* (María Teresa Guzmán, 1972), *A, E, I* (Marilú Mallet, 1972), *Hoy Medea hoy* (Manuela Gumucio, 1972) e *Un sueño como de colores* (Valeria Sarmiento, 1973). Já os com direção mista são: *Flores S.A* (Angelina Vázquez, Antonio Menchaca, Carmen Bueno, Cecilia Martorell, Cristián Sánchez, David Vera-Meiggs, Edmundo Olivares, Germán Bueno, Juan José Ulriksen, Patricio Campos, Patricio Scarzella, Ricardo de la Fuente, Sergio Navarro, 1971), *La explotación del hombre por el hombre* (Gustavo Moris, Kristiane Gagnon, Olinto Taverna, 1972), *Los minuterios* (Raúl Ruiz, Valeria Sarmiento, 1972), *Poesía popular, la teoría y la práctica* (Raúl Ruiz, Valeria Sarmiento, 1972), *¿Qué hacer?* (Nina Serrano, Raúl Ruiz, Saúl Landau, 1972),¹² *Vamos viendo* (Antonio Montero, Jacqueline Mouesca, Wolfgang Tirado, 1972) e *Nueva Canción Chilena* (Raúl Ruiz, Valeria Sarmiento, 1973).

Com o objetivo de chegar, ao fim da investigação, a uma visão geral desta filmografia, elegemos variáveis que, avaliamos, permitiram uma compreensão extra e intra fílmica desse universo: composição da direção (mista ou uma mulher); formato; gênero narrativo; forma de financiamento e estrutura de produção; se tem entrevista; se tem narração; se tem música (e, em caso afirmativo, qual seu papel); a partir de que lógica(s) são construídas as relações entre imagem e som; e que lógicas predominam na montagem.

Quatro filmes que integram o *corpus* não estão disponíveis para visionamento (*A, E, I*; *Poesía popular, la teoría y la práctica*; *Los minuterios*; *Nueva Canción Chilena*). Não se conhece cópias deles que tenham sobrevivido à repressão. Ainda assim, avaliamos que poderíamos mantê-los, pois, como afirmado, parte de nossa análise será de elementos extra fílmicos.

Contudo, antes de nos aprofundarmos nessas produções, consideramos pertinente tratar, mesmo que de forma breve, das questões de gênero do



contexto pesquisado. Tais questões, somadas ao momento que o cinema vivia, parecem-nos imprescindíveis (embora, evidentemente, também haja outros fatores) para a compreensão tanto do aumento do número de diretoras no Chile, entre 1971 e 1973, como para as limitações deste crescimento.

Unidade Popular e as mulheres em luta na sociedade chilena

A primeira metade do século XX não pertence ao nosso escopo. Entretanto, para um melhor entendimento do que veio depois, é importante mencionar que nela houve fortes mobilizações feministas, as quais foram responsáveis pela conquista de direitos importantes para as mulheres chilenas. Já entre 1950 e 1973, pode-se falar em um “silêncio feminista”, denominação cunhada por Julieta Kirkwood (*apud* Alfaro; Inostroza; Hiner, 2021).

O silêncio de Kirkwood não se refere a um silêncio literal das mulheres, posto que elas foram se tornando cada vez mais presentes na esfera pública ao longo destes mais de 20 anos. Refere-se, sim, à sua dispersão entre movimentos sociais, associações, partidos etc., o que fez com que, temporariamente, parassem de gritar juntas (e, no caso de muitas de esquerda,¹⁵ de se identificarem como feministas).

No que tange especificamente aos partidos em geral, as mulheres e “suas questões” (vistas, via de regra, como específicas, ou seja, que não diziam respeito ao conjunto da classe trabalhadora) costumavam ser organizadas em setores. Dessa maneira, suas pautas e as próprias militantes tendiam a não serem consideradas centrais.

No *Programa Básico de Gobierno de la Unidad Popular*, por exemplo, há uma rápida menção ao combate à desigualdade salarial motivada por gênero em uma proposta que pretende resolver um problema que é mais amplo:

Será estabelecido, em um prazo tecnicamente definido, um sistema de remunerações e salários mínimos de níveis iguais, independente de qual seja a empresa onde estes trabalhos se realizem. [...] Esta política se iniciará na área estatal, para ser estendida a toda economia [...]. Do mesmo modo, se eliminará toda discriminação entre o homem e a mulher ou por idade em matéria de remunerações e salários (Programa [...], 1969, p. 26, tradução nossa).¹⁴



A maior parte das políticas da Unidade Popular para as mulheres foram em áreas consideradas femininas, como assistência, educação e saúde. Um primeiro grande motivo para isso é que a concepção, então vigente na esquerda, de que era preciso estatizar os cuidados para que as mulheres pudessem entrar no mundo do trabalho (conforme aparece no próprio manifesto) não significava desnaturalizar as funções sociais das mulheres ou redistribuí-las com os homens. Estas funções passariam a ser desempenhadas por mulheres assalariadas, em horário comercial, e seguiriam com as mulheres de forma não assalariada quando retornassem às suas casas. Ou seja, houve políticas para que as mulheres entrassem ainda mais na esfera da produção, mas que não levavam os homens à da reprodução.

Outra razão é que, mesmo se a concepção da UP e de seus líderes fosse outra (o que não era o caso), a materialidade da vida das mulheres obrigava que as políticas públicas para melhorar imediatamente sua situação estivessem ligadas à alimentação familiar, escola para crianças e adolescentes, moradia etc. Basta lembrar do seguinte item do *Programa Básico de Gobierno de la Unidad Popular* para ver o quanto era necessário avançar:

Será estabelecida a plena capacidade civil da mulher casada e condição jurídica igual para todos os filhos, nascidos dentro ou fora do matrimônio, assim com uma adequada legislação de divórcio com dissolução de vínculo, com plena garantia dos direitos da mulher e dos filhos (Programa [...], 1969, p. 27, tradução nossa)¹⁵

Este fragmento do programa nos leva a um terceiro grande motivo para que a maior parte das ações do governo Allende, no tocante às mulheres, tenham sido em áreas “feminizadas”: a ferrenha oposição, por parte dos setores conservadores do Congresso, a temas como aborto, controle da natalidade e divórcio. Mesmo propostas baseadas em um ordenamento de gênero mais tradicional, mas que beneficiariam as mulheres, como a criação de um Ministério da Família, foram barradas (Yáñez, 2012).

Ou seja, havia muitas resistências da direita, complexidades estruturais e contradições na esquerda. Assim, durante o período da Unidade Popular, grandes lideranças mulheres (a sindicalista Mireya Baltra, por exemplo, que foi Ministra do Trabalho) foram exceções e o lugar das mulheres no caminho chileno para o socialismo estava “na retaguarda do doméstico e do privado, ainda que pudessem participar na esfera pública na qualidade de *ajudantes*” (Yáñez,



2012, p. 33, tradução nossa).¹⁶ Entretanto, elas participavam cada vez mais da vida pública do país como militantes, líderes locais “nas comunidades, nos diversos comitês de ocupação de terrenos, centro de mães, clubes desportivos” etc. (Alfaro; Inostroza; Hiner, 2021, pos.1233, tradução nossa).¹⁷

E as estatísticas eleitorais nos levam a pensar que houve uma melhora efetiva na vida de parte expressiva das mulheres. Em 1970, nas eleições presidenciais, 30,6% das mulheres votantes optaram pela UP. Nas eleições municipais de 1971, tal percentual foi para 43,6% (Yáñez, 2012, p. 30). Mesmo nas eleições legislativas de 1973, quando o país já vivia as duras consequências do caos criado para preparar o terreno do golpe, 39% das mulheres votaram na UP (Yáñez, 2012, p. 37). A despeito de estarmos estabelecendo comparações entre pleitos muito diferentes, os números apontam, sim, para o aumento e manutenção do apoio das mulheres, provavelmente relacionado com mudanças nas condições de vida.

Ainda assim, é preciso observar que a UP não teve o voto nem de metade das mulheres eleitoras naqueles anos. Considerando os filmes e trajetórias que analisamos nesta pesquisa, os percentuais de apoio à coligação entre as mulheres diretoras de cinema certamente foram bem maiores, apesar da presença de algumas militantes do Movimiento de Izquierda Revolucionaria.¹⁸

Mulheres na direção cinematográfica durante a Unidade Popular

Antes de começarmos a apresentar nossas análises de tal filmografia, é preciso destacar que, segundo Antonio Machuca Ahumada (2022), é apenas a partir de 1969 que a atividade criativa das mulheres enquanto “presença atrás das câmeras com trabalho narrativo e estético- não se deteria mais, sendo o aporte feminino determinante no panorama cinematográfico chileno posterior” (Ahumada, 2022, p. 147, tradução nossa)¹⁹.

Antes disso, as mulheres diretoras eram aparições raras e pontuais: Gabriela Bussenius, Rosaria Rodríguez e Alicia Armstrong no período silencioso; mais de 20 anos depois, Bélgica Castro codirigindo com Domingo Tessier, seu companheiro, *Quinta Normal* (1954) – e tendo seu nome “omitido nas publicações, como em geral acontecia com as mulheres realizadoras” (Ahumada, 2022, p. 133, tradução nossa) –;²⁰ e Nieves Yankovic sendo praticamente a única cineasta em atividade entre 1958 e 1968 (Ahumada, 2022).

Assim, sem ignorar todas as complexidades e limitações que apresentaremos nas próximas páginas (e, de diferentes maneiras, até o final do presente artigo)



à atuação das mulheres na direção cinematográfica, é possível constatar a mudança apontada por Ahumada, uma mudança que tem início quase junto com a UP.

Em 1971, encontramos dois filmes chilenos com mulheres diretoras. Um deles é *Flores S.A.*, feito na Escuela de Artes de la Comunicación de la Universidad Católica de Chile – e o fato de ser uma produção universitária vai aproximá-la em certos aspectos de alguns títulos do *corpus*, ponto ao qual voltaremos mais tarde. Sua realização foi compartilhada por 12 pessoas, entre elas Angelina Vázquez,²¹ Carmen Bueno²² e Cecilia Martorell. Vázquez e Martorell reaparecerão em outros trabalhos aqui analisados.

Este curta-metragem ficcional/experimental de pouco mais de quatro minutos mostra a destruição dos canteiros de flores de um homem devido à chegada do “progresso”, representado pela construção de prédios. Como consequência, ele acaba tendo que comprar de um vendedor uma flor de plástico, no que parece ser uma metáfora da destruição dos modos tradicionais de vida, que obriga a aquisição, através de dinheiro, de versões piores do que antes se produzia. A influência do cinema silencioso na obra é evidente.

O outro filme é *Crónica del Salitre*, de Angelina Vázquez, documentário proveniente das oficinas da Chile Films (Ahumada, 2022). Em seus quase dez minutos, a narração conta, estabelecendo algumas conexões com a história do movimento operário chileno, a repressão do início do século XX, as más condições de trabalho e as mudanças trazidas pelo surgimento da luta sindical na Oficina Salitrera Alemania, mina de sal em Antofagasta.

Em um relato comovente sobre tal obra, contido na *Enciclopedia del Cine Chileno*, Angelina Vázquez avalia: “A recuperação da memória, as esperanças dos velhos mineiros no futuro e a dignidade de um ofício destinado a desaparecer foram a matéria-prima do trabalho de campo de um grupo de jovens que, nessa sua primeira película, pôs todas suas esperanças de justiça e igualdade” (*Crónica [...]*, [1971], tradução nossa)²³.

Se encontramos duas realizações de Vázquez em 1971, a segunda de Cecilia Martorell aparecerá em 1972. *A tiempo* é mais um curta-metragem da Escuela de Artes de la Comunicación de la Universidad Católica de Chile com pouco mais de quatro minutos. Contudo, nesse caso, há apenas uma pessoa na direção: Martorell.

A ficção experimental mostra ao público um homem apressado e a imaginação de três personagens sobre que motivos ele teria para tamanha pressa. Através da trilha sonora, presente desde os créditos iniciais, e da caracterização de



uma das pessoas que persegue o protagonista com o objetivo descobrir sua motivação, estabelece-se, como já havia ocorrido em *Flores S.A.*, referências à história do cinema.

Nesse mesmo ano, mais três filmes foram realizados por mulheres na Escuela de Artes de la Comunicación de la Universidad Católica de Chile. *Kardex 341*, de quatro minutos e meio, foi dirigido por Cecilia Ramírez. Nele, acompanhamos a história de um burocrata que, saturado do trabalho, joga tudo para cima e, depois, conquista uma mulher que, a princípio, não havia lhe dado nenhuma atenção.

Através da montagem de imagem e trilha sonora, percebemos que o abandono do emprego e a sedução tinham sido um devaneio. Ao burocrata não resta outra alternativa a não ser voltar a trabalhar. Dentre as ficções analisadas em nosso *corpus*, trata-se da mais tradicional em sua estrutura e linguagem.

A segunda produção da Escuela de Artes de la Comunicación de la Universidad Católica de Chile que integra nossa pesquisa é *Salto de Rapel*, de María Teresa Guzmán. *Salto...* é um documentário com duração de menos de três minutos, que, após fornecer algumas informações sobre uma hidrelétrica, passa a apresentar imagens das quedas de água e das piscinas formadas pelo represamento, acompanhadas de música clássica.

O volume de água em movimento, aliado a enquadramentos que fazem as águas parecerem nuvens e à suavidade da trilha sonora, despojam a obra de qualquer crítica ao “progresso” – diferente de *Flores S.A.*. Não por acaso, o filme teve apoio creditado da então estatal Empresa Nacional de Electricidad S.A. (Endesa).

Por fim, a terceira realização feita em 1972 na mesma instituição é *Hoy Medea hoy*, de Manuela Gumucio. Gumucio, que, como a maioria das citadas, não seguiu na carreira de cineasta, dirigiu uma obra que se diferencia das demais principalmente por dois motivos. O primeiro é sua duração, posto que ele tem mais de 27 minutos. Os outros da Escuela de Artes de la Comunicación de la Universidad Católica de Chile com mulheres na direção não chegavam a cinco minutos segundo Corro *et al.* (2007) (a produção universitária tinha, em média, entre cinco e 15 minutos).

O segundo é a abordagem de um tema inusual no período, conforme trataremos adiante. Valendo-se de algumas ficcionalizações a partir de *Medéia* (431 AEC.), de Eurípides, o documentário traz uma longa entrevista sobre a maneira equivocada que a maternidade era vista na sociedade chilena, a qual acarretava muitas consequências nefastas para as mulheres abandonadas pelos



maridos e seus filhos.²⁴

Outros quatro filmes de 1972 que integram nosso estudo tiveram envolvimento direto do Estado. Dois foram feitos por Marilú Mallet enquanto trabalhou no Instituto de Cinematografía Educativa del Departamento de Cultura del Ministerio de Educación (1971 a 1973). *Amuhuelai-mi (ya no te irás)*, em pouco mais de 11 minutos, denuncia e comprova, através de dados, imagens e entrevistas, a opressão aos mapuches que os leva para as cidades, onde seguem sendo explorados.

A “questão mapuche”, cara ao contexto da Unidade Popular, fez-se presente em *El Primer Año* (Patricio Guzmán, 1971), mas, na película de Mallet, é o tema principal. Chile Films também consta nos créditos. Segundo a cineasta, foi na estatal que conseguiu finalizar *Amuhuelai-mi*. “Terminei ela em Chile Films, graças a Osvaldo del Campo, presidente do sindicato à época, que me apresentou Carlos Piaggio, um montador argentino, generoso, culto e dedicado com quem aprendi muito” (Soto; Pinto, 2016, p. 254, tradução nossa)²⁵.

A, E, I, da mesma realizadora, é considerada perdida. Em seus supostos dez minutos, o documentário tratava do problema do analfabetismo no Chile.²⁶ Não sabemos nada sobre sua linguagem e se, além do Instituto de Cinematografía Educativa del Departamento de Cultura del Ministerio de Educación, teve o suporte de outra instituição.

Chile Films também aparece creditada, junto com a Secretaria de Extensión y Comunicaciones de la Universidad Técnica del Estado, em *Vamos viendo*, de Antonio Montero, Jacqueline Mouesca e Wolfgang Tirado. Em pouco mais de 19 minutos, apresenta-se ao público o imperialismo, principalmente o estadunidense, como causa do subdesenvolvimento chileno e latino-americano.

A narração, as músicas que surgem em vários momentos e as imagens do presente mostram agressões dos Estados Unidos pelo mundo, com destaque para o Vietnã, e as locais, contra a Unidade Popular. Contudo, o filme termina otimista, afirmando (o que é corroborado pela trilha sonora) que os agressores terão que enfrentar o povo. Vale lembrar que o povo como sustentação do governo e agente das mudanças não estava só no cinema, mas também em canções como *El pueblo unido jamás será vencido*, *Canción del Poder Popular*, entre outras.

No documentário *La explotación del hombre por el hombre*, Gustavo Moris, Kristiane Gagnon e Olinto Taverna mesclam entrevistas, músicas e uma narradora (narradoras mulheres existiam no cinema político e militante latino-americano do período, embora isso fosse bastante incomum) para construir



uma narrativa que, após um breve prólogo, retrocede para antes da colonização, mas dedica aproximadamente 30 minutos de seus pouco mais de 40 ao presente chileno.

Dado que foi uma produção do Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), a ênfase da narrativa está no campo: a importância do campo nas lutas no Chile e na Revolução Cubana; a falsa proposta de reforma agrária que os Estados Unidos impunham aos governos latino-americanos para apaziguar os setores mais combativos da sociedade; e as diferenças entre tais propostas e a da Unidade Popular.

Único longa-metragem do *corpus*, *¿Qué hacer?* foi realizado pelos estadunidenses Nina Serrano e Saúl Landau, sendo Raúl Ruiz contratado para dirigir a parte chilena do elenco²⁷. Em seus 90 minutos, situações ficcionais são mobilizadas para refletir sobre o Chile no contexto eleitoral de 1970. São elementos fundamentais para produzir tal reflexão a inserção de muitos planos documentais (dos quais, por vezes, as personagens ficcionais participam) e dispositivos de distanciamento, para o público não imergir na narrativa.

A semente do filme, segundo Serrano, foi plantada nela e em Landau por Fidel Castro. O líder cubano teria dito a eles, em 1969: “A próxima película de vocês deveria ser sobre o Chile, porque lá haverá eleições que mudarão a história. Se poderá votar no socialismo, evitando a revolução, as mortes e as guerras civis” (Serrano, 2018)²⁸²⁹. Para tal fim, formaram a Lobo Films e começaram a captar recursos junto a diversas fontes.

Encerrando o ano de 1972, há duas realizações da dupla Raúl Ruiz e Valeria Sarmiento para a Editora Nacional Quimantú e a Televisión Nacional de Chile (TVN). Por serem obras desaparecidas, apresentaremos, mais uma vez, informações da *Enciclopedia de Cine Chileno*.

Em *Los minutereros*, de supostamente 15 minutos, “mostra-se a um fotógrafo de praça explicando os procedimentos do seu trabalho. Ao fundo, escuta-se um poema escrito pelo diretor. É um filme que faz parte de uma série documental produzida pelo Canal 7 e pela Editorial Quimantú” (Los minutereros, [1972], tradução nossa)³⁰.

Por sua vez, em *Poesía popular, la teoría y la práctica*, de presumidos 20 minutos,

São mostradas duas ações paralelas. Em uma delas, está uma especialista em poesia popular, que expõe teoricamente as características de tal arte no Conservatório. Na outra, em um



bairro humilde, um poeta popular escreve em um muro enquanto chove, logo marca as letras com uma faca, para que a chuva não borre o poema. Aborda-se a realidade dos poetas populares, muitos analfabetos e mestres do improviso. (Poesía [...], [1972], tradução nossa)³¹

O único filme com mulher na direção de 1973 ao qual tivemos acesso é *Un sueño como de colores*, produção da Chile Films e estreia de Valeria Sarmiento na carreira solo de cineasta.³² Neste documentário de quase 11 minutos baseado em entrevistas, ela se soma a Manuela Gumucio ao levar às telas “questões de mulheres”: suas protagonistas são dançarinas que ficam seminuas no palco e em nenhum momento expressam vergonha da profissão que exercem.

Em relação à sua recepção, “não foi muito comentado, porque não se entendeu que eu tivesse feito uma película sobre as bailarinas da Bim Bam Bum [companhia chilena de teatro de revista] quando todos os cineastas estavam fazendo filmes sobre o processo político” (Sarmiento *apud* Ahumada, 2022, p. 203, tradução nossa).³³³⁴ Ao mesmo tempo, Sarmiento relatou a Ian Christie que, quando o diretor Miklos Jancso esteve no Chile, durante o governo da Unidade Popular, e assistiu às películas do período, disse sobre *Un sueño como de colores*: “essa é a que gosto mais!” (Christie, 2016, p. 279, tradução nossa).³⁵

O outro filme de 1973 que integra nossa pesquisa, *Nueva Canción Chilena*, é considerado perdido. Supostamente, sua duração era de 20 minutos.³⁶ Realizado pela dupla Raúl Ruiz e Valeria Sarmiento, novamente para a Quimantú e a TVN, era um “documentário sobre o movimento musical chamado Nueva Canción Chilena. São mostrados os novos cantores populares e seus distintos grupos. Vê-se apresentações ao vivo”) (Nueva [...], [1973], tradução nossa)³⁷.

Em nosso levantamento encontramos, ainda, *Dónde voy a encontrar otra Violeta*, de Marillú Mallet. No entanto, não o incluímos em nosso *corpus* porque ele esteve muito próximo de ser finalizado, mas não o foi devido ao golpe. Ainda assim, avaliamos que cabe, nesse texto, trazer dados sobre o que a obra teria sido.

Segundo Mallet (*apud* Soto; Pinto, 2016), a produção estava baseada em um poema de Nicanor Parra em homenagem à sua irmã. Participaram, além do irmão, outros familiares de Violeta Parra (mãe, filhos, ex-marido etc.). Ademais, havia imagens de arquivos nacionais e internacionais.

Esta película foi confiscada pelo regime militar e não se soube



mais dela. Estava quase terminada, já tinha a montagem final e a mixagem feitas. Faltava o corte de negativo e a produção da cópia final. Para mim, foi algo sumamente trágico e irreversível, pois era uma homenagem a uma mulher artista chilena que tinha sido bastante menosprezada em vida pela sociedade do seu país. Nunca fiz o luto (Soto; Pinto, 2016, p. 254, tradução nossa)³⁸.

Durante essa breve apresentação dos filmes com os quais estamos trabalhando, fomos explicitando algumas relações mais evidentes entre uns e outros. Agora, conforme os objetivos apontados anteriormente no texto, trataremos dos resultados das análises de caráter mais geral empreendidas sobre nosso *corpus*.

Das 15 realizações que o integram, oito (*Crónica del salitre*, *Amuhelai-mi*, *A tiempo*, *Kardex 341*, *Salto de Rapel*, *A, E, I*, *Hoy Medea hoy* e *Un sueño como de colores*) foram dirigidas de forma solo por mulheres e sete têm direção mista. Este primeiro dado extra fílmico (nos voltaremos, posteriormente, para as questões de linguagem) já traz algumas inquietações. Vimos, na segunda seção, que parte significativa das ações da Unidade Popular para integrar as mulheres eram atravessadas por certo conservadorismo no que tange às questões de gênero. É impossível não recordarmos disso ao olharmos para as composições das equipes.

O aumento de cineastas mulheres em início de carreira no período é evidente (muitas das obras aqui investigadas são de estreia), em consonância com o que trouxemos no começo deste tópico. Ao mesmo tempo, diversas vezes seus caminhos para a direção cinematográfica foram percorridos junto com um homem. Evidentemente, não é possível inverter a pergunta (“quantos homens se atrelaram a mulheres para começar suas carreiras?”), dada a brutal desigualdade de gênero na ocupação da função. Contudo, indagamos: quase metade dos homens à época precisaram se associar a outros homens para dar início às suas atividades na realização? Não nos parece ser o caso.

Também é importante destacar que, dos sete filmes com direção mista, em três uma mesma dupla se repete: Raúl Ruiz e Valeria Sarmiento. Considerando que ela foi a mulher que mais exerceu a função de cineasta nos tempos da UP, fica explícito que a continuidade da trajetória de uma mulher na direção (porque não temos que olhar apenas para o ingresso, mas também para a permanência) era facilitada pela presença de um homem.

Nesse caso, Raúl Ruiz e Valeria Sarmiento foram casados durante muitas



décadas, ao longo das quais fizeram vários filmes juntos, em geral tendo Ruiz na direção e Sarmiento na montagem. Conforme destaca Ian Christie (2016, p. 272), em entrevista que realizou com Sarmiento: “Este acaso limitou a produção própria de Valeria? Sem dúvidas que sim, de algumas maneiras”.³⁹ Ao mesmo tempo, “foi Ruiz quem primeiro lhe permitiu trabalhar com cinema durante a Unidade Popular, e seguiu apoiando muitos de seus projetos”.⁴⁰ É a própria Valeria Sarmiento, nessa mesma entrevista, quem complementa: “Era um assunto económico. As películas de Raúl atraíam financiamento, e quando era necessário terminar uma e não havia dinheiro para a edição [...] era a questão da nossa sobrevivência. E a economia também é importante” (Christie, 2016, p. 287, tradução nossa).⁴¹ Especialmente após partirem para o exílio, depois do golpe de 1973.

A presença de um homem também fez diferença para um horizonte onde houvesse mais diversidade de formatos. Das nossas 15 obras, nove são curtas-metragens (*Flores S. A.*, *Crónica del salitre*, *Amuhelai-mi*, *A tiempo*, *Kardex 341*, *Salto de Rapel*, *A, E, I*, *Los minutereros* e *Un sueño como de colores*) – duas com direção mista; cinco são médias-metragens (*La explotación del hombre por el hombre*, *Vamos viendo*, *Poesía popular, la teoría y la práctica*, *Hoy Medea hoy* e *Nueva Canción Chilena*) – quatro com direção mista; e uma é longa-metragem (*¿Qué hacer?*) – com direção mista.

Trata-se de um percentual esperado, já que o curta costuma ser o formato de “entrada” e, como apontamos, estamos estudando realizadoras em princípio de carreira. Assim, o atrelamento a um homem facilitou duplamente o “salto” para filmes com mais de 15 minutos (classificação que utilizamos para demarcar a diferença entre curta e média metragem) ao agregar gênero e, por vezes, experiência.

No caso do longa-metragem, deve ser considerada, ainda, a questão da nacionalidade. Como vimos, *¿Qué hacer?* foi uma iniciativa de estadunidenses, responsáveis tanto pelo conceito criativo (Nina Serrano e Saúl Landau) da obra quanto pela captação de recursos (Saúl Landau e James Beckett). Ou seja, Serrano, única mulher do nosso *corpus* a fazer um longa-metragem, mesmo que em uma equipe de direção mista, não é chilena – o que nos parece bastante significativo.⁴²

Outra situação que esperávamos constatar, e que se confirmou, foi a predominância do documentário, gênero narrativo de 11 produções. Da mesma maneira que no formato, avaliamos que a desigualdade de gênero é, sim, um fator estruturante, mas que participa de uma complexa equação. Afinal,



estamos falando de um país cujo cinema sempre foi marcado por inconstâncias, descontinuidades, dificuldades para filmar, finalizar e exhibir. Falamos, portanto, de uma filmografia onde o documentário é uma realidade mais acessível.

Ademais, não estamos estudando qualquer contexto. Uma revolução estava em curso e precisava ser registrada, visibilizada e defendida, e, em geral, acreditava-se que o documentário era a melhor forma de fazer isso. “A preferência pelo documentário, no lugar da ficção, apela fortemente à crença de que o que se estava vivendo se escrevia nos anais da história enquanto se filmava” (Bossay, 2014, p. 109, tradução nossa)⁴³.

Tomemos, por exemplo, o caso de Patricio Guzmán, um dos responsáveis por fazer, para Chile Films, longas-metragens de ficção dedicados a alguns “heróis da pátria”. Ele não se dedicou inteiramente a tal projeto não apenas por questões estruturais e econômicas, mas (e talvez principalmente) porque “era absolutamente impossível deixar de filmar *o que estava acontecendo* nesse momento” (Guzmán *apud* Mouesca; Orellana, 2010, p. 148, tradução nossa)⁴⁴. São exemplos disso seus filmes *El primer año* (1972) e *La respuesta de Octubre* (1972).

Não obstante, mesmo considerando tudo o que acabamos de expor, não é possível ignorar que as mulheres, de forma solo, só dirigiram ficção dentro do curta-metragem, através de curtas-metragens bem curtos (com menos de cinco minutos de duração) e universitários (*Flores S. A.*, *A tiempo* e *Kardex 341*). Aliás, o adjetivo universitário se refere ao modo de produção que viabilizou seis obras do nosso *corpus*, ou seja, quase metade delas.⁴⁵ Por isso, parece-nos importante tecer brevíssimas considerações sobre a importância dessas instituições para o cinema chileno à época antes de prosseguir com nossas análises.

Conforme já mencionamos, naqueles anos o documentário seguia predominante em relação às ficções. E, segundo Ignacio del Valle Dávila (2014, pos. 5523, tradução nossa), “o grosso da produção documental do período foi responsabilidade de instituições ligadas a universidades”.⁴⁶

Corro *et al.* (2007, p. 11) apontam que “dominarão em termos temáticos e numéricos na produção universitária do período -filmes realizados por encomenda para empresas do Estado (Endesa, Entel, Banco del Estado)”.⁴⁷ Curiosamente, apenas uma das películas com as quais estamos trabalhando se encaixa nesse perfil: *Salto de Rapel*. Dentre os não ficcionais, a maior parte privilegiava, filiando-se a outra vertente desta filmografia, “as zonas intersticiais, compreendendo estes interstícios como os vastos espaços, realidades e grupos humanos que permanecem à margem do relato oficial” (Corro *et al.*, 2007, p. 8,



tradução nossa).⁴⁸

A importância do cinema universitário no Chile era tamanha que, em seu livro *Historia analítica del cine experimental en la Universidad de Chile. 1957-1973* (2007), Claudio Salinas e Hans Stange recordam uma proposição da grande investigadora Jacqueline Moesca:

Moesca estabelece o nascimento do documentário contemporâneo no Chile a partir de três eventos ocorridos todos na segunda metade dos anos cinquenta: a fundação do Instituto Fílmico de la Universidad Católica (1955), a exibição do filme *Andacollo*, de Nieves Yancovic e Jorge di Lauro (1958), e a fundação do Centro de Cine Experimental de la U. de Chile (1959) (Salinas; Stange, 2007, p. 27, tradução nossa)⁴⁹.

No caso das mulheres, acrescentaríamos ao conteúdo destes importantes estudos algumas observações nossas (e nos valem delas na falta de pesquisas sistemáticas sobre cursos universitários de cinema e gênero). A universidade, embora tenha em seu interior a exploração e as opressões que encontramos de forma geral nas sociedades, costuma possibilitar mais diversidade de gênero na direção cinematográfica que outros espaços, como a militância, o mercado etc. Isso ocorre, entre outros fatores, porque de uma forma ou de outra todo mundo tem que participar das realizações, o que faz com que a concorrência pelas cabeças das equipes se dê de outras formas, e que o *network* e o sistema de indicações, que tendem a ser bastante endógenos, importem um pouco menos.

Durante o processo de pesquisa, encontramos uma afirmação de Valeria Sarmiento para Bruno Cuneo e Pérez V. (2021, pos. 2051, tradução nossa) que vai em direção semelhante:

Eu acredito em algo que me dizia uma diretora mexicana: que a única maneira das mulheres entrarem no cinema nessa época era através das escolas [de cinema], porque se tentassem através dos sindicatos não as deixavam, porque os sindicatos eram terrivelmente machistas.⁵⁰

Diante de tudo o que expusemos sobre a produção universitária chilena durante a UP, os quase 50% acima referidos não surpreendem. Tampouco que tenham vindo dessas seis obras metade dos filmes apenas com cineastas mulheres do nosso *corpus*. Aos já referidos nos parágrafos acima, soma-se *Hoy*



Medea hoy – que quebra padrões não só temáticos, conforme comentamos em sua apresentação, mas também de duração para o cinema universitário e de mulheres na UP, posto que é um média-metragem.

Além de instituições de ensino superior, o Estado foi o outro grande financiador das produções com mulheres na direção no Chile de Allende. Trabalhar no Instituto de Cinematografía Educativa del Departamento de Cultura del Ministerio de Educación permitiu que Marillú Mallet fizesse *Amuhuelai-mi* e *A, E, I*, sendo o primeiro em parceria com a Chile Films. A Chile Films, por sua vez, foi a produtora de *Crónica del salitre*, realizado por Angelina Vázquez, em uma de suas oficinas. E o local de edição de *Un sueño como de colores*, de Valeria Sarmiento, cuja edição, a cargo de Carlos Piaggio, foi feita em seu tempo livre na estatal – um acesso não sabemos se teria ocorrido sem sua associação amorosa e profissional a Raúl Ruiz.⁵¹ Esta ressalva não diminui em nada os méritos e talentos de Sarmiento, os quais podem ser comprovados em sua longa carreira. Expõe, sim, as desigualdades de gênero à época.

Aliás, o mesmo pode ser dito sobre o financiamento de *Poesía popular, la teoría y la práctica*, *Los minutereros* e *Nueva Canción Chilena* por parte da Editora Nacional Quimantú e a Televisión Nacional de Chile. Dentro do que é possível afirmar a partir dos dados que sobreviveram aos horrores do golpe de 1973, nenhum projeto de mulher com direção solo ou recebeu este apoio ou foi encomendado. E isso não é desprezível, já que temos a impressão de que a Quimantú e a TVN poderiam aportar uma boa quantidade de recursos em comparação com os outros agentes mencionados.

O último filme do nosso *corpus* produzido pelo Estado, no caso o INDAP, é *La explotación del hombre por el hombre*. Mais uma vez, tratava-se de uma realização de equipe mista. Ou seja, de oito obras “estatais”, quatro foram dirigidas apenas por cineastas mulheres. Porém, uma delas foi em oficina (um espaço formativo), duas por uma trabalhadora do Estado (mais uma vez, nenhum demérito; vale para Mallet o mesmo que falamos sobre Sarmiento) e uma quarta que, como vimos, dificilmente pode ser dissociada de um homem.

¿Qué hacer?, único longa-metragem de ficção que encontramos – e, provavelmente o único mesmo, já que longas-metragens de ficção são o produto característico das salas de cinema e costumam deixar mais vestígios –, foi feito por uma produtora independente de estadunidenses com capital internacional. Mas levanta a pergunta: Patricio Guzmán, em fala citada acima, refere-se a diferentes formas de viabilizar filmes, como produtoras independentes, cooperativas e empresas internacionais. Nenhuma delas foi procurada pelas



mulheres? Ou faltou confiança nas realizadoras?

Certamente, não esgotamos todas as abordagens possíveis dos elementos extra fílmicos do cinema de mulheres durante a Unidade Popular. Contudo, avaliamos que as análises que empreendemos permitem compreender, em linhas gerais, o que foi tal conjunto no que tange às intersecções entre formatos, gêneros narrativos, modos de produção e desigualdade de gênero.

Reflexões sobre os filmes dirigidos por mulheres durante a Unidade Popular

Para refletir sobre os aspectos intra fílmicos do nosso *corpus*, foi necessário, como havíamos antecipado, reduzir o número de filmes estudados para 11 (apenas aqueles aos quais tivemos acesso às cópias): *Flores S.A*, *Crónica del Salitre*, *¿Qué hacer?*, *Amuhuelai-mi (ya no te irás)*, *A tiempo*, *Kardex 341*, *Salto de Rapel*, *La explotación del hombre por el hombre*, *Vamos viendo*, *Hoy Medea hoy* e *Un sueño como de colores*.

Quando se fala em realizações latino-americanas dos anos 1970, especialmente em um contexto revolucionário, e ainda mais no documentário, costuma vir à nossa mente certas maneiras de trabalhar e estruturar a linguagem cinematográfica. Não obstante, o conjunto que encontramos é bem mais diverso que esse imaginário em vários níveis – embora haja tendências e convergências importantes.

Quanto ao uso de entrevistas, foi uma surpresa sua ausência em *Vamos viendo*. Em termos sonoros, este documentário aposta principalmente na narração e, em segundo lugar, em canções que acentuam o clima do que está sendo visto para falar do imperialismo e suas consequências nefastas e dos ataques ao projeto da Unidade Popular desde a campanha que levou à sua vitória. Também não há entrevistas em *Salto de Rapel*, mas esta obra de não ficção tem uma forte dimensão poética (apesar de ter financiamento da Endesa) e não é, de nenhuma forma, militante, o que diminui a quase certeza do uso do recurso.

¿Qué hacer?, por outro lado, surpreende por interromper sua narrativa ficcional quase aos 25 minutos para trazer uma entrevista com Sergio Zorrilla. Nela, ele comenta, em tom de crítica, ideias trazidas na sequência anterior:

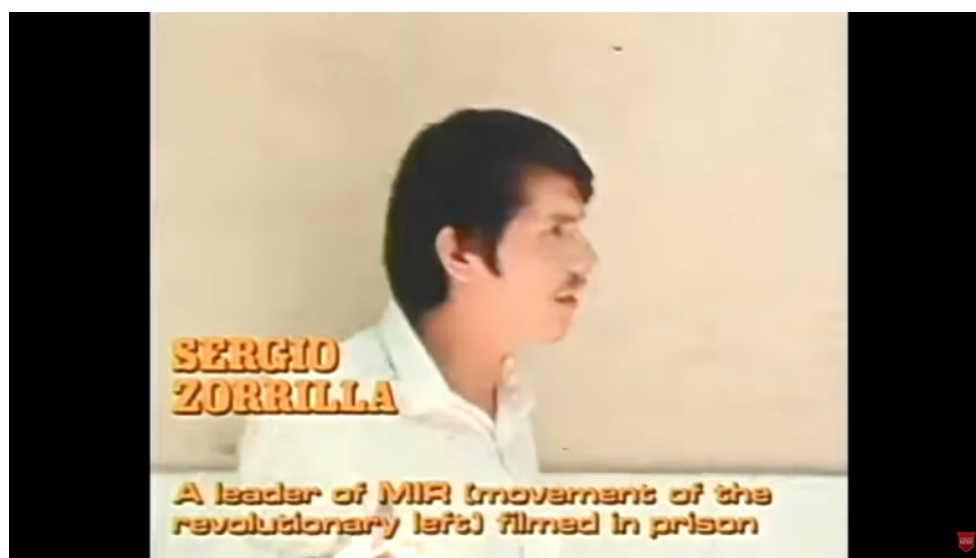
Se tiende a mostrar, en las escenas anteriores, por la información que tengo, de que la contradicción fundamental del proceso revolucionario en Chile estaría centrada fundamentalmente



entre sectores del Partido Comunista y sectores de la izquierda revolucionaria chilena. Contradicción que, primero, es falsa. Y segundo, mucho más falsa aún la contradicción cuanto a que la escena tiende no tan sólo a mostrar una contradicción entre el Partido Comunista y los sectores de izquierda revolucionaria en Chile en lo que tiende a acentuar una contradicción entre sectores de más edad y sectores de menos edad. Nosotros creemos que la contradicción fundamental en nuestro país, en América Latina y en todo el mundo del subdesarrollo por la lucha revolucionaria es entre los opulentos y los explotados, entre los que tienen la riqueza, los medios de producción en sus manos, y los que lo tiene (¿Qué hacer?, 1972).

Uma cartela informa que ele é uma liderança do MIR filmado na prisão (Figura 1). Fica evidente, por comparação com outras cartelas, que não é um ator interpretando-o. A entrevista, elemento tão comum nos documentários, é intencionalmente convertida em um dispositivo brechtiano de distanciamento (Serrano, 2018), e será novamente utilizada perto do fim da película.

Figura 1 - Entrevista como dispositivo brechtiano em *¿Qué hacer?*



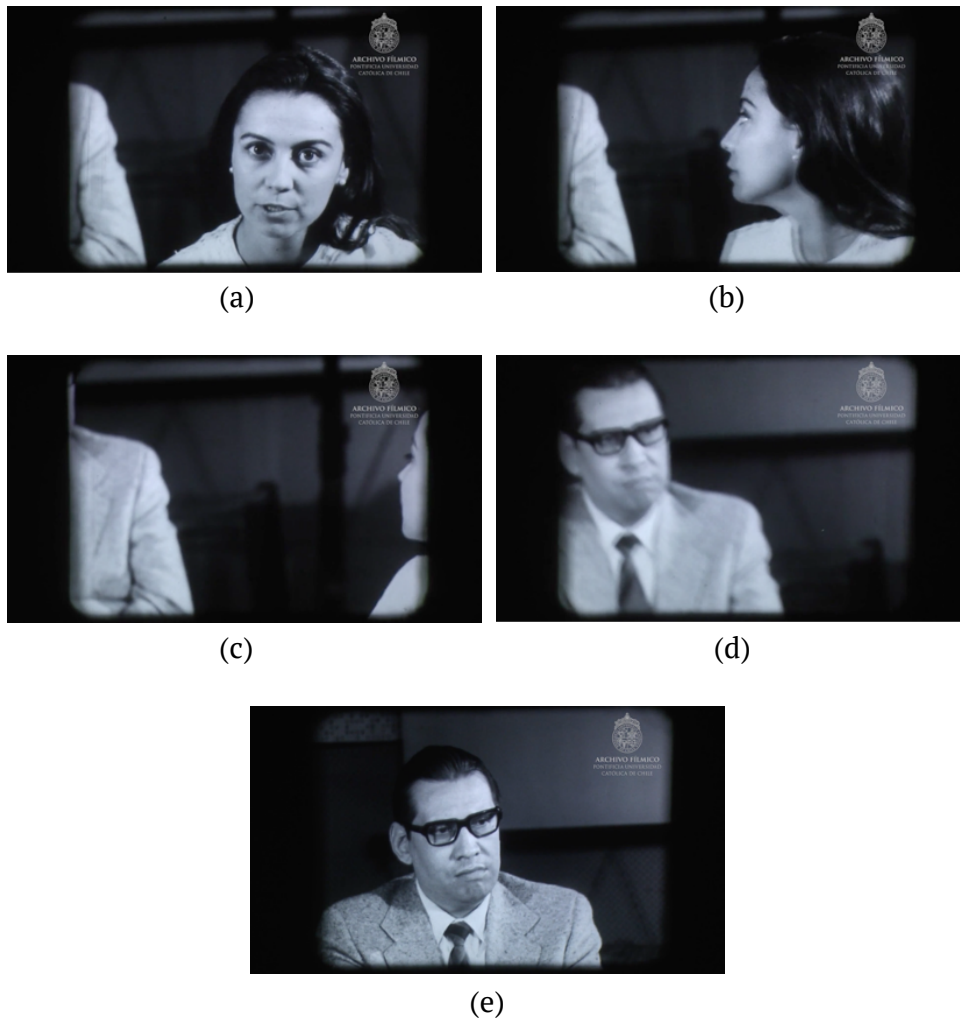
Fonte: *¿Qué hacer?* (1972).

Já em *Hoy Medea hoy*, a quebra de expectativas não se dá pela presença ou ausência de entrevistas, e, sim, por como ela é apresentada e registrada. A narradora do filme, após terminar um longo texto dirigido a nós, público, revela que irá iniciar uma entrevista: “No entanto, há aqueles que se preocuparam em



estudar as paixões humanas. Temos conosco Ernesto Figueroa, um psiquiatra. Queríamos lhe perguntar...” (*¿Qué hacer?*, 1972, tradução nossa)⁵². E se volta para o entrevistado, que, até então, não sabíamos que existia (Figura 2 (b)). Um movimento de câmera acompanha a mudança a quem a narradora, agora também entrevistadora, se dirige (Figura 2 (c), (d), (e)).

Figura 2 - O movimento de câmera que acompanha a narradora de *Hoy Medea hoy* se convertendo em entrevistadora



Fonte: *Hoy Medea hoy* (1972).

Da narração, nenhuma das ficções se valeu, ao contrário do que aconteceu na maioria dos documentários (apenas *Amuhuelai-mi (ya no te irás)* e *Un sueño como de colores* não mobilizaram o recurso). Chamaram nossa atenção as narrações de *Crónica del Salitre* e *La explotación del hombre por el hombre*. A primeira, por seu texto informal e que se dirige ao público como *compañero*,



palavra que cumpre múltiplas funções: demarca o caráter militante do filme; se aproxima do espectador (ao contrário de *¿Qué hacer?*), pois, para alguém ser nosso *compañero* na política precisa compartilhar um mínimo de posições políticas conosco; e reforçar a solidariedade de classe. A segunda, por, como mencionamos na apresentação do filme, ser uma narração feita por uma mulher.

A narração de *Hoy Medea hoy* ser feita por uma mulher não é algo que cause estranheza no público, pois, durante muito tempo, “a questão da mulher” foi considerada específica. Portanto, era “natural” que apenas as mulheres falassem dela – inclusive no cinema. Mas *La explotación del hombre por el hombre* é um documentário bastante afim às convenções estéticas e estilísticas do cinema político e militante do período. E, nele, era bastante raro ouvir uma mulher em lugar de autoridade (mesmo em entrevista, ainda mais na narração).⁵³

Ainda dentro dos elementos sonoros, *Amuhelai-mi (ya no te irás)* se destaca, posto que praticamente não tem música. Nos demais, abundam as canções, o que não significa que elas apareçam nos filmes (ou mesmo dentro do mesmo filme) pela mesma razão. Há, sem dúvidas, uma predominância da música que trabalha em consonância com a imagem, reforçando o clima do que é visto. Essa lógica usual da trilha sonora aparece com força em *Flores S.A., Crónica del Salitre, A tiempo, Kardex 341, La explotación del hombre por el hombre, Vamos viendo, Hoy Medea hoy* e *Un sueño como de colores*.

Salto de Rapel escapa totalmente disso. Depois de um brevíssimo começo informativo, a produção justapõe imagens de grandes volumes de água caindo em uma hidrelétrica com uma música clássica quase “celestial”. Ela neutraliza a violência do movimento das águas (e dos processos que envolvem este tipo de intervenção nos territórios) e leva o clima da obra para a sua direção. Os enquadramentos que aproximam água e horizonte também acentuam o “celestial”, ao propor planos em que as águas quase se tornam nuvens. Porém, avaliamos que o determinante para tal sensação é a trilha sonora.

Explorando outra possibilidade, a música possui uma importante dimensão reflexiva no começo de *A tiempo*. O curta-metragem de Cecilia Martorell brinca do princípio ao fim com as convenções dos gêneros narrativos cinematográficos (no roteiro, na decupagem, na construção de personagens etc.). E é a música da vinheta da antiga 20th Century Fox sobre os créditos iniciais que instaura essa reflexividade.

De forma totalmente diferente, as canções em *¿Qué hacer?* são, na maior parte do tempo, reflexivas. Trata-se de “a música [de] Country Joe McDonald, cujas inquietantes letras comentam a ação em seus momentos climáticos como



um coro grego” (Serrano, 2018, tradução nossa),⁵⁴ em mais uma instância de distanciamento brechtiano no longa-metragem. Um exemplo é quando o padre, uma liderança comunitária de esquerda, está agonizando em frente à igreja após ataque das forças conservadoras. Country Joe McDonald, que havia saído do recinto religioso um pouco antes vestido como mais um fiel, começa a tocar uma gaita de boca e, a seguir, canta uma composição intitulada *Padre, padre*.

Figura 3 - A música como coro grego em *¿Qué hacer?*



Fonte: *¿Qué hacer?* (1972).

Embora tenhamos encontrado, em nosso *corpus*, algumas utilizações irônicas da trilha sonora, acreditamos que em nenhum momento isso tenha ocorrido com a força e importância que verificamos nos créditos finais de *Hoy Medea hoy*. Depois de mobilizar Medéia para criticar a construção social da necessidade de entrega total das mulheres ao casamento e aos filhos, vemos, no encerramento, planos de diferentes casais, enquanto ouvimos, em vozes masculinas e femininas, *Perdóname* (“Perdóname. Perdóname por malograr todo lo bueno que me has dado./ Por provocar las cosas malas que han pasado./ Hoy me arrepiento de no haberlas evitado”), *Aquel amor* (“Aquel amor. Que destrozó mi vida./ Aquel amor. Que fue mi perdición”), *Mis noches sin ti* (“Porque sin ti ya ni el sol ilumina mis días/ y al llegar la aurora me encuentra llorando mis noches sin ti”) e *Si no te vas* (“Si no te vas, te voy a dar mi vida si no te vas, vas a saber quien soy”). É a cultura que ensina homens e mulheres que o correto é ser assim e, a julgar pelos seus produtos mais populares, tal situação ainda vai demorar muito a mudar.

Se verificamos que, no conjunto dos filmes estudados, na maior parte das

Marina Cavalcanti Tedesco
Mulheres cineastas durante o governo da Unidade Popular (Chile, 1970-1973): reflexões sobre o extra e o intra fílmico



vezes a música vai na direção da imagem, reforçando o clima do que vemos, quando se trata da presença de entrevistas e narração a situação se inverte. Em vários documentários, a banda imagética é montada de forma a ilustrar as informações verbais. É o que ocorre em muitas das sequências de *La explotación del hombre por el hombre* e *Vamos viendo*.

Em *Amuhuelai-mi (ya no te irás)* e *Un sueño como de colores* também se tem a impressão de que narrações e entrevistas foram montadas primeiro – ainda que, obviamente, ajustes tenham sido feitos no som na medida em que o processo transcorria. Contudo, a dinâmica entre imagem e som está mais para diálogo. Entendemos a relação do que é visto com o que é dito, mas haveria outras possibilidades de imagens em comparação com uma proposta mais “amarrada”, como é a ilustração.

Hoy Medea hoy articula imagens e sons de modo a nos dar a sensação de som síncrono o tempo todo. *Crónica del Salitre*, de certa maneira, junta todas estas possibilidades, pois há momentos de imagens que ilustram o som, imagens que dialogam com o som, sem ilustrá-lo, e planos que parecem ter som direto.⁵⁵ E, conforme já foi mencionado, *Salto de Rapel* quase não tem informações verbais, sendo sua montagem predominantemente voltada para a fruição estética.

É uma lógica bastante particular dentro de um *corpus* no qual, em parte expressiva dos casos, predomina a montagem transparente, com sequenciamentos de planos que não causam nenhum tipo de estranhamento, pois algum elemento da forma ou do conteúdo “chama” o que vem depois; decupagens que começam mais abertas, fazendo as devidas apresentações de personagens e lugares, para, com o tempo, a escala de planos ir se tornando mais fechada etc.

Outra exceção será *Atiempo*. Seu roteiro é fragmentado e, apesar das referências aos diferentes gêneros narrativos serem compreensíveis, sua história não o é apenas com o visionamento (a leitura da sinopse se faz necessária). A montagem acompanha esta dimensão experimental da obra. Continuidades temporais e espaciais são complexas, e “por que um plano veio depois do outro?” nem sempre é uma pergunta possível de responder.

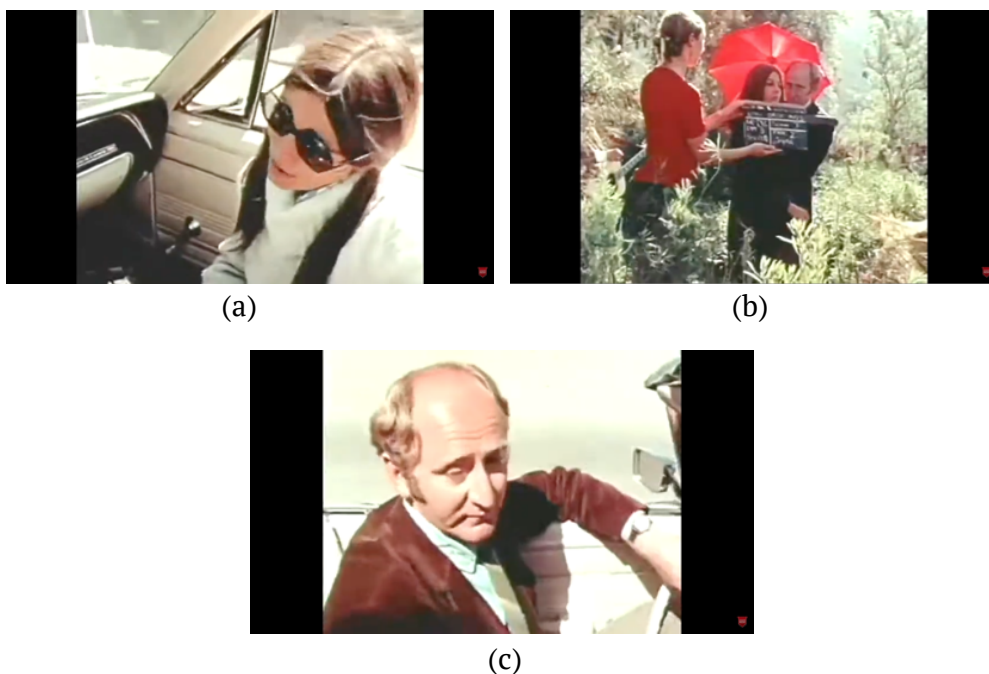
Evidentemente, a partir de todos os elementos que já foram trazidos sobre *¿Qué hacer?*, é fácil deduzir que, embora tal filme possa ter, também, momentos de montagem clássica, transparente e de decupagem ficcional tradicional, muitas vezes não é isso que acontece. Se há um esforço de mesclar o documentário, quando, por exemplo, alguns personagens “vão” a um comício de Salvador Allende, ainda em campanha (Nina Serrano relata que “os atores



improvisaram o diálogo enquanto viviam e se submergiam na situação” (Serrano, 2018, tradução nossa)⁵⁶, diversas quebras ocorrem na montagem para produzir o almejado efeito de distanciamento brechtiano.

Já citamos a entrevista com Zorrilla e as músicas de Country Joe McDonald. Mas poderíamos mencionar, ainda, a inserção de planos rápidos estilo *making of*. É este o caso quando se insere, durante uma sequência romântica, planos da claquete sendo batida na frente do casal. O objetivo é evidente: impedir que o público se envolva com a história de amor (Figura 4).

Figura 4 - Estratégias para manter o distanciamento do público



Fonte: ¿Qué hacer? (1972).

Considerações finais

Este artigo teve como objetivo analisar, em conjunto, filmes com mulheres na direção realizados durante o governo da Unidade Popular. Influenciaram, para a adoção deste recorte de pesquisa, tanto a proximidade do cinquentenário do golpe de 1973 quanto a observação de que, mesmo na bibliografia mais recente, aparecem apenas algumas das cineastas que filmaram no período.

Ainda que haja muita produção acadêmica sobre o cinema chileno daqueles anos, consideramos importante que a primeira seção do texto o apresentasse



de forma breve, sem se deter tanto nas obras, mas com foco no contexto, para situar quem lê, que não necessariamente tem intimidade com o tema, em qual universo se inseria nosso *corpus* fílmico.

A seguir, em uma segunda parte, tratamos das complexas relações entre a esquerda e a Unidade Popular e as chamadas à época questões das mulheres. Consideramos que as dinâmicas entre a sociedade, em geral, e o cinema, em particular, são indissociáveis. Não obstante, tentamos olhar para elas sem estabelecer uma lógica determinista, posto que há singularidades no meio audiovisual que não podem ser ignoradas.

O terceiro tópico começou com uma introdução a cada um dos 15 filmes do *corpus*, algo que nos pareceu necessário diante do desconhecimento que há em torno deles. A seguir, trouxemos os principais resultados de nossas análises. No que tange ao que denominamos análises extra fílmicas, refletimos sobre os motivos que levaram à predominância do curta-metragem e do documentário em uma produção vinda em grande parte de universidades ou realizadas com recursos estatais.

Compreendendo que nenhuma dessas características se explica apenas pelo gênero, é impossível ignorar que o gênero é um fator que afasta as mulheres de formatos maiores, nos quais a incidência da direção mista aumenta significativamente. Ele também parece ter impactado na falta de diversidade de financiamento para obras com mulheres.

Nossas análises intra fílmicas partiram, de certa maneira, de um imaginário incontornável: o do cinema político e militante latino-americano dos anos 1960 e 1970. Afinal, propusemo-nos a investigar um *corpus* feito durante um processo revolucionário. Contudo, o que encontramos foi muito mais diversificado do que o esperado.

Uma parte expressiva dos filmes não tocava no que estava ocorrendo no país e, mesmo os que o faziam, nem sempre mostravam Salvador Allende. Nem narração nem entrevistas fizeram parte da linguagem de todos os documentários, ainda que um ou outro tenha estado presente na maioria deles. A música se apresentou como um recurso bastante versátil – ao mesmo tempo em que serviu para reforçar o clima do que era visto nas imagens em grande parte dos casos.

Apesar de terem sido realizadas durante o “silêncio feminista”, duas dessas produções falaram de questões caras aos feminismos ainda hoje: o desrespeito às mulheres que se despem por trabalho e a construção social da maternidade e do matrimônio, que exige uma anulação completa das mulheres e traz



consequências dramáticas a todos os envolvidos.

Não era fácil se tornar e permanecer sendo diretora de cinema no período da Unidade Popular. Marillú Mallet relata que, “paralelamente [aos problemas de produção], também estavam os outros problemas. Como, sendo mulher, podíamos ser invisíveis em um meio de homens que faziam cinema. Éramos nós, as mulheres, e eles, os homens” (Mallet *apud* Soto; Pinto, 2016, p. 248, tradução nossa).⁵⁷

Em uma ocasião em que Mallet, Angelina Vázquez e Valeria Sarmiento tiveram na Chile Films para apresentar um projeto que seria dirigido pelas três, “[Eduardo ‘Coco’ Paredes, um dos presidentes da empresa] dijo: “O que desejam as senhoras?” (só faltou falar de quem vocês são) e depois disso, francamente, não tive mais vontade de apresentar nada a ele” (Mallet, 2016, p. 248, tradução nossa).⁵⁸

Mallet avalia:

As duas caras da mesma moeda era algo com o que convivíamos. Por um lado, aqueles que nos ‘permitiam’ ou ‘ajudavam’, e, por outro, os grandes freios com os quais nos encontrávamos nessa sociedade frente aos direitos que deviam nos ajudar a viver em igualdade de condições (Mallet, 2016, p. 248, tradução nossa).⁵⁹

É importante destacar que essa história aconteceu justamente com as três únicas cineastas do nosso *corpus* que conseguiram ter uma carreira após o golpe, no exílio. Isso nos faz pensar o que boa parte das outras enfrentou e (ainda) não sabemos. Esperamos que este artigo estimule outros trabalhos sobre os filmes e diretoras que compuseram a pesquisa e instigue quem o ler a pensar em recortes não explorados. Há muito o que aprender sobre o cinema de mulheres na América Latina, e só colaborativamente a construção de um sólido conhecimento sobre tal tema é possível.

Referencias

¿QUÉ HACER?. Dirección: Nina Serrano, Raúl Ruiz, Saúl Landau. Producción: James Becket, Bárbara Margoulis. Intérpretes: Sandy Archer *et al.* [S. l.: s. n.], 1972. Filme (1h30min).

¿QUÉ HACER?. In: CINECHILE Enciclopedia del Cine Chileno. Santiago: [s. n., 1970]. Disponível em: <https://cinechile.cl/pelicula/que-hacer/> Acesso em: 29



ago. 2023.

A, E, I. In: CINECHILE Enciclopedia del Cine Chileno. Santiago: [s. n., 1972]. Disponível em: <https://cinechile.cl/pelicula/a-e-i/>. Acesso em: 29 ago. 2023.

AGUIAR, Carolina Amaral de. Políticas Culturais e Cinema na Unidade Popular: Debates em torno da Chile Films. In: VILLAÇA, Mariana; SCHMIEDECKE, Natália Ayo; GARCIA, Tânia da Costa (org.). *Políticas culturais na América Latina: entre conflitos e negociações*. São Paulo: Editora Unifesp, 2023. p.233-258

AHUMADA, Antonio Machuca. *Realizadas chilenas: Cine Bajo la desigualdad de género*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2022.

ALFARO, Karen; INOSTROZA, Gina; HINER, Hillary. El poder de desafiar el poder. Movimiento de mujeres y feministas en la revolución y contra la dictadura (1950-1990). In: COMANDINI, Ana Gálvez (org.). *Históricas: Movimientos feministas y de mujeres en Chile, 1850-2020*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2021. pos. 953-1635.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2009.

BOSSAY, Claudia. El Protagonismo de lo Visual en el Trauma Histórico: Dicotomías en las Lecturas de lo Visual Durante la Unidad Popular, la Dictadura y la Transición a la Democracia. *Comunicación y Medios*, Santiago, n. 29, p. 106-118, 2014

BRIGADAS Ramona Parra (BRP). *Memoria Chilena Biblioteca Nacional de Chile*, Santiago, [2023]. Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-100581.html>. Acesso em: 29 ago. 2023

CARMEN Bueno, em ambos lados de la cámara. *Centro Cultural la Moneda*, Santiago de Chile, [2023]. Disponível em: <https://www.cclm.cl/especial/carmen-bueno-en-ambos-lados-de-la-camara/>. Acesso em: 29 ago. 2023

CASTRO, Pablo Marín. *Texto y contexto: el manifiesto de los cineastas de la Unidad Popular y la construcción de una cultura revolucionaria*. 2007. Magister (Historia) - Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Postgrado, Santiago, 2007.

CHRISTIE, Ian. Valeria Sarmiento: La forma de mirar de una mujer. In: SOTO, Elizabeth Ramírez; PINTO, Catalina Donoso (org.). *Nomadías: el cine de Marilú Mallet, Valeria Sarmiento y Angelina Vázquez*. Santiago de Chile: Ediciones:



Metales pesados, 2016. p. 271-288

CORRO, Pablo *et al.* *Teorías del cine documental chileno: 1957-1973*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007.

CRÓNICA del Salitre. In CINECHILE Enciclopedia del Cine Chileno. Santiago: [s. n., 1971]. Disponível em: <https://cinechile.cl/pelicula/cronica-del-salitre/>. Acesso em: 29 ago. 2023.

CUNEO, Bruno; PÉREZ V., Fernando (org.). *Uma mirada oblicua: El cine de Valeria Sarmiento*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2021.

DEL VALLE DÁVILA, Ignacio. *Cámaras en trance: El Nuevo Cine Latinoamericano, un proyecto cinematográfico subcontinental*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2014.

DUARTE, Adriane da Silva. Apresentação. In: EURÍPIDES. *Medeia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. pos. 30-138

EDITORIA Nacional Quimantú (1971-1973). *Memoria Chilena Biblioteca Nacional de Chile*, Santiago, 2020. Disponível em: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3362.html>. Acesso em: 29 ago. 2023.

ESPINOZA CARTES, Carolina Andrea. El tren popular de la cultura: expresión del arte para todos. *Kamchatka*, Valencia, v. 17, p. 93-116, 2021. Disponível em: <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/17792/18904>. Acesso em: 29 ago. 2023.

GUZMÁN, Patricio. 1970-1973: el cine chileno durante Salvador Allende. *Kamchatka*, Valencia, n. 17, p. 207-216, 2021.

HOYMedea hoy. Dirección: Manuela Gumucio. Produção: Memo Murúa. Intérpretes: Shenda Román *et al.* [S. l.: s. n.], 1972. Filme (27min24s).

LOS MINUTEROS. In: CINECHILE Enciclopedia del Cine Chileno. Santiago: [s. n., 1972]. Disponível em: <https://cinechile.cl/pelicula/los-minuteros/>. Acesso em: 29 ago. 2023.

MANIFIESTO de los cineastas de la Unidad Popular. In: MOUESCA, Jacqueline. *Plano secuencia de la memoria de Chile: veinticinco años de cine chileno (1960-1985)*. Madrid: Eds. del Litoral, 1988. Anexo. Disponível em: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-77938.html>. Acesso em: 29 ago. 2023



MOUESCA, Jacqueline. *Plano secuencia de la memoria de Chile: veinticinco años de cine chileno (1960-1985)*. Madrid: Eds. del Litoral, 1988.

MOUESCA, Jacqueline; ORELLANA, Carlos. *Breve historia del cine chileno: desde sus orígenes hasta nuestros días*. Santiago: LOM Ediciones, 2010.

NUEVA Canción Chilena. In: CINECHILE Enciclopedia del Cine Chileno. Santiago: [s. n., 1973]. Disponível em: <https://cinechile.cl/pelicula/nueva-cancion-chilena/>. Acesso em: 29 ago. 2023.

PALÁCIOS, José Miguel. Contradicciones del manifiesto de los cineastas chilenos de la Unidad Popular. In: VILLAROEL, Mónica. *Enfoques al cine chileno en dos siglos*. Santiago: LOM Ediciones, 2013. p.127-135

POESÍA popular, la teoría y la práctica. In CINECHILE Enciclopedia del Cine Chileno. Santiago: [s. n., 1972]. Disponível em: <https://cinechile.cl/pelicula/poesia-popular-la-teoria-y-la-practica/>. Acesso em: 29 ago. 2023.

PROGRAMA Básico de Gobierno de La Unidad Popular: Candidatura Presidencial de Salvador Allende. [S. l.: s. n.], 1969. Disponível em: <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:7738>. Acesso em: 29 ago. 2023.

SALINAS, Claudio Salinas; STANGE, Hans Stange. *Historia analítica del cine experimental en la Universidad de Chile: 1957-1973*. Santiago: Uqbar Editores, 2007.

SERRANO, Nina. ¡Qué hacer! Reflexiones sobre la película. *Nina Serrano Home Page*. 2018. Disponível em: <https://estuarypress.com/ns-blog-post/que-hacer/>. Acesso em: 29 ago. 2023.

SOTO, Elizabeth Ramírez; PINTO, Catalina Donoso (org.). *Nomadías: el cine de Marilú Mallet, Valeria Sarmiento y Angelina Vázquez*. Santiago de Chile: Ediciones: Metales pesados, 2016.

TEIXEIRA, David Romão; DIAS, Fernanda Braga Magalhães. Marxismo e cultura: contraponto às perspectivas pós-modernas. *Filosofia e Educação*, Campinas, n. 2, v. 2, p. 120-140, 2011.

YÁGUEZ, Javier Maravall. *Las mujeres en la izquierda chilena durante la Unidad Popular y la dictadura militar (1970-1990)*. 2012. Tese – (Doutorado) - Universidad Autónoma de Madrid, 2012.



Notas

¹Doutora em Comunicação e professora do curso de Cinema e Audiovisual e do Programa de Pós-graduação em Cinema e Audiovisual da Universidade Federal Fluminense (UFF). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2659-7541>.

²Tradução livre de: “Las profundas transformaciones que se emprenderán requieren de un pueblo socialmente consciente y solidario, educado para ejercer y defender su poder político, apto científica y técnicamente para desarrollar la economía de transición al socialismo y abierto masivamente a la creación y goce de las más variadas manifestaciones del arte y del intelecto”.

³Tradução livre de: “Son fundamentales para ayudar a la formación de una nueva cultura y un hombre nuevo. Por eso se deberá imprimirles una orientación educativa y liberarlos de su carácter comercial, adoptando las medidas para que las organizaciones sociales dispongan de esos medios eliminando en ellos la presencia nefasta de los monopolios”.

⁴Para saber mais, consultar (Editora [...], 2020).

⁵Para saber mais, consultar (Brigadas [...], [2023]).

⁶Para saber mais, consultar Espinoza Cartes (2021).

⁷Apesar de termos ciência da contestação contemporânea ao uso da expressão Nuevo Cine Chileno para se referir a uma produção, de fato, bastante heterogênea, realizada entre meados de 1960 até o golpe de 1973, valemo-nos dela porque é de fácil entendimento. Há pesquisas nas quais se discute o tema em profundidade e na sua complexidade, mas este não é nosso objetivo neste artigo.

⁸Tradução livre de: “visiones parciales, producto del mayor o menor talento y versación de sus actores, o de la mayor o menor capacidad de inspiración o improvisación de quienes se hallaron, de golpe, al frente de un determinado campo de actividad”.

⁹Tradução livre de: “creada en 1941, durante el gobierno del radical Pedro Aguirre Cerda, y sus estudios inaugurados en 1942”.

¹⁰Tradução livre de: “La cinematografía utiliza Chile Films y otros organismos que tiene a su alcance para multiplicar sus obras. [...] el Departamento de Cine de la Universidad de Chile, la Escuela de Artes de la Comunicación de la Universidad Católica, la Escuela de Cine de la Universidad Técnica, el Ministerio de la Agricultura, el Ministerio de Educación, el Departamento de Cine de la Central Única de Trabajadores y algunos canales de televisión. A la vez, los cineastas crean productoras y cooperativas independientes; buscan establecer convenios entre sí o con organismos estatales, bancos del gobierno, o también con el propio Chile Films o con empresas extranjeras”.

¹¹Tradução livre de: “Preguntándose por el rol del cine en un gobierno socialista, el manifiesto chileno plantea tres argumentos como respuesta: 1) el imperialismo y la burguesía han alienado la cultura nacional, frente a lo cual hay que oponer una cultura nacional “auténtica”; 2) el cine debe ser un arte revolucionario, comprometido con la construcción del socialismo, y 3) las películas se convierten en revolucionarias solo en la medida en que movilizan al espectador hacia una acción revolucionaria”.

¹²Segundo a *Enciclopedia del Cine Chileno*, a data de lançamento de *¿Qué hacer?* é 1970. Contudo, por ter filmagens feitas durante a campanha que elege Allende combinadas



com trechos ficcionais, na escala de um longa-metragem, parece-nos pouco provável que a estreia tenha ocorrido nesse ano. Por isso, optamos por adotar o ano apontado por outras fontes, que é o da exibição no Festival de Cannes. Ainda sobre este filme, sua direção é dividida entre cineastas dos Estados Unidos e do Chile, as pessoas que integram a equipe pertencem a alguma das duas nacionalidades, em um relativo equilíbrio, e a rodagem aconteceu integralmente no país sul-americano. Pensando em termos atuais, estamos diante de algo muito próximo de uma coprodução. É bastante provável que, por isso, *¿Qué hacer?* seja considerado um filme chileno.

¹⁵As mulheres também se tornaram cada vez mais ativas em torno das pautas da direita. Contudo, como este não era o perfil das que dirigiram filmes entre 1970 e 1973, não trataremos delas. Para saber mais, consultar Alfaro, Inostroza e Hiner (2021).

¹⁴Tradução livre de: “Se procederá en un plazo que será definido técnicamente, a establecer un sistema de sueldos y salarios mínimos de niveles iguales, cualquiera sea la empresa donde estos trabajos se realicen. [...] Esta política se iniciará en el área estatal para ir [sic] extendiendo a toda la economía [...]. Del mismo modo, se eliminará toda discriminación entre el hombre y la mujer o por edad en materia de sueldos y salarios”.

¹⁵Tradução livre de: “Se establecerá la plena capacidad civil de la mujer casada ya la igual condición jurídica de todos los hijos habidos dentro o fuera del matrimonio así como una adecuada legislación de divorcio con disolución del vínculo, con pleno resguardo de los derechos de la mujer y los hijos”.

¹⁶Tradução livre de: “en la retaguardia de lo doméstico y privado aunque pudieran participar en el público en calidad de *ayudistas*”.

¹⁷Tradução livre de: “en las poblaciones, en los diversos comités de tomas de terreno, centro de madres, clubes deportivos”.

¹⁸O MIR não fez parte da coligação Unidade Popular. Naquele momento, acreditava na via armada, não na via eleitoral.

¹⁹Tradução livre de: “presencia tras las cámaras con trabajo narrativo y estético- no se detendría más, siendo el aporte femenino determinante en el panorama cinematográfico chileno posterior”.

²⁰Tradução livre de: “omitido en las publicaciones como era costumbre con las mujeres realizadoras”.

²¹A primeira instituição de ensino de cinema cursada por Vázquez foi a Escuela de Cine de Viña del Mar, a qual ela deixou por falta de recursos para produzir (Soto; Pinto, 2016).

²²Carmen Bueno foi desaparecida pela ditadura de Pinochet, em 1974, junto com o diretor de fotografia Jorge Müller. A data do sequestro de Bueno e Müller, 29 de novembro, foi escolhida como o Día del Cine Chileno. Para saber mais, consultar (Carmen [...], [2023]).

²³Tradução livre de: “La recuperación de la memoria, las esperanzas de los viejos mineros en los tiempos por venir y la dignidad de un oficio destinado a desaparecer, fueron la materia prima del trabajo de campo de un grupo de jóvenes, que en ésta, su primera película, pusieron también todas sus esperanzas de justicia y equidad”.

²⁴A pesquisadora Adriana da Silva Duarte (2021, pos. 87) aponta que, “através de sua heroína, Eurípedes denuncia a condição da mulher na patriarcal sociedade grega. Numa



longa fala [...], Medeia expõe toda a fragilidade do seu sexo, que, com o dote, paga para servir a um marido que não escolhe, reclusa e sem reclamar, sob o risco de ser repudiada. A declaração de que preferiria três vezes ir à guerra a parir uma única vez é sintomática”. Lembremos, ainda, que, apesar de seus planos serem considerados errados por diferentes sujeitos, ninguém denuncia Medeia. Ela tampouco responde pelos seus assassinatos.

²⁵Tradução livre de: “La terminé en Chile Films, gracias a Osvaldo del Campo, presidente del sindicato de la época que me presentó a Carlos Piaggio, un montajista argentino, generoso, culto y dedicado con el que aprendí mucho”.

²⁶Segundo relato de Mallet a Soto e Pinto (2016) e a Enciclopedia del Cine Chileno (A, E, I, [1972]).

²⁷Segundo informação disponível na *Enciclopedia del Cine Chileno* ([s.d.]c, online), Ruiz não considerava “própria esta obra, en termos criativos”, informação que vai ao encontro do relato de Serrano sobre o processo de *¿Qué hacer?* (Serrano, 2018).

²⁸Tradução livre de: “La próxima película que deberías hacer es una película sobre Chile porque van a tener elecciones, lo que va a cambiar la historia. Podrían votar en el socialismo, evitando la revolución, las muertes y las guerras civiles”.

²⁹Este é relato de Nina Serrano, e por isso o reproduzimos. No entanto, é preciso lembrar que Fidel Castro tinha muita descrença em uma via democrática ao socialismo, o que, inclusive, aparece no filme *El diálogo de América* (1972).

³⁰Tradução livre de: “Se muestra a un fotógrafo de plaza explicando los procedimientos de su trabajo. De fondo, se oye un poema escrito por el director. Película que forma parte de una serie de documentales producidos por Canal 7 y la editorial Quimantú”.

³¹Tradução livre de: “Se muestran dos acciones paralelas. Por una parte, está una experta en poesía popular, que desde el Conservatorio expone teóricamente las características de tal arte. Por otro, desde un barrio humilde, un poeta popular escribe en un muro mientras llueve, luego remarca las letras con un cuchillo, para que la lluvia no borre el poema. Se habla de la realidad de los poetas populares, analfabetos muchos y maestros de la improvisación”.

³²Este filme foi considerado desaparecido durante décadas, até a diretora desconfiar que um material em película em um canto de sua casa poderia ser ele. A partir de contato do produtor Jaime Morera com a Cineteca de la Universidad de Chile, constatou-se que não se tratava de uma cópia, e sim dos negativos originais, e em bom estado de conservação. Assim, *Un sueño como de colores* passou a circular a partir de 2022. No entanto, adotamos aqui a data de 1973 pois, em várias entrevistas, Sarmiento relata que neste ano o curta-metragem foi finalizado e exibido em algumas poucas sessões privadas.

³³Tradução livre de: “no fue muy alabado, porque no se entendió mucho que yo hiciera una película acerca de las bailarinas del Bim Bam Bum, cuando todos los cineastas estaban volcados haciendo filmes sobre el proceso político”.

³⁴Dependendo da entrevista consultada, Sarmiento relata que uma das dançarinas-personagem era do Tap Room ou do Mon Bijou, outros dois locais frequentados pela boemia santiaguina.

³⁵Tradução livre de: “¡ésa es la que más me gusta!”.



³⁶Tal informação foi retirada da plataforma de *streaming* MUBI. No entanto, não sabemos o quanto ela é confiável, já que não consta na *Enciclopedia del Cine Chileno*, uma fonte de grande credibilidade.

³⁷Tradução livre de: “documental sobre el movimiento musical llamado Nueva Canción Chilena. Se muestran a los nuevos cantantes populares y sus distintos grupos. Se muestran presentaciones en vivo”.

³⁸Tradução livre de: Esta película fue confiscada por el régimen militar y no se supo más de ella. La película estaba casi terminada, tenía la copia montaje final y la mezcla hecha. Faltaba el corte de negativo y la copia final. Para mí, fue algo sumamente trágico e irrecuperable, ya que era un trabajo de homenaje a una mujer artista chilena que había sido bastante menospreciada en vida por la sociedad de su país. Nunca he hecho el duelo.

³⁹Tradução livre de: “¿Limitó esto acaso la producción propia de Valeria? Sin duda que sí, de ciertas maneras”.

⁴⁰Tradução livre de: “fue Ruiz el que primero le permitió trabajar en cine durante la Unidad Popular, y seguirá apoyando muchos de sus proyectos”.

⁴¹Tradução livre de: “Era un asunto económico. Las películas de Raúl atraían financiamiento, y cuando había que terminar una y no había dinero para la edición... era una cuestión de nuestra supervivencia. Y la economía también es importante”.

⁴²Afirmar isso significa o reconhecimento de que há desigualdades dentro desse amplo “guarda-chuva” que é a categoria “mulheres”. Mas é evidente que as estadunidenses enfrentavam desigualdades de gênero no exercício da função, às vezes não tão diferentes das vivenciadas na América Latina. A própria Nina Serrano relata: “Saul [Landau] había hecho una película documental sobre Fidel el año anterior en 1968. Trabajé en ella, pero no me lo acreditaron porque KOED-TV insistió en que las esposas no deberían obtener ningún crédito, ya que era nuestro deber ayudar a nuestros maridos” (Serrano, 2018).

⁴³Tradução livre de: “La predilección por el formato documental, en vez de la ficción, apela fuertemente a la creencia de que lo que se estaba viviendo se escribía en los anales de la historia mientras se filmaba”.

⁴⁴Tradução livre de: “era absolutamente imposible dejar de filmar *lo que estaba pasando* en esos momentos”.

⁴⁵Um deles tem coprodução da Chile Films. Porém, em decorrência do seguinte trecho, encontrado na *Enciclopedia del Cine Chileno* (Nueva [...], [1973]), acreditamos que o maior aporte tenha sido da Universidad Técnica del Estado (UTE): “Dentro del marco del compromiso de la UTE con las transformaciones llevadas a cabo durante la Unidad Popular, este material trata de los peligros que trae el fascismo para los pueblos de América y el mundo”.

⁴⁶Tradução livre de: “el grueso de la producción documental del período fue responsabilidad de instituciones ligadas a universidades”.

⁴⁷Tradução livre de: “dominarán en términos temáticos y numéricos en la producción universitaria del período -filmes realizados por encargo para empresas del Estado (Endesa, Entel, Banco del Estado)”.

⁴⁸Tradução livre de: “las zonas intersticiales, comprendiendo estos intersticios como



los vastos espacios, realidades y grupos humanos que permanecen al margen del relato oficial”.

⁴⁹Tradução livre de: “Mouesca fija el nacimiento del documental contemporáneo en Chile a partir de tres hitos ocurridos todos en la segunda mitad de los años cincuenta: la fundación del Instituto Fílmico de la Universidad Católica (1955), la exhibición del filme *Andacollo* de Nieves Yancovic y Jorge di Lauro (1958) y la fundación del Centro de Cine Experimental de la U. de Chile”.

⁵⁰Tradução livre de: “Yo creo en algo que me decía una directora mexicana: que la única manera de que las mujeres entraran al cine en esa época era a través de las escuelas, porque si lo hacían a través de los sindicatos no las iban a dejar, porque los sindicatos eran terriblemente machistas”.

⁵¹Em entrevista a Bruno Cuneo e Fernando Pérez V. (2021), Sarmiento relata que a película para a captação foi um pagamento de Raúl Ruiz por serviços de montagem que ela havia feito. Portanto, a Chile Films, apesar de constar como produtora, não teve exatamente essa função.

⁵²Tradução livre de: “Sin embargo, hay quienes se han preocupado de estudiar las pasiones humanas. Tenemos con nosotros a Ernesto Figueroa, un psiquiatra. Quisiéramos preguntarle...”.

⁵³Era raro, mas acontecia. A diretora cubana Sara Gómez, por exemplo, teve narradoras mulheres em alguns de seus curtas-metragens documentais.

⁵⁴Tradução livre de: “la música [de] Country Joe McDonald, cuyas inquietantes letras comentan la acción en sus momentos climáticos como un coro griego”.

⁵⁵Nas palavras de Angelina Vázquez, “muchacha cree que *Crónica del Salitre* [...] tenía sonido directo porque la sonorización salió tan buena. No había ni un sonido directo. Si era una Bolex de cuerda no más, no tenía ni siquiera motor” (Soto; Pinto, 2016, p. 250).

⁵⁶Tradução livre de: “Los actores improvisaron el diálogo mientras vivían y se sumergían en la situación”.

⁵⁷Tradução livre de: “paralelamente [aos problemas de produção], también están los otros problemas, que es cómo una, como mujer, podía ser invisible en medio de los chicos que hacían cine. Éramos nosotras, las chicas, y ellos, los chicos”.

⁵⁸Tradução livre de: “Qué desean las señoras?” (le faltó agregar de quién vendríamos siendo) y después de eso, francamente, ya uno no tenía ganas de presentarle nada”.

⁵⁹Tradução livre de: “Eso era algo con lo que se convivía, las dos caras de una moneda. Por una parte, aquellos que nos “permitían” o “ayudaban”, y por otro, los grandes frenos con los que uno se encontraba en esta sociedad frente a los derechos que nos debieran ayudar a vivir en igualdad de condiciones”.

La televisión chilena y las
elecciones de 1970: el caso
de UCV-TV

Chilean televisión and the
1970 elections: the case of
UC-TV

A televisão chilena e as
eleições de 1970: o caso da
UCV-TV

Ignacio del Valle-Dávila¹



Resumen: Este artículo tiene como objetivo estudiar la cobertura televisiva realizada por UCV-TV de las elecciones presidenciales chilenas de 1970. Durante alrededor de un año el canal televisivo de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso difundió en sus noticiarios diferentes aspectos de la contienda electoral relacionados con la ampliación del derecho a voto; las campañas electorales de Salvador Allende, Jorge Alessandri y Radomiro Tomic; la emisión de los sufragios en los colegios electorales; el recuento de los votos y el pago de apuestas relacionados con los resultados. Realizadas en un momento en que comenzaba a masificarse la televisión, esas noticias de UCV-TV permiten analizar cómo se abordó en ese medio una de las elecciones más importantes de la historia chilena, en la que el proyecto socialista de la Unidad Popular llegaría al poder por un estrecho margen de votos. **Palabras clave:** unidad popular; televisión; elecciones presidenciales; Salvador Allende; periodismo.

Abstract: This article aims to study UCV-TV's television coverage of the 1970 Chilean presidential elections. For about a year, the television channel of the Pontificia Universidad Católica de Valparaíso broadcast in its news programs different aspects of the electoral process related to the extension of the right to vote; the electoral campaigns of Salvador Allende, Jorge Alessandri and Radomiro Tomic; the casting of votes in polling stations; the counting of votes and the payment of bets related to the results. Produced at a time when television was beginning to become widespread, these UCV-TV news reports allow us to analyze how the medium covered one of the most important elections in Chilean history, in which the Unidad Popular socialist project came to power by a narrow margin. **Keywords:** popular unity; television; presidential elections; Salvador Allende; journalism.



Introducción

Este artículo tiene como objetivo estudiar la cobertura de la campaña electoral y de la elección presidencial de 1970 realizada por el canal de televisión de la Universidad Católica de Valparaíso, UCV-TV. A pesar de la importancia histórica de esas elecciones, en las que por primera vez en la historia un marxista fue elegido de forma democrática en la presidencia de un país, hasta la actualidad no se ha analizado en profundidad el papel que jugaron en ella los canales televisivos chilenos que se encontraban, en esos momentos, en pleno proceso de masificación. Esta investigación permitirá mostrar cómo los servicios informativos de un canal específico de televisión transformaron las elecciones en un evento mediático constituido por diferentes notas y reportajes difundidos en sus noticieros. Parto de una serie de preguntas que la investigación de la televisión en Chile aún no ha conseguido responder: ¿qué papel jugaron los servicios informativos de la televisión en las elecciones de 1970? ¿Hay indicios en el lenguaje audiovisual de la beligerancia que caracterizaría a buena parte del periodismo durante la Unidad Popular? ¿De qué forma se abordaron los discursos políticos de las tres fuerzas en disputa?

Como fue indicado anteriormente, la fuente escogida para este artículo es UCV-TV, un canal que reúne una serie de particularidades bastante atípicas dentro del panorama general de la televisión chilena. Por un lado, se trata del primer canal creado en el país, junto al de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Hurtado; Edwards; Guilisasti, 1989, p. 402). Por otro lado, es el único canal televisivo radicado fuera de la capital, por lo que, en un país tan centralizado como Chile, permite acceder al estudio de la historia nacional desde una perspectiva comúnmente poco llevada en consideración: la de la actual Región de Valparaíso². Finalmente, al tratarse de un canal con menos medios y menos audiencia que las cadenas de Santiago, ha sido en gran medida desconsiderado hasta hoy por los historiadores de la televisión durante la Unidad Popular y la dictadura.

El total de las noticias analizadas en este texto no corresponden a todas las noticias emitidas por UCV-TV sobre las elecciones de 1970; sin embargo, son todas las noticias sobre ese acontecimiento que han sido digitalizadas por la Cinemateca Nacional al momento de escribir estas líneas³. Por lo tanto, es bastante probable que nuevos trabajos terminen relativizando los análisis que expondré en estas páginas, en la medida en que los investigadores universitarios tengamos acceso a nuevos materiales. Con todo, estas 16 noticias son, en las



circunstancias actuales, un material extraordinariamente rico y poco frecuente. A diferencia de lo que ocurre en buena parte de los países donde hubo un modelo de televisión de servicio público, en Chile es particularmente difícil y económicamente costoso acceder a los archivos de las televisiones. Cuando existen, esos archivos están en manos de empresas mediáticas que se han demostrado increíblemente reacias a ponerlos a disposición de la investigación académica y los usan con fines lucrativos. Por ello, los archivos televisivos chilenos son una especie de caja negra y el estudio de la historia de ese medio suele realizarse a partir de un “enfoque oblicuo” (Durán Escobar, 2012), es decir fuentes indirectas, como artículos de opinión, cartas al director y resúmenes o anuncios de la programación televisiva difundidos en la prensa escrita.

La televisión y los medios de comunicación

Los estudios sobre los medios durante la Unidad Popular suelen coincidir en que estos se posicionaron ideológicamente de forma cada vez más explícita hasta el golpe de Estado (Bernedo, Porat, 2004, p. 115-116). Es sobradamente conocido que los diarios de propiedad de Agustín Edwards, en particular *El Mercurio* y *La Segunda*, recibieron financiamiento de la CIA para desestabilizar la democracia chilena y que el propio Edwards fue un agente clave en las triangulaciones entre la Casa Blanca y los sectores golpistas chilenos (Moscoso, 2019). En el caso de la principal cadena de televisión del país, Canal 13 de la Pontificia Universidad Católica de Chile⁴, hubo una clara oposición al gobierno de la Unidad Popular que se volvió abiertamente beligerante cuando el sacerdote Raúl Hasbún asumió su dirección. Dentro de los medios alineados con la oposición habría que incluir algunas de las principales radios del país como Minería, Agricultura y Cooperativa –es preciso recordar al respecto que la radio era, con gran distancia, el principal medio de comunicación del país en ese momento y lo seguiría siendo durante varias décadas– y algunos diarios destinados a sectores populares donde el lenguaje se volvía bastante incendiario, como *Tribuna*.

Por su parte, entre los medios más proclives a la Unidad Popular podemos citar el diario *El siglo*, cercano al Partido Comunista y *Clarín*, que como *Tribuna* buscaba un público popular y se caracterizaba por un lenguaje en el que eran comunes las ofensas abiertas contra los opositores. A ellos se añaden algunas radios como *Corporación*, *Magallanes* y *Portales*, esta última había sido adquirida por cercanos al mandatario en 1971 (Salgado Muñoz, 2022, p.



178). En el caso de la televisión, la Unidad Popular contaba con el apoyo de los trabajadores del precario Canal 9 de la Universidad de Chile, pero no con el sustento del rector de esa casa de estudios, que era demócratacristiano. También tenía el apoyo de los trabajadores y de parte del directorio de la recién creada Televisión Nacional de Chile, pero aquellos miembros que pertenecían a los partidos de la oposición consiguieron evitar que la línea del canal fuese abiertamente proclive al gobierno (Albornoz, 2014, p. 221-222). En todo caso, ambos canales se encontraban claramente por detrás de Canal 13 en lo que respecta a las preferencias de los telespectadores. La búsqueda por más espacios audiovisuales proclives a la Unidad Popular llevó a que la empresa estatal de cine Chile Films invirtiera buena parte de sus esfuerzos a la realización de un noticiero (Del Valle-Dávila, 2014, p. 367). En síntesis, puede concluirse que los principales medios de comunicación del país estuvieron en manos de la oposición. Solamente en la radio hubo un cierto equilibrio.

La Unidad Popular tuvo una preocupación real por transmitir mensajes favorables para sus políticas a través de los medios de comunicación, lo que incluyó la búsqueda por administrar algunos de ellos; sin embargo, garantizó la libertad de expresión y el derecho a la información del sistema global de los medios. Es más, fomentó la producción masiva de televisores nacionales –marca IRT– a pesar de que, como hemos visto, el medio televisivo no le era particularmente proclive. Al respecto hay que destacar que, durante los tres años de la Unidad Popular, el parque de receptores aumentó vertiginosamente llegando, en 1972, a alrededor de 600.000 (Albornoz, 2014, p. 193-194). Eso representa un aumento del 60% respecto del último año del gobierno de Frei Montalva.

Aunque la televisión estaba lejos todavía de las cifras que conseguiría durante la UP, es posible considerar las elecciones de 1970 como las primeras en las que la televisión ya era un medio de comunicación masiva en Chile. Según cálculos de Hurtado (1989, p. 209), a comienzos del año 1970, había en Chile aproximadamente 374.000 aparatos, lo que significa que alcanzaba a un público aproximado de más de un millón y medio de personas, concentradas principalmente en la capital⁵. Se trata, por lo tanto, de un 17% de la población del país en ese entonces.

Llevando en consideración que la penetración del medio televisivo era mucho más grande en las clases acomodadas y medias que en los sectores populares, puede deducirse que durante las elecciones de 1970 tal vez haya sido un medio estratégicamente más importante para las candidaturas de Alessandri y Tomic



que para la candidatura de Allende. Sin embargo, debido al estrecho margen de votos que definió el ganador de la elección no puede menospreciarse la importancia de los canales televisivos en los comicios, aunque solo llegasen a una minoría privilegiada de electores.

La polarización ideológica de los medios chilenos ya está presente durante las elecciones de 1970. La prensa escrita da buenos ejemplos de ello: el diario *Clarín* se refería al candidato Alessandri como “la señora”, una alusión homofóbica a los rumores que existían en la época sobre su opción sexual, al tratarse de un hombre anciano que nunca se había casado ni había tenido hijos (Donner, 1989, p 133-134). Por su parte *El Mercurio* relativizó el triunfo de Allende en su portada del 5 de septiembre de 1970, con un titular en el que se leía “Allende: mayoría relativa” y una bajada en la que se sugería que los votos de los candidatos Tomic y Alessandri superaban a los de Allende. Esa misma portada incluía el artículo “Las dos primeras mayorías” (1970), que cuestionaba abiertamente las posibilidades del candidato de la UP de llegar al gobierno, pues debía pasar por la aprobación del Congreso Pleno. El título dejaba claro que el Congreso podría optar por la segunda mayoría, es decir, por Alessandri.

A pesar de que la televisión no escapó a algunas polémicas durante las elecciones, la cobertura de UCV-TV no se caracterizó por asumir un tono abiertamente partidista ni por apoyar, al menos de forma obvia, ninguna de las tres candidaturas. El análisis de sus imágenes en movimiento contrasta fuertemente con los relatos sobre la tensión y las polémicas que habrían marcado a las cadenas televisivas de la época. Cabe destacar que esa misma línea editorial se mantendría a lo largo de toda la Unidad Popular (Del Valle-Dávila, Bossay, 2023). Por ello, me parece posible sostener la hipótesis de que el canal de televisión se incluye dentro de la lista, raramente analizada, de medios “moderados”, al menos en lo que respecta a sus noticieros.

Pero también existe una segunda posibilidad que, aunque parezca menos probable, en el estado actual de la investigación en Chile no puede ser totalmente descartada. Esa segunda hipótesis a la que me refiero es que los noticieros de las televisiones chilenas hayan sido menos beligerantes en su día a día que otros espacios televisivos dedicados a la actualidad política, como los programas de tertulias y debates. Estos últimos tenían una mayor repercusión en la prensa escrita y por lo tanto contamos con más fuentes para estudiarlos. Pero incluso en el caso de los programas de debate, tanto lo que recogen las fuentes escritas de la época, como lo que recuerdan los entrevistados, muchas veces corresponde más a acontecimientos excepcionales –es decir cuando se



producían polémicas– que a emisiones normales. Sin un acceso profundo a los archivos de los tres canales de televisión de Santiago no resulta posible determinar con un mínimo de seguridad cuáles eran los contenidos reales de esos noticieros y cuál su grado de polarización y radicalidad ideológica.

En el caso específico de UCV-TV lo que muestran las noticias analizadas es que la cobertura de las elecciones se caracterizó por un estilo heredero del periodismo positivista, con su teórica búsqueda de la objetividad informativa, sus tentativas por privilegiar la narración de los hechos por encima de las opiniones y su tendencia a utilizar un vocabulario en apariencia neutral y con pocos adjetivos calificativos. Aunque la dirección del canal y la de la universidad eran cercanas a la Democracia Cristiana, esto se tradujo en un distanciamiento respecto de las candidaturas de Allende y de Alessandri y no necesariamente en un apoyo evidente a Tomic. En el caso de algunas noticias en las que se aprecia cierta cercanía con la Unidad Popular –siempre implícita y de carácter principalmente visual– esta podría atribuirse a la posición personal de algunos de los trabajadores del canal y no a la línea editorial.

Las condiciones de los materiales investigados

Los materiales que analizaremos tienen algunas particularidades que se hace necesario explicar para facilitar la comprensión de este artículo. Los archivos que estudiaremos son filmaciones en película blanco y negro de 16 milímetros, sin sonido directo ni tampoco de cualquier otro tipo, que corresponden a la banda de imágenes de las notas que componían el noticiario de UCV-TV. En la mayoría de los casos, se ha conservado también el guion escrito a máquina que el presentador del noticiario leía mientras en la televisión se veían las imágenes de cada noticia. No se conservan registros de esas lecturas ni tampoco de la presentación del noticiero en el estudio del canal, pues las emisiones se hacían en directo y nunca se grababan. De ese modo, hay una dimensión de las noticias que la investigación histórica no puede reconstituir, como el tono y énfasis de la lectura realizada por el locutor en el estudio. También es difícil saber con total seguridad el orden en que las noticias eran presentadas. Con todo, gracias a los archivos de las imágenes filmadas en exteriores y a los guiones que las acompañaban es posible conocer lo esencial de los contenidos. En ocasiones, los guiones incluyen también la entradilla o *lead*, es decir, el encabezado de la noticia que leía el presentador ante la cámara antes de que se diera paso a las imágenes registradas. Muchas veces hay también indicaciones técnicas escritas



a mano sobre los planos de las tomas, los momentos en que se debería leer el texto y, en casos excepcionales, la introducción de fotografías o de sonidos grabados. En muchos de los guiones se puede leer el apellido “Larreta” que probablemente hace referencia al periodista Alfredo Larreta, quien trabajó en el canal desde mediados de los años sesenta hasta mediados de los setenta. Excepcionalmente también hay otros apellidos del equipo de redacción como “Silva” y “Otero”. En cambio, en otros casos, solo se indican siglas como “RCC” o simplemente no hay ninguna alusión a la autoría. La mayoría de las noticias analizadas fueron emitidas en el Noticiario Prolene, nombre con el que se conocía al telediario del canal debido a su auspiciador, la textil Prolene, que también financiaba noticieros homónimos en los otros canales chilenos (Hurtado; Edwards; Guilisasti, 1989). Hay que destacar que algunos guiones hacen alusiones a un “Noticiario elección”, lo que lleva a pensar que hubo un especial la noche del 4 de septiembre de 1970.

La gran mayoría de las noticias de UCV-TV no contaban con sonido directo debido a los altos costes de producción que ello implicaba (Del Valle-Dávila, Bossay, 2023). Las noticias sobre las elecciones no son una excepción. Solo en el guion de una de ellas, sobre la precandidatura de Jacques Chonchol, se hace alusión a la incorporación de una entrevista con el político, pero el material no se ha conservado. Asimismo, muchas de las noticias no eran montadas en una moviola, sino que para ahorrar tiempo y dinero se hacía uso de lo que la jerga cinematográfica llamaría un *montaje en cámara*, es decir, el camarógrafo filmaba los planos de la noticia en el orden en que serían exhibidos. Esa forma de filmar requería una pequeña planificación para lo cual se solía echar mano a algunas estructuras básicas preconcebidas, como comenzar mostrando un plano general del exterior del edificio donde acontecía la acción filmada, hacer panorámicas de la concurrencia a los actos oficiales antes de mostrar al orador principal o, al contrario, intercalar las tomas del orador y las del público, etc. Sin embargo, en muchos casos, el material filmado es excesivamente repetitivo, demasiado general o escasamente descriptivo y su comprensión solo resulta posible con el acompañamiento del guion. Además, frecuentemente la asociación entre la imagen y el texto es muy débil y los guiones acaban bastándose por sí solos para comprender la información, como si se tratase de noticias radiales.

Buena parte de los materiales tienen problemas de iluminación, por la ausencia de focos y reflectores durante las filmaciones. Además, algunos de ellos, sobre todo durante las elecciones, presentan una sobreexposición o, por el contrario, están demasiado oscuros, lo que puede ser indicio de un revelado



realizado a toda prisa y sin mucho cuidado para conseguir salir al aire a tiempo. Por su parte, en los guiones abundan las palabras tachadas, las frases con errores de sintaxis y gramática y las faltas de ortografía, nuevos indicios de una labor realizada a contrarreloj. La precariedad de esos recursos deja entrever las enormes limitaciones de la televisión chilena en esos momentos, así como el agitado ritmo de trabajo de los camarógrafos y reporteros durante las elecciones de 1970.

Las noticias sobre la ampliación del electorado

Las primeras noticias sobre las elecciones que analizaremos en este artículo no están relacionadas con las diferentes candidaturas, sino con reformas legales realizadas a finales del gobierno de Eduardo Frei Montalva y que tuvieron como objetivo ampliar el derecho al sufragio entre la población. El decreto 1667 del 11 diciembre de 1969 concedió el derecho a voto a los no videntes, mientras que la Ley N° 17.284 redujo la mayoría de edad de los 21 a los 18 años y concedió el derecho a voto a los analfabetos⁶. Las tres reformas se implementaron por primera vez en las elecciones de 1970. UCV-TV destinó al menos tres noticias a dos de esas reformas. La primera, que fue archivada con el código L-4202⁷, fue realizada antes de los comicios de septiembre, por lo que en ella no se perciben indicios de la campaña electoral.

La noticia fue filmada en una escuela para adultos con discapacidad visual de Valparaíso. La cámara muestra lo que parece una reunión informativa, destinada a explicar a los nuevos electores ciegos de la ciudad el funcionamiento de las plantillas especialmente elaboradas para facilitar su voto. Un hombre sentado a una mesa recorre con un lápiz la plantilla con tres ranuras, mientras otro lo asiste. Junto a ellos, un pequeño grupo de adultos escucha las explicaciones. Las características de esa plantilla para los deficientes visuales habían sido específicamente definidas por el Decreto 1667:

Las plantillas facsímiles tendrán, para facilitar su uso legal, bordes salientes. En las elecciones pluripersonales, cada lista que figure en la cédula electoral estará enmarcada en la plantilla, en su lado exterior, por líneas en relieve que sigan los respectivos dobleces materiales de la cédula. Dentro de estos espacios, figurará, también en relieve, la letra de la lista correspondiente en alfabeto corriente y en Braille (Chile, 1969).



A pesar de la atención dada a esas plantillas, en el guion de la noticia se explica que las oficiales aún no habían llegado al establecimiento en el momento de la filmación. Por ello, lo que vemos en la pantalla no son las plantillas emitidas por el gobierno, sino una copia realizada por la escuela (Imagen 1). A pesar del interés que se percibe entre las personas que aparecen en la imagen, en el guion se explica que solamente unas setenta personas en la ciudad se beneficiarían con el derecho a voto concedido a los no videntes. A escala nacional, la medida podría beneficiar a alrededor de ocho mil chilenos; sin embargo, la mayoría de ellos no se había inscrito para votar en las elecciones (Guion L-4202, 1970, p. 1).

Imagen 1 - Noticia L-4202. Un hombre con deficiencia visual aprende a utilizar la plantilla de votación



Fuente: Fotograma de la noticia L-4202 (1970).

A diferencia de la nota sobre los votantes no videntes, la noticia relacionada con la reducción de la edad mínima para sufragar fue filmada y emitida el 4 de septiembre de 1970, día de la elección presidencial. Tiene el código L-5642 y en ella se muestra una mesa de votación de varones en Valparaíso, compuesta en su mayoría por jóvenes de alrededor de 18 años (Imagen 2)⁸. El clima de la mesa parece alegre, muchos de los hombres filmados mientras hacen la fila para votar miran directamente a la cámara, sonríen e incluso saludan. Algunos de ellos ríen ante lo que parece ser una broma que, por la ausencia de sonido directo, no podemos captar. La cámara realiza varias tomas de uno de los jóvenes más extrovertidos, que apunta hacia su camiseta, en la que está escrito el lema “I’m a lover not a fighter”, en sintonía con los movimientos de contracultura



que comenzaban a introducirse en Chile en ese periodo. En el guion hay un esfuerzo evidente, como en las imágenes, por poner de relieve la corta edad de los votantes: “Un enorme interés en votar se ha mostrado hasta el momento entre la juventud. Desde tempranas horas, donde se notaba la mayor afluencia de ciudadanos en las últimas mesas formadas, es decir donde la mayoría de los inscritos son menores de veinte años” (Guion L-5642, 1970, p. 1).

Imagen 2 - Nota L-5642. Un joven saca burlonamente la lengua al momento de votar



Fuente: Fotograma de la noticia L-5642 (1970).

Aunque la ley 17.284 no se menciona explícitamente es bastante obvio que el objetivo de la noticia es mostrar, con un tono liviano, los cambios que introdujo la nueva legislación. Las imágenes sirven como un contrapunto alegre para las notas sobre el resto de la jornada electoral, que se caracterizan por un estilo más serio y donde las personas filmadas tienen una actitud bastante más reservada y circunspecta. En ese sentido, puede considerársela como la típica noticia leve destinada a aligerar el ritmo interno de la emisión del noticiero. Sin embargo, no debe pasarse por alto que esa opción del canal contribuye a despolitizar al electorado joven. La visión de los jóvenes que transmite UCV-TV, al menos en esa noticia, los asocia fundamentalmente a las clases medias, además se cuida de mostrar cualquier indicio de sus preferencias electorales y se preocupa exclusivamente por el electorado masculino. Las mujeres, los militantes y los electores de los sectores populares son excluidos del imaginario que se promueve sobre la juventud que acude a las urnas⁹. Como veremos, lo mismo sucederá en otras noticias de carácter festivo donde vuelve a mostrarse



al electorado joven.

Las candidaturas y las campañas

De todas las noticias sobre las elecciones de 1970 a las que hemos podido tener acceso, las únicas que fueron filmadas en Santiago son las que corresponden a la designación de dos de los cinco precandidatos de la Unidad Popular y del candidato del Partido Nacional, Jorge Alessandri. Entre los materiales digitalizados que hemos analizado no hay noticias sobre las designaciones de Salvador Allende, como candidato definitivo de la UP, ni de Radomiro Tomic como abanderado de la Democracia Cristiana (PDC). Sin embargo, con toda seguridad ambas noticias fueron difundidas por el noticiero de UCV-TV¹⁰.

La nota N-471 tiene como tema la conferencia del MAPU, en octubre de 1969, en la que se hizo pública la precandidatura a la presidencia de Jacques Chonchol para las elecciones de septiembre del año siguiente (Imagen 3). Sin embargo, las imágenes no corresponden al día del anuncio, sino a la jornada siguiente, durante la cual el MAPU debatió el programa de la Unidad Popular. Como se explica en el guion: “Elaborando el programa presidencial de la izquierda chilena, continuó hoy la asamblea del Movimiento de Acción Popular Unitaria, que ayer designó a su candidato presidencial, Jacques Chonchol” (Guion N-471, 1969, p. 1).

Imagen 3 - Noticia N-471. Jacques Chonchol, en el centro de la imagen, durante las reuniones del MAPU en que se anunció su precandidatura



Fuente: Fotograma de la noticia N-471 (1969).



La cámara de UCV-TV recoge algunas tomas del acto, en una pequeña sala de conferencias, en la que el precandidato escucha el discurso de un compañero de partido. Curiosamente, a pesar de ser el protagonista del acto en los registros fílmicos del noticiero asume una actitud bastante pasiva. En el guion se hacen alusiones a que la noticia contaba con declaraciones de Chonchol grabadas con sonido magnético, que probablemente no fueron archivadas o acabaron extraviándose a lo largo de los años. El partido tenía en ese entonces pocos meses de vida, había sido fundado el 19 de mayo de 1969, tras la escisión del sector más progresista de la Democracia Cristiana, liderado por Chonchol.

El lanzamiento de la precandidatura del poeta Pablo Neruda, por las filas del Partido Comunista fue recogido por UCV-TV en la nota N-483, que también fue emitida en octubre de 1969. Como en el caso del MAPU, el espacio escogido por los comunistas para la conferencia de prensa fue un salón de actos, al que el camarógrafo del canal porteño dedicó algunas panorámicas realizadas con la cámara al hombro¹¹. Se aprecia en las imágenes una fuerte presencia de miembros de la prensa, que se agrupan con micrófonos y cuadernos de notas alrededor de los dirigentes del PC (Imagen 4). El anuncio de la precandidatura de Neruda parece haber suscitado un gran interés, probablemente a causa de la fama del poeta que iba bastante más allá de los límites del electorado comunista. Como la gran mayoría de las noticias de UCV-TV en los años sesenta y setenta, la nota no tiene audio. Sin embargo, en las imágenes vemos a Neruda sentado ante una gran mesa, hablando para el público y la prensa reunidos. En la mesa, junto al precandidato, se encuentran algunas figuras históricas del comunismo chileno del último tercio del siglo XX, como Luis Corvalán, en ese entonces Secretario General del partido, el escritor y senador Volodia Teitelboim y una joven diputada Gladys Marín.



Imagen 4 - Noticia N-483. Pablo Neruda hace declaraciones a la prensa durante el anuncio de su precandidatura



Fuente: Fotograma de la noticia N-483 (1969).

Ignacio del Valle-Dávila
La televisión chilena y las elecciones de 1970:
el caso de UCV-TV

Tanto la precandidatura de Neruda, como la de Chonchol fueron bastante efímeras. Lo mismo sucedió con otros dos precandidatos que no aparecen en las noticias consultadas, Alberto Baltra del Partido Radical y Rafael Tarud de la Acción Popular Independiente. Los cuatro terminarían desistiendo de sus candidaturas en favor de Salvador Allende, del Partido Socialista, que fue nombrado candidato de la Unidad Popular el 22 de enero de 1970.

Muy diferente a las noticias sobre los precandidatos de la Unidad Popular es la nota N-581 que anuncia que el expresidente Jorge Alessandri se había inscrito el día 10 de noviembre de 1969 como candidato independiente a la presidencia de la república, con apoyo del Partido Nacional. Aunque pueda resultar sorprendente, la nota comienza con la portada de un periódico que trae la noticia de la candidatura de Alessandri en los titulares. Ese breve ejercicio de metacomunicación, donde la noticia comienza con una noticia, deja claro que fue emitida por UCV-TV después del anuncio.

En el guion se explica que Alessandri había declarado la noche anterior, en un discurso radial, que había decidido postularse a las elecciones presidenciales de septiembre del año siguiente. El lenguaje adoptado por el reportero reproduce en gran medida el tono que caracterizaría la campaña del candidato conservador, marcada por la idea del sacrificio: “Jorge Alessandri en su sobrio discurso emitió declaraciones tales como [...] ‘el sacrificio y la postergación’ que le significaba asumir la candidatura, y, recalcó enfáticamente que ‘nunca



jamás había albergado ambiciones políticas de especie alguna [...]” (Guion N-581, 1969, p. 1).

A pesar de la seriedad y formalidad del guion escrito, la nota N-581 tiene una libertad formal bastante grande dentro del corpus analizado, al plano con la portada del periódico lo sucede otro de la fachada de un edificio en el centro de Santiago de donde sale el candidato de derecha acompañado por algunos colaboradores, entre los aplausos de un grupo de personas congregadas. En algunas tomas el camarógrafo optó por colocar el objetivo a una altura muy baja, para filmar los pies de Alessandri, quien era célebre por su costumbre de desplazarse por el centro de la ciudad caminando, incluso durante el periodo en que fue Presidente del país (Imagen 5).

Imagen 5 - Nota-581. Toma de los pies de Jorge Alessandri y sus acompañantes durante la noticia sobre su candidatura



Fuente: Fotograma de la noticia N-581 (1969).

Las tres notas sobre la inscripción de los candidatos y precandidatos son las únicas de las elecciones a las que hemos tenido acceso que fueron filmadas en Santiago. Ese número limitado se explica, en gran medida, porque UCV-TV tenía como interés principal las noticias sobre la provincia de Valparaíso, en particular las ciudades de Valparaíso y Viña del Mar. Sin embargo, hay una segunda razón que está relacionada con las limitaciones que tenía el canal para emitir materiales provenientes de Santiago. UCV-TV contaba con algunos camarógrafos en la capital, pero no con reporteros, por lo que los guiones sobre acontecimientos sucedidos en Santiago solían redactarse en la sede del canal,



después de que el material fílmico hubiese llegado allí. Por lo general, los rollos de 16 mm con los registros filmados en la capital se enviaban en buses de línea hasta Valparaíso, lo que hacía que estuviesen sujetos a todo tipo de imprevistos (Del Valle-Dávila; Bossay, 2023).

Si las noticias de las candidaturas suceden en la capital, todas las referidas a las campañas electorales están situadas en lo que, en ese entonces, eran las provincias de Valparaíso y Aconcagua. Las notas L-3600 y L-3609 muestran el viaje de Allende a la provincia e incluyen visitas a fábricas y actos públicos masivos. En la primera de ellas, el candidato presidencial de la UP interviene ante un público compuesto en su mayoría por trabajadoras de la Industria Oxford vestidas con delantales. En el guion se relata el resto de las actividades del candidato ese mismo día, de las cuales no hay imágenes: Allende había acudido a Limonares, una población de Viña del Mar y a dos fábricas textiles que se encontraban en huelga. También se anuncia que esa noche –probablemente después del horario del noticiero– el candidato participaría en un encuentro con la juventud en el Parque Italia de Valparaíso (Guion L-3600, 1970, p. 1).

La nota L-3609, que fue emitida en el noticiero del día siguiente, muestra fragmentos de los discursos que se pronunciaron durante ese evento y tomas de la multitud llevando material de la campaña como carteles, viseras y pancartas. A juzgar por la oscuridad de las imágenes del público, es posible deducir que el equipo de UCV-TV no contaba con ningún tipo de iluminación de apoyo, más allá de la del propio acto. En el guion se comenta que el viaje de Allende por la provincia había durado cuatro días y terminaba con ese encuentro en el Parque Italia (Guion L-3609, 1970, p. 1).

Es interesante destacar que en los guiones de ambas noticias se hace también alusión a los actos de campaña de Tomic y de Alessandri, sin embargo, no hay imágenes en movimiento de ellos, pues fueron realizadas fuera de la provincia de Valparaíso y, por lo tanto, no revestían para el canal el mismo interés que el viaje de Allende. Por otro lado, resulta bastante probable que el canal no contase con los medios suficientes como para enviar un equipo a cubrir todos los eventos de cada candidato en distintas localidades del país. Para suplir la ausencia de imágenes en movimiento se incluían fotografías de los candidatos que no se han conservado, pero cuyo empleo se especifica en las instrucciones técnicas de los guiones.

Algunos días después, se emitió la noticia L-3900, de la que no se ha conservado el guion, sobre un acto de campaña de Jorge Alessandri en la provincia de Valparaíso. A diferencia del encuentro en el Parque Italia con el



que terminaba la gira de Allende, los responsables de la campaña del candidato de la derecha optaron por un local cerrado. Se trata de un salón, de grandes dimensiones, en el que se aglomera el público, bajo banderolas y carteles de Alessandri. El candidato, sentado y con gesto serio, escucha el discurso de uno de los líderes de la campaña. El registro coincide con los testimonios de la época que afirman que al expresidente no le gustaban los grandes actos y se decantaba, por lo general, por reuniones con pocos participantes. Una parte del comando de la derecha mostró inquietud ante ese comportamiento, pues temía que tuviese consecuencias negativas entre el electorado. De acuerdo con Verónica Valdivia Ortiz de Zárate (2008, p. 248): “En ese sentido, la campaña no logró la unidad requerida. Asimismo, a Alessandri le molestaban las giras y ponía numerosas exigencias que dificultaban el trabajo de sus acompañantes”.

Votaciones y recuentos

Por la trascendencia histórica que tendrían los resultados de las elecciones presidenciales del 4 de septiembre de 1970, las notas sobre las votaciones y el recuento de sufragios tienen un interés particular. Hay que añadir que una de las noticias fue filmada en la ciudad de Los Andes por lo que constituye uno de los escasos registros audiovisuales de las elecciones fuera de un gran centro urbano. Se trata de la nota L-4183, que, con más de dos minutos de duración, es relativamente larga para los parámetros del noticiero del canal. Está consagrada a las votaciones en el Instituto Comercial de esa localidad, destinado a los electores masculinos. Al final, también se incluyen, aunque en menor proporción, algunas tomas de mesas femeninas dentro de otro centro escolar de la misma localidad.

La cámara muestra a algunos soldados custodiando la entrada del Instituto Comercial, mientras varios civiles hacen la cola para votar, ingresan en las casetas o depositan el sufragio en la urna. La mayoría de los hombres que vemos son de edad madura lo que lleva a pensar que el centro no albergaría muchas mesas de creación reciente. Muchos de los hombres visten ropas de confección sencilla y a veces gastada, pero se nota un cierto esmero en la indumentaria escogida para ese día: corbatas, trajes de lana, gruesas chaquetas y, en algunos casos, sombreros. El acto de acudir a votar parece una ceremonia social revestida de una cierta solemnidad y también un momento de exposición pública en el que se verán muchos vecinos y conocidos. La indumentaria también nos revela una población con costumbres más tradicionales que la de los grandes núcleos



urbanos y con un mayor contacto con las actividades agrícolas.

El camarógrafo dedicó dos tomas, la segunda de ellas de varios segundos, a filmar un plano general de un hombre sin piernas, que avanzaba lentamente, con ayuda de muletas de madera, por el patio polvoriento de la escuela, bajo la mirada curiosa de otros individuos (Imagen 6). En el momento de la grabación, probablemente la imagen tenía como objetivo añadir cierto pintoresquismo a la noticia, pero hoy nos habla con fuerza de la pobreza y la desigualdad de un país que, ese mismo día, trataría de emprender un camino democrático hacia el socialismo.

Imagen 6 - Nota L-4183. Un hombre con las piernas amputadas se dirige a votar en la ciudad de Los Andes



Fuente: Fotograma de la noticia L-4183 (1970).

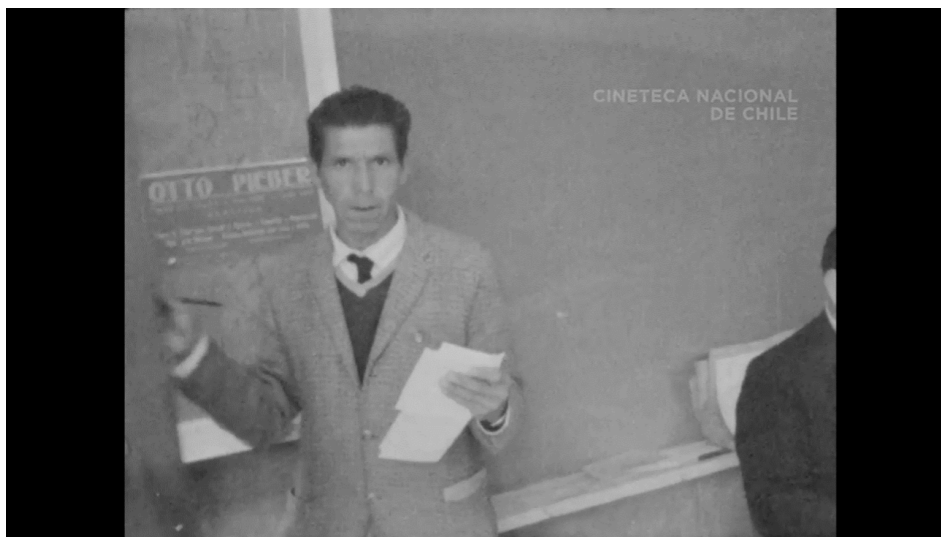
Los últimos cuarenta segundos de la nota L-4183 están destinados a las votaciones en el colegio electoral femenino. El camarógrafo filmó un cartel escrito a mano que deja clara la finalidad del local: “Comuna de Los Andes, recinto de votación solo para damas. El Recinto de votación para varones se encuentra en el Instituto Comercial. Av. Independencia. Esq. Freire”. Al igual que en las filmaciones realizadas en el Instituto Comercial, el centro de atención son las filas para votar y el gesto de dejar el escrutinio en la urna. Las mujeres están bastante arregladas –abrigos, grandes pendientes y collares, peinados esmerados, muchos de peluquería– como sus compañeros masculinos y hay una ausencia bastante marcada de personas jóvenes. El camarógrafo filmó a dos monjas caminando por los pasillos del colegio y un perro, dos detalles que



contribuyen a darle al registro un tinte de “carácter local”, recurso típico del periodismo televisivo.

La noticia L-5636 no sucede en Los Andes, sino en un centro de Valparaíso destinado a la votación masculina. La cámara registra todo el ritual de votación de un hombre maduro: lo vemos salir de la caseta con el escrutinio y un lápiz en la mano, cerrar el sobre de votación pasándole la lengua y plegándolo parsimoniosamente y, finalmente, entregárselo a uno de los dos vocales que aguardan en la mesa. Este lo revisa lentamente y, después, se lo devuelve al hombre que lo deposita en la urna. Al final de la pequeña escena, filmada en tres tomas, el hombre se sienta en la mesa, lo que nos permite descubrir que él también es un vocal. Resulta bastante evidente que todo fue filmado con el consentimiento previo de los tres vocales, los cuales ejecutaron una pequeña puesta en escena para el camarógrafo. Todos se esfuerzan por ignorar la cámara, por hacer como si no estuviera allí, aunque la ceremoniosidad es bastante artificial y, además, nada más salir del cubículo destinado a la votación el protagonista de la escena no puede evitar posar sus ojos, fugazmente, en el objetivo (Imagen 7).

Imagen 7 - Nota L-5636. El vocal de mesa mira fugazmente a la cámara al salir de la cámara de votación



Fuente: Fotograma de la noticia L-5636 (1970).

La voluntad de *no mirar* durante la puesta en escena contrasta con la actitud de los vocales de mesa filmados en otras tomas de la misma noticia, que giran el cuello, e incluso todo el cuerpo, al advertir la presencia de la cámara que recorre



los pasillos del colegio, al inicio de la jornada electoral. Lo mismo sucede con los infantes de marina que custodian el local y que dejan entrar a los primeros votantes. Esa actitud de interacción evidente o disfrazada con la cámara está presente en muchas de las noticias de la época y deja entrever la novedad y la extrañeza que significaba para los hombres y mujeres del Chile de comienzos de los años setenta la presencia de los equipos de televisión. El nerviosismo, la emoción e incluso la petrificación parecen apoderarse de sus cuerpos.

Algo similar ocurre al principio de la noticia L-4189, dedicada al recuento de sufragios en un local de votación masculino del Liceo Eduardo de la Barra de Valparaíso. Algunos de los hombres filmados miran furtivamente a la cámara y, después, parecen querer ignorarla explícitamente. Sin embargo, el ajetreo de las acciones realizadas, la concentración que requieren y la expectación que suscita el conteo hacen que la cámara sea un elemento menos disruptivo. En las imágenes, vemos la lectura de los libros con las firmas de los votantes y, después, todo el proceso que lleva a la firma del acta, la abertura de una de las urnas de votación y el recuento de escrutinios de una mesa. La cámara capta, en plano detalle, los montones de votos plegados y amontonados en pequeños grupos, que un vocal de largas patillas va abriendo y leyendo en voz alta. Una vez abiertos, los votos son colocados en tres montones separados, uno por candidatura. En el guion, se explica que han comenzado los recuentos en diferentes escuelas de la ciudad. Hay, además, espacio para un comentario que, cincuenta y tres años después, resulta fuertemente machista: “En general, las mesas de varones superaron un poco a las de damas, pues estos trabajaron con mayor rapidez y expedición” (Guion L-4189, 1970, p. 1).

Hay dos noticias en las que se muestran los recuentos paralelos al cómputo oficial que emprendieron los comandos regionales de las candidaturas presidenciales. La primera, que cuenta con el código L-4194, está dedicada al comando de Radomiro Tomic y, la segunda, con el código L-4195, al de Salvador Allende. Por la numeración de ambas, es bastante probable que hayan sido emitidas, una después de la otra, en el mismo noticiero. Desgraciadamente no hemos podido ver noticias sobre los recuentos en el comando de Alessandri, aunque es probable que, originalmente, sí las haya habido o que, al menos, el presentador del noticiero haya hecho alusiones a lo que había sucedido en la sede local del Partido Nacional.

Tanto en la noticia sobre el comando de la DC como aquella sobre el de la UP vemos panorámicas y tomas realizadas con cámara al hombro de varios hombres y mujeres leyendo largas planillas de votos y realizando cálculos en grandes



máquinas mecánicas. También se incluyen tomas exteriores de las calles y las fachadas de los edificios donde estaban los comandos. En el comando de Tomic, con una inmensa mayoría de hombres, el conteo se realiza sin gran agitación, en algunos rostros se dibujan breves sonrisas cuando miran a la cámara, otros conversan entre ellos y ríen con desgana. La ausencia de cualquier signo de efervescencia parece un síntoma de que los resultados no les son favorables. Al final, una toma muestra a los militantes, tras el conteo, agrupados en torno a un televisor para ver los resultados. Fuera, en la calle, hay un pequeño grupo de curiosos.

Por su parte, en el comando regional de la candidatura de Allende resulta notorio que las expectativas de la victoria son más grandes que entre los demócratacristianos. Dos hombres cuelgan números de votaciones en un espacio destinado para ello en una pared. Otros discuten en un pequeño círculo entorno a un tercero que realiza anotaciones en un cuaderno. La cámara recorre los rostros de los hombres y mujeres reunidos. Muchos fuman y parecen nerviosos (Imagen 8). Varios planos muestran los carteles que cubren las paredes de las habitaciones: un póster del Che Guevara, retratos de campaña de Allende, afiches del Partido Socialista, del Partido Radical, del MAPU, de la Acción Popular Independiente, del Partido Comunista, del Partido Socialdemócrata. Hacia el final de la noticia una nueva panorámica muestra a un grupo de militantes sentados a una mesa, realizando inscripciones en cuadernos y otro grupo de pie, detrás de ellos, haciendo comentarios e indicando cosas con el dedo. El ambiente parece distendido y animado. Un *zoom in* se detiene en un gran cartel de la Unidad Popular con el acrónimo compuesto por las letras UP en horizontal y VA en vertical, estas dos últimas, juntas, forman una gran X cuyo significado es *Vote x Allende*. Una nueva toma, realizada probablemente desde las ventanas del comando, muestra a centenares de personas festejando mientras hacen el número tres con los dedos, con el que se identificaba la candidatura de Allende. Muchos saltan, ríen y parecen corear un canto de campaña. La noticia termina con un plano cerrado de un retrato de Luis Emilio Recabarren, creador del Partido Comunista chileno, la cámara abre el objetivo y vuelve a mostrar el cartel con las siglas UP y el *Vote x Allende*.



Imagen 8 - Nota L-4195. Militantes del comando local de la Unidad Popular recuentan los votos



Fuente: Fotograma de la noticia L-4195 (1970).

Aunque los archivos que se conservan de las noticias sobre el comando de Tomic y el comando de Allende tienen casi la misma duración (100 segundos y 98 segundos, respectivamente), resulta evidente que el recuento realizado en la sede local de la candidatura de la UP despertó más interés por parte del canal. Como es obvio, lo anterior se explica por los resultados de la elección; sin embargo, la atención con la que el camarógrafo filmó los carteles de propaganda y, sobre todo, la inclusión al final de la imagen de Recabarren hacen pensar que hubo también, al menos de parte del responsable por la filmación, una cierta cercanía ideológica. En ese sentido, la imagen de Recabarren es clave porque se trata de una alusión explícita a la historia de la izquierda chilena y, en particular, a la tradición del comunismo en ese país. En el guion se cuenta que los electores de la Unidad Popular consideraban que habían ganado las elecciones, a pesar de que aún no había resultados oficiales:

A medida que aumenta el número de mesas escrutadas a través de todo el país el ambiente de fiesta se engrandece entre los partidarios del Candidato de la Unidad Popular, doctor Salvador Allende. La gente está llegando hasta el comando que se encuentra en la calle Victoria de Valparaíso y está cantando y bailando como una forma de exteriorizar la alegría por lo que ellos llaman de triunfo de su abanderado. En el interior del local, entretanto, las autoridades, parlamentarios de las colectividades que apoyan al doctor Allende y dirigentes de la Unidad Popular de la provincia,



continúan atentos a los resultados que están dando a través de receptores de radio y de televisión [...]. Aunque faltan votos por escutar, los allendistas del país ya se dicen vencedores y así lo están demostrando no solo en Valparaíso, sino que también en otras provincias de Chile (Guion L-4195, 1970, p. 1).

El pago de apuestas

En los días siguientes a las elecciones de 1970 el canal UCV-TV emitió al menos tres noticias sobre el pago de apuestas realizado, en público, tanto por personalidades del mundo de la política y de los medios de comunicación, como por vecinos anónimos de Valparaíso. Ese tipo de apuestas que involucraban acciones graciosas y un poco ridículas, como bañarse en una fuente pública o lustrar los zapatos del ganador, constituían una tradición bastante arraigada dentro de los rituales oficiosos de las elecciones chilenas. En el caso de las apuestas filmadas por el canal, los lugares escogidos fueron la Plaza Aníbal Pinto y la Plaza Victoria, ambas en el centro de Valparaíso. En la noticia L-4198 jóvenes haciendo con los dedos el signo “dos” de la campaña de Alessandri llegan a la plaza a hombros de algunos amigos y un estudiante se pasea sin camisa, sonriente, camino de la fuente a la que se lanzará.

En el registro L-4204 una enorme multitud presencia, en la Plaza Aníbal Pinto, como el locutor Hugo Opazo de la Radio Portales – una de las más populares de la ciudad y del país–, llega con albornoz y toalla para pagar su apuesta ante su colega de radio Luis Caprile. Al final de la noticia ambos se abrazan. El guion, con tono irónico, comenta:

Los compañeros de Hugo Opazo, para hacer más agradable el chapuzón, colocaron cuatro grandes barras de hielo que dejaron el agua a dos grados bajo cero. Pero después de la mojada, alguien ofreció una botella de whisky que fue tomada por el perdedor de la apuesta y sus compañeros (Guion L-4204, 1970, p. 1).

El mismo tono humorístico se percibe en la noticia L-4227: el regidor demócratacristiano, Hernán Concha se lanza a la fuente de la Plaza Victoria para pagar una apuesta ante el regidor del Partido Comunista, Moisés Bahamondes (Imagen 9). De acuerdo con el guion:

Totalmente mojado y chorreando agua de su ropa [Concha] abrazó a su colega Bahamondes al que dejó también empapado, en medio de



los aplausos del público que riendo premió la honradez de Concha al cumplir con su palabra. Luego ambos regidores se fueron juntos a tomar providencias para evitar un resfrío del perdedor (Guion L-4227, 1970, p. 1).

Imagen 9 - L-4227. El regidor Concha (PDC) y el regidor Bahamondes (PC) ríen juntos después de que Concha se lance a la fuente de la Plaza Victoria



Fuente: Fotograma de la noticia L-4227 (1970).

Las tres noticias resultan bastante llamativas si tenemos en consideración que la campaña había sido muy tensa y que, inmediatamente después de las elecciones, el Partido Nacional y parte de la Democracia Cristiana barajaron la posibilidad de que Allende no fuese ratificado por el Congreso Pleno, que tendría que escoger entre las dos primeras mayorías (Arellano, 2009, p. 166). La crispación de ese momento político solo iría en aumento en las semanas inmediatamente posteriores; sin embargo, las noticias sobre el pago de apuestas y el abrazo entre rivales políticos no solo evitan hacer alusiones a la tensión existente, sino que se esfuerzan por retratar lo contrario. UCV-TV hace hincapié en los inocentes y bienhumorados rituales alrededor de las elecciones, como si fueran una metáfora del hipotético consenso social y del arraigo de los valores democráticos, en un momento en que el régimen político establecido por la Constitución de 1925 pasaba por una de sus mayores pruebas. En los años siguientes, esa imagen de supuesta armonía nacional se haría añicos. Pasarían dos décadas antes de que los chilenos volviesen a votar en unas elecciones presidenciales.



Conclusión

Las noticias de UCV-TV sobre las elecciones presidenciales de 1970 son un patrimonio inestimable tanto por la importancia histórica de esos comicios como por la escasez de registros televisivos sobre ellos. Los tradicionales rituales democráticos que el canal de UCV-TV se esforzó por mostrar se cargan de una significación nueva y ciertamente dramática, si pensamos que serían interrumpidos drásticamente por la dictadura y que no volvería a haber una elección presidencial hasta 1990.

Como hemos podido ver a lo largo de este artículo, el canal cubrió diferentes aspectos de la elección, como la ampliación del electorado, las campañas electorales, el día de la votación, los recuentos de votos y, finalmente, el ritual de las apuestas públicas. Sin embargo, es notoria la ausencia de otros acontecimientos de importancia fundamental como el lanzamiento de las candidaturas de Allende y Tomic y, desde luego, las reacciones de las principales fuerzas políticas ante los estrechos resultados de la noche del 4 de septiembre de 1970. Si esos eventos fueron filmados por las cámaras del canal, no han llegado hasta nuestros días o no han sido, todavía, digitalizados.

El material que ha sido estudiado llama poderosamente la atención por la falta de cualquier tipo de análisis sobre la coyuntura política, por la ausencia de explicaciones sobre los programas de cada candidatura y por no haber ninguna alusión a polémicas o conflictos en los que estén involucradas las principales fuerzas políticas. A partir del material estudiado se diría que UCV-TV no solo evitaba rigurosamente mezclar la descripción de los hechos con las opiniones –siguiendo el clásico imperativo del periodismo positivista–, sino que su concepto de lo que serían los “hechos” es bastante particular. Casi todas las noticias dan cuenta de actos muy concretos como reuniones, conferencias, votaciones, pero rara vez se incluyen las declaraciones de las personas involucradas y nunca se alude a debates abstractos. La esfera de las ideas no parece formar parte de la actualidad que el canal se interesa en difundir. Por consiguiente, se percibe una ausencia total de embates ideológicos o de conflictos sociales, a pesar de que las noticias tienen como tema central las elecciones más reñidas y polarizadas del siglo XX chileno y de que en ellas existiese la posibilidad real de que una alianza encabezada por socialistas y comunistas llegase al poder, como efectivamente sucedió.

Si las fuentes audiovisuales de UCV-TV no aportan muchos antecedentes para comprender las dinámicas de los grupos de poder durante las elecciones,



son bastante ricas para acercarnos a los individuos anónimos que participaron en ellas. Esos fragmentos de películas sin sonido parecen rescatar del olvido, durante breves instantes, a los ciegos de Valparaíso que se preparaban para votar por primera vez, a los jóvenes de 18 años que acudían entusiasmados a las urnas, a los hombres y mujeres de Los Andes ataviados con sus ropas de domingo ese viernes 4 de septiembre de 1970. Los militantes anónimos que apuntan en sus cuadernos las cifras de votación de cada rincón de la provincia y sonríen nerviosos ante la perspectiva de una posible victoria, los hombres que saltan a pocos metros de allí convencidos del triunfo de la UP, los estudiantes que al día siguiente cepillan entre risas los zapatos de sus rivales políticos o se lanzan a las fuentes traen a la luz, desde el pasado, pequeñas historias al margen de los grandes relatos. Estos archivos televisivos nos ayudan a redescubrirlos fugazmente. Tienen, además, el curioso efecto de hacer presente lo pretérito, es decir, de ayudarnos a ver esas elecciones no como acontecimientos concluidos para siempre, sino como algo que está sucediendo y cuyos actores aún no comprenden plenamente. Las miradas y las sonrisas esperanzadas de unos, los gestos de incertidumbre y desasosiego de otros ante el vuelco histórico que estaba experimentando el país en el momento en que las cámaras filmaban, nos invitan a volver a interrogar el futuro inmediato que se cernía sobre todos ellos.

Referencias

ALBORNOZ, César. La experiencia televisiva en el tiempo de la Unidad Popular. La Caldera del Diablo. In: PINTO, Julio (org.). *Fiesta y drama: Nuevas historias de la Unidad Popular*. Santiago de Chile: LOM ediciones, 2014. p. 189-231.

ALLENDE: mayoría relativa. *El Mercurio*, Santiago de Chile, p. 1, 5 sept. 1970.

ARELLANO G., Juan Carlos. The Chilean National Party and its role in Political Conflict (1966-1973). *Atenea*, Concepción, n. 499, p. 157-174, 2009. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622009000100010&lng=es&nrm=iso. Acceso en: 27 dic. 2023.

BERNEDO, Patricio; PORATH, William. A tres décadas del golpe: ¿Cómo contribuyó la prensa al quiebre de la democracia chilena?. *Cuadernos Info.*, Santiago de Chile, n. 16/17, p. 114-124, 2004. Disponible en: <https://doi.org/10.7764/cdi.16.168>. Acceso en: 27 dic. 2023.



CHILE. Ministerio Del Interior. *Decreto 1667*. Aprueba reglamento sobre plantillas facsímiles para sufragio de no videntes. Santiago de Chile: Gobierno de Chile, 1969. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1013434&buscar=ley++1667> Acceso en: 29 dic. 2023.

DEL VALLE-DÁVILA, Ignacio. *Cámaras en trance: el nuevo cine latinoamericano, un proyecto cinematográfico subcontinental*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2014.

DEL VALLE-DÁVILA, Ignacio; BOSSAY, Claudia. *Miradas descentralizadas: las noticias de UCV-TV (1968-1977)*. Santiago de Chile: Cineteca Nacional de Chile, 2023. 8° Concurso de Promoción del Archivo. Soporte digital.

DOONER, Patricio. *Periodismo y política: la prensa política en Chile: 1970-1973*. Santiago de Chile: Andante: 1989.

DURÁN ESCOBAR, Sergio. *Ríe cuando todos estén tristes: El entretenimiento televisivo bajo la dictadura de Pinochet*. Santiago de Chile: LOM, 2012.

GUIÓN L-3600. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.

GUIÓN L-3609. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.

GUIÓN L-4189. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.

GUIÓN L-4195. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.

GUIÓN L-4202. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.

GUIÓN L-4204. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.

GUIÓN L-4227. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.

GUIÓN L-5642. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.



GUIÓN N-471. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1969. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.

GUIÓN N-581. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1969. Texto mecanografiado, soporte en papel. p. 1.

HURTADO, María de la Luz; EDWARDS, Paula; GUILISASTI, Rafael. *Historia de la televisión chilena entre 1959 y 1973*. Santiago: CENECA, 1989.

L-3600. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-3609. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-3900. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-4183. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-4189. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-4194. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-4195. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-4198. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-4202. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-4204. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-4227. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

L-5636. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.



L-5642. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1970. Filme, p&b., 16 mm.

LAS dos primeras mayorías. *El Mercurio*, Santiago de Chile, 5 sept. 1970. p. 1.

MOSCOSO, Carla. Medios de comunicación en dictadura: entre el beneficio económico y la complicidad periodística. In: FERNÁNDEZ, Karinna; BOHOSLAVSKY, Juan Pablo; SMART, Sebastián (org.). *Complicidad económica con la dictadura chilena: Un país desigual a la fuerza*. Santiago de Chile: LOM, 2019. p. 225-244.

N-471. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1969. Filme, p&b., 16 mm.

N-483. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1969. Filme, p&b., 16 mm.

N-581. Valparaíso: Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (UCV-TV), 1969. Filme, p&b., 16 mm.

SALGADO MUÑOZ, Alfonso. La revolución del sonido, Salvador Allende, la Unidad Popular y la adquisición y gestión de las radios Portales, Corporación y Magallanes. *Cuadernos de Historia*, Santiago de Chile, n. 56, p. 171-197, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.5354/0719-1243.2022.67231>. Acceso en: 28 dic. 2023.

SANTA CRUZ, E. Derrotero histórico, tendencias y perspectivas de la televisión chilena. *Comunicación y Medios*, Santiago, n. 35, p. 8-21, 2017. Disponible en: <https://comunicacionymedios.uchile.cl/index.php/RCM/article/view/45906>. Acceso en: 29 dic. 2023.

VALDIVIA ORTIZ DE ZÁRATE, Verónica. *Nacionales y Gremialistas: El 'parto' de la nueva derecha política chilena, 1964- 1973*. Santiago de Chile: LOM, 2008.

Notas

¹Doctor en Cine por la Université Toulouse 2 – Jean Jaurès. Profesor del Programa de Posgrado en Muldimedios de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). ORCID: 0000-0002-8174-0582.

²Utilizo la nomenclatura actual para facilitar la comprensión de los lectores, a pesar de que la regionalización de Chile fue establecida, posteriormente, por la dictadura. En 1970, año de la elección presidencial, esos territorios correspondían, en lo esencial, a las provincias de Valparaíso y Aconcagua.

³Los archivos de UCV-TV fueron donados por el canal a la Cineteca Nacional que, desde



2022, se ha hecho cargo de su conservación y digitalización. Parte de ellos se encuentra disponible para libre acceso en la página web de la institución. En 2023, junto a Claudia Bossay realicé la investigación “Miradas descentralizadas: los archivos de UCV-TV” con financiamiento de la Cineteca Nacional, en esa ocasión analizamos un total de 166 registros audiovisuales realizados por la televisión de Valparaíso entre 1968 y 1977. Este artículo prolonga y profundiza ese primer estudio enfocándose específicamente en las elecciones de 1970.

⁴Chile fue uno de los últimos países de América Latina en crear canales de televisión. El desarrollo del medio estuvo asociado a tres universidades: la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Universidad de Chile y la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. En 1970 se creó un cuarto canal no universitario: Televisión Nacional (Santa Cruz, 2017, p. 9).

⁵Albornoz (2014, p. 193) con base en los trabajos seminales de Hurtado (1989, p. 209) hace la siguiente proyección para 1972: tres millones de personas tenían acceso directo a la televisión, casi un tercio del país, en el caso de la capital la proporción subía hasta un 65% de los santiaguinos.

⁶Estos últimos permanecieron sin derecho a ser candidatos.

⁷Para facilitar la identificación de las noticias, la mayoría de las cuales no contaban con títulos ni autores claramente identificados, he optado por utilizar el código con el que fueron catalogadas por el canal UCV-TV y que se ha conservado en los fondos de la Cineteca Nacional. Se trata del mismo sistema de referencia que empleamos en el estudio “Miradas descentralizadas: Las noticias de UCV-TV (1968-1977)” (Del Valle-Dávila; Bossay, 2023).

⁸Chile hasta el día de hoy es uno de los pocos países del mundo donde las mesas de votación están separadas por género. En el caso de los centros de votación mixtos los hombre y mujeres depositan su sufragio en urnas diferentes.

⁹Tampoco hay entre el material investigado noticias sobre la votación de los analfabetos lo que, evidentemente, contribuye a marginar de la imagen, al menos durante las elecciones, a parte de los sectores más vulnerables de la sociedad.

¹⁰Cabe destacar que prácticamente no hay noticias sobre la candidatura demócratacristiana, lo que no parece explicarse por cuestiones relativas a la línea editorial del canal –relativamente cercano al PDC– sino porque los archivos no se han conservado o no han sido digitalizados.

¹¹Siguiendo la tendencia general de muchos noticieros de la época, los camarógrafos de UCV-TV no utilizaban trípodes y preferían desplazarse por los lugares que filmaban con la cámara al hombro. A raíz de ello muchas de las imágenes tiemblan, presentan los ejes de la imagen inclinados y encuadres poco académicos.

Amor, sexualidad y control de la natalidad en la revista *Paula* durante la Unidad Popular

Love, sexuality and birth control in *Paula* magazine during Popular Unity

Amor, sexualidade e controle da natalidade na revista *Paula* durante a Unidade Popular

Claire-Emmanuelle Block¹



Resumen: Este artículo centra su análisis en una publicación dominante del mercado de la prensa femenina de su época, la revista chilena *Paula*, durante el periodo de la Unidad Popular. Aunque la prensa femenina a menudo se ha interpretado como un instrumento de reproducción de roles de género tradicionales, *Paula* desafía esta categorización. Fundada en 1967, la revista adopta una posición ambivalente durante la Unidad Popular, perteneciendo a un grupo mediático conservador, pero manteniendo una línea editorial progresista, aunque no del todo. El artículo propone un análisis cualitativo de los artículos que abordaron las temáticas del amor, de la sexualidad y del control de la natalidad en los números de la revista publicados entre 1970 y 1973, revelando una compleja "escritura de la contradicción" que recompone de forma parcial y ambigua el orden de género. La revista revela tensiones en las normas de género y luchas de definiciones de la legitimidad social de ciertas identidades y comportamientos femeninos. Actúa como un espacio público femenino que aborda discusiones relegadas de la agenda política. Hasta el golpe de Estado que marcó cambios en la revista, el éxito comercial de *Paula* sugiere que reflejaba aspiraciones de cambio en la sociedad que no encontraron un verdadero eco político.

Palabras clave: prensa femenina; género; sexualidad; unidad popular; Chile.

Abstract: This article focuses its analysis on a dominant publication in the market of women's press during its time, the Chilean magazine *Paula*, during the period of the Popular Unity. Although women's press has often been interpreted as a tool for reproducing traditional gender roles, *Paula* challenges this categorization. Founded in 1967, the magazine takes an ambivalent stance during the Popular Unity, belonging to a conservative media group while maintaining a progressive editorial line, although not entirely. The article proposes a



qualitative analysis of the articles that addressed the themes of love, sexuality, and birth control in the issues published between 1970 and 1973, revealing a complex "writing of contradiction" that partially and ambiguously recomposes the gender order. The magazine exposes tensions in gender norms and struggles over defining the social legitimacy of certain female identities and behaviors. It acts as a women's public space addressing discussions marginalized from the political agenda. Until the coup that led to changes in the magazine, *Paula's* commercial success suggests that it reflected societal aspirations for change that did not find a true political echo. **Keywords:** women's press; gender; sexuality; popular unity; Chile.

Resumo: Este artigo centra sua análise em uma publicação dominante no mercado da imprensa feminina de sua época, a revista chilena *Paula*, durante o período da Unidade Popular. Embora a imprensa feminina frequentemente tenha sido interpretada como um instrumento de reprodução de papéis de gênero tradicionais, *Paula* desafia essa categorização. Fundada em 1967, a revista adota uma posição ambivalente durante a Unidade Popular, pertencendo a um grupo midiático conservador, mas mantendo uma linha editorial progressista, embora não completamente. O artigo propõe uma análise qualitativa dos artigos que abordaram temas como amor, sexualidade e controle de natalidade nos números da revista publicados entre 1970 e 1973, revelando uma complexa "escrita da contradição" que recomposta parcial e ambigualmente a ordem de gênero. A revista revela tensões nas normas de gênero e lutas pela definição da legitimidade social de certas identidades e comportamentos femininos, e também atua como um espaço público feminino que aborda discussões relegadas da agenda política. Até o golpe de Estado, que marcou mudanças na revista, o sucesso comercial da *Paula* sugere que refletia aspirações de mudança na sociedade que não encontraram um eco político verdadeiro. **Palavras-chave:** imprensa feminina; gênero; sexualidade; unidade popular; Chile.



Desde las ciencias sociales y de la comunicación, una brecha interpretativa atraviesa los estudios sobre prensa femenina. Vector de consumismo, de frivolidad y de reproducción de un orden de género tradicional, por un lado, instrumento de transformaciones sociales y de emancipación femenina por otro, esta prensa, entendida generalmente como la prensa dirigida a mujeres (Lugan Dardigna, 1974; Sullerot, 1966), es un objeto de estudio paradójico, ya que siendo un mercado de publicación muy dinámico ha ocupado un lugar menor en las historiografías nacionales (Pavard; Blandin, 2014). La exclusión de género se ha traducido en una invisibilización de sus archivos, a veces conservados de forma parcial. En Chile, esta discusión en torno al rol de la prensa femenina en la reproducción de un orden y de identidades de género se ha materializado en la selección y marginación de ciertas fuentes. Los periódicos y las revistas políticas o culturales concentraron el foco de atención, aunque más recientemente la cantidad y la diversidad de publicaciones estudiadas ha aumentado. Claudia Montero, autora de los principales estudios en Chile sobre edición y periodismo femeninos, define su objeto de estudio como “prensa de mujeres” cuyas fronteras excluyen las revistas femeninas, concebidas como las “revistas dirigidas a las mujeres y que ‘enseñan’ las formas ‘adecuadas’ del ser femenino” (Montero, 2018, p. 1).

Sin embargo, la complejidad de los discursos que circulan en ciertas revistas femeninas parece desafiar esa categorización dicotómica. La revista quincenal *Paula*, fundada en Chile en 1967 por el empresario Roberto Edwards Eastman, cuyo primer número plantea en portada: “¿Puedo tomar la píldora?”, podría encarnar esta dificultad. Aunque actualmente beneficie de una memoria bastante homogénea de pionera del nuevo periodismo y de la liberación femenina, que se debe en gran medida al primer periodo de su existencia (entre su creación y 1973), a lo largo de sus 57 años de existencia, no dejó de situarse en el medio de esta disyuntiva interpretativa. En vez de resolver este debate, un análisis cualitativo de *Paula* invita, más bien, a superarlo. Tal como la historiografía francesa se dedicó a hacer desde unos veinte años, explorar la prensa femenina requiere abarcar una verdadera polifonía que tensiona la fácil categorización de una publicación. Diferentes voces y registros, a menudo contradictorios, coexisten en el papel *couché* entre los artículos de periodistas, las publicidades, los editoriales, el correo de las lectoras, el horóscopo, las entrevistas, las fichas de cocina, los patrones de costura y los consejos de belleza. Incluso dentro de una misma categoría de artículos, los mensajes no son exentos de contradicciones y ambigüedades.



A nivel institucional y de línea editorial, aunque las fuentes para profundizar este estudio hacen falta, la posición ambigua de *Paula* queda de manifiesto, en particular durante el periodo de la Unidad Popular. El fundador de la revista, Roberto Edwards, es hermano de Agustín Edwards, dueño del diario *El Mercurio*, principal agente mediático de desestabilización del gobierno de Salvador Allende desde sus primeros días gracias al apoyo financiero de la CIA. Si bien *Paula* surge de la ambición personal de Roberto Edwards de impulsar un proyecto periodístico capaz de quebrar los modelos de la prensa femenina de la época, no deja de pertenecer a un imperio mediático de claro corte conservador y derechista cuya voluntad de supervisar la edición de la revista se habría acentuado durante la Unidad Popular. En ausencia de Roberto Edwards, radicado junto a su hermano en Estados Unidos desde la llegada de Allende al poder, el personal de *El Mercurio* habría empezado a encargarse de revisar el contenido de *Paula*, subrayando los elementos con los que entraba en oposición, según los relatos de su primera directora, Delia Vergara. Sin embargo, recuerda que se trataba más de manifestar un desacuerdo que de ejercer una presión para cambiar el contenido porque “con el éxito, no se discute”². Fuera de los relatos del equipo de la revista, la falta de fuentes adicionales dificulta una comprensión precisa del funcionamiento, de las intenciones y de las relaciones de poder entre todos los miembros de esta empresa editorial. Sin embargo, es menester poner de relieve que, durante este periodo, el sello progresista y transgresor, en cierta medida, en materia de normas de conductas femeninas de la revista no cesó de afirmarse, aunque entrara en contradicción con las posiciones tradicionales de los sectores de derecha sobre esas materias. Al parecer, esa línea editorial fue precisamente uno de los elementos clave en su dominación del mercado editorial en su segmento. El modelo económico de la prensa femenina se basa en que la revista se vende dos veces: una vez a las lectoras y otra vez a los publicistas (Sonnac, 2010). El éxito de *Paula* se verifica en ambas dimensiones. Se podría suponer que las ganancias de la revista permitieron su relativa libertad de tono en materia de género, sobre todo considerando que *Paula* es muy distante del discurso político e ideológico de la izquierda de su época, que no comentaba la coyuntura política y que, aun en materia de conyugalidad, sexualidad y control de la natalidad, no proponía discursos radicales, sino que múltiples y no unívocos, capaces por su ambigüedad de complacer a un público lector amplio y diverso.

Este artículo se propone analizar esta “escritura de la contradicción” (Pavard, 2009) en *Paula* a través del análisis cualitativo sistemático de los artículos que



abordaron las temáticas del amor, de la sexualidad y del control de la natalidad en los números de la revista publicados durante el periodo de la Unidad Popular³. *Paula* no fue la primera revista femenina en Chile en abordar esos temas. Sin embargo, desde su primer número, su forma iterativa de hacerlo, proponiendo un discurso directo, eventualmente provocador, alejándose en cierta medida de los modelos femeninos tradicionales permitió a la revista imprimir un sello particular y distinguirse dentro de un mercado editorial femenino caracterizado por su abundancia y fragmentación. El equipo de la revista y el público lector al que va dirigida pertenecen a los sectores liberales y a las clases más acomodadas de la sociedad chilena. Sin embargo, la revista pretende también conquistar nuevas lectoras, en primer lugar, lectoras jóvenes y, en menor medida, de extracciones sociales un poco más diversas, lo que queda en evidencia en particular en las secciones de moda que proponen modelos “ponibles” y repetibles en casa. Abordar la sexualidad femenina y el control de la natalidad, temas considerados tabúes en la época, puede ser interpretado como una estrategia comercial que persigue un objetivo de modernización de la imagen de la prensa femenina y así atraer lectoras que solo tenían la posibilidad de escoger entre variaciones de discursos conservadores. Sin embargo, podría responder también a una estrategia política de promoción de la emancipación femenina de parte de actrices comprometidas personalmente con este objetivo. En *Paula*, se puede considerar que la sexualidad y el control de la natalidad son a la vez temas y línea editorial. La mayoría del equipo editorial de la revista se compone de mujeres que escriben para otras mujeres teniendo la intención de alzar la voz desde su posición social de mujeres. No implica que su discurso sea feminista, sin embargo, la línea editorial revela una autocomprensión de las autoras como ocupando un lugar específico en la sociedad determinado por relaciones sociales de género. Los estudios de género pueden proporcionar herramientas teóricas para profundizar el análisis de los discursos de las revistas femeninas, en particular la producción de estereotipos de género. Así, la prensa femenina, como otros medios de comunicación como la televisión, puede ser considerada una “tecnología de género” (De Lauretis, 1987): difunde representaciones de las relaciones sociales de género que a través de la repetición producen y reproducen el género de forma performativa. Inscribiéndose en esta línea teórica, este artículo propone por lo tanto estudiar la producción de discursos, estereotipos y normas de género desde un espacio público de mujeres (Montero, 2018) hacia un público lector de mujeres. Se plantea entonces que la prensa femenina es actriz de la (re)producción del



orden de género y, de forma más general, de permanencias o transformaciones sociales.

Pero la prensa femenina constituye también un reflejo de la sociedad que la produce. El periodo de la Unidad Popular se caracterizó por una participación política creciente, desde lo local hasta los partidos políticos. En varios sectores de la población, los mil días del gobierno de Salvador Allende constituyeron un momento de efervescencia y de apertura del horizonte de las posibilidades hacia múltiples direcciones: desde las relaciones de poder hasta las representaciones del mundo. Se creó la Secretaría Nacional de la Mujer y se buscó promover la igualdad de sueldo entre hombres y mujeres, la igualdad civil para la mujer casada, nuevos derechos para las mujeres, relacionados con los derechos de propiedad de la tierra y la protección del binomio madre-hijo antes y después del parto, aunque gran parte de ellos quedaron como medidas del programa de gobierno o proyectos de ley. Se buscaba construir una sociedad igualitaria para todos y todas, sin embargo, sin cuestionar las desigualdades de género, entendiendo que estas se solucionarían en la medida de la realización del proyecto socialista. Tampoco se pusieron en tela de juicio los roles sociales tradicionales de género. En los discursos y la agenda política se hacía referencia sobre todo a las mujeres desde sus roles de dueñas de casas, madres y trabajadoras. Si bien, varias de ellas integraron agrupaciones y partidos políticos y si bien existieron trayectorias femeninas de emancipación a través de la participación política, una minoría extremadamente pequeña de mujeres llegó a ocupar lugares decisivos y muchas de ellas seguían concebidas como compañeras y acompañantes del varón en el proceso de transformación de la sociedad. Aun cuando ejercían papeles políticos, solían acumularlos con sus roles tradicionales en la esfera doméstica y alcanzar una menor visibilización de sus actividades. La socióloga feminista Julieta Kirkwood describió la incorporación de las mujeres al proyecto político de la Unidad Popular de la forma siguiente:

La discriminación femenina aparecerá disfrazada, postergada como secundaria o, en ocasiones, directamente negada. En parte porque dentro de la gama de relaciones de dominación, la de mayor elaboración teórica es la que se ocupa de las relaciones entre clases antagónicas, y la mujer aparecía, inobjetablemente, repartida en clases sociales (Kirkwood, 1986, p. 49).

Desde ningún lugar surgieron propuestas de incorporación de las mujeres



a los espacios de poder o al espacio público. Desde la obtención del sufragio femenino, el periodo se suele caracterizar como un momento de reflujo dentro del movimiento feminista y las mujeres activas en agrupaciones y partidos políticos no solían levantar problemáticas de género, aunque, en algunas, las desigualdades que experimentaron durante estos años sembraron los gérmenes de un compromiso posterior, estructurante de la segunda ola del feminismo chileno⁴. Del lado de las mujeres de la oposición, su toma de posición en el espacio público se realizó desde roles de género tradicionales reivindicados. Por lo tanto, como objetos de discursos y proyectos políticos, así como sujetos políticos, durante la Unidad Popular, las mujeres continuaron ocupando un lugar subalterno, postergado y subordinado a un orden de género en gran medida intacto. En materia de educación sexual y planificación familiar, las políticas públicas de la Unidad Popular pretendieron hacer de esos programas un servicio público más, capaz de promover la amplia difusión de informaciones, de proporcionar una atención integral a las mujeres a lo largo de su edad fértil y un acompañamiento eficaz de la pareja hacia una “paternidad responsable”. El objetivo era proporcionar a la pareja las informaciones y los medios para planificar el número y el ritmo de los embarazos con el objetivo de mejorar las condiciones de vida y el bienestar de la familia por sobre la reducción del número de hijos (Rojas Mira, 1994). Se definieron las herramientas válidas para llegar a ese fin: los métodos anticonceptivos modernos, pero no el aborto provocado cuya reducción siguió siendo un objetivo. Esos programas, por lo tanto, pusieron el énfasis sobre la disociación entre sexualidad y reproducción, pero principalmente dentro de la pareja y del marco de la familia. Aunque el estado civil de las mujeres no haya sido un obstáculo para acceder a los anticonceptivos, se siguió sin concebir como objetivo de políticas públicas la promoción de su propia autonomía como poseedora de derechos reproductivos y sexuales y las mujeres siguieron siendo objetos de políticas de salud pública esencialmente como componentes de una pareja y madres. Si se propuso salir de modelos verticales de programas de salud pública a través de la capacitación de líderes locales en materia de educación sexual y planificación familiar, las políticas públicas no emergieron de las demandas de las mismas mujeres ya que no se le otorgó un rol protagónico en su diseño (Jiles Moreno; Rojas Mira, 1992).

En este contexto, la prensa femenina de la época puede representar un espejo de problemáticas que ciertas mujeres sí se plantearon, aunque no aparecieron traducidas en discursos políticos o demandas sociales. Aparece entonces como



un espacio público constituido por “mujeres que se asumen sujetos sociales y que tienen la intención de expresar una opinión”, donde buscan “promover transformaciones o reforzar convicciones, ideas, proyectos sobre la propia vida, la sociedad, la política y la cultura” (Montero, 2018, p. 11). De esta forma, *Paula* puede representar el reflejo de discusiones que se dieron en ciertos sectores de la sociedad, discusiones que quedaron invisibilizadas en las fuentes que se han revisado para estudiar la Unidad Popular y por las preguntas que se han planteado a este periodo desde la disciplina histórica. Pone de manifiesto que las normas y los roles tradicionales de género se ven tensionados dentro de las clases medias y altas liberales, pero incluso se podría suponer que más allá. La Unidad Popular representa un momento de tensiones entre proyectos de sociedad antagónicos. Si bien esos proyectos no alcanzan discursos en torno al orden de género, existen de forma implícita y *Paula* establece un diálogo público con ellos. Los artículos que abordan las temáticas del amor, de la sexualidad y del control de la natalidad colocan en el espacio público temas considerados como pertenecientes a lo privado, lo individual, lo no político. La sexualidad y la reproducción son objetos de luchas de definición de las fronteras de su ejercicio legítimo (Ruault, 2019) en un contexto de supuesta liberación femenina, de transformaciones sociales y de mayor autonomización de las mujeres en materia de control de la natalidad. Propongo analizar *Paula* como un observatorio de discusiones, tensiones y reajustes de las normas de género y de las definiciones del ejercicio socialmente legítimo de la sexualidad. Esas ideas e inquietudes dicen algo de las aspiraciones al cambio que atravesaban ciertos segmentos de la sociedad chilena y representan debates que no estaban presentes en la agenda pública.

***Paula*, un espacio público de expresión femenina novedoso**

Desde su primer número en julio de 1967, la revista *Paula* representa una propuesta voluntariamente rupturista dentro del panorama general de la prensa femenina. En los años 1960, el mercado editorial dirigido a las mujeres se compone de numerosas publicaciones con orientaciones temáticas diversas (cultura, actualidad, farándula, hogar, moda, belleza), diferentes formatos – algunos emergentes como las fotonovelas –, material proveniente del extranjero y producido nacionalmente, segmentado principalmente por la posición social de sus lectoras: por ejemplo, *Rosita* se dirigía a las clases populares, *Confidencias* a la clase media y *Eva* a la oligarquía. Sin embargo, las representaciones de



lo femenino son homogéneas: tradicionales y construidas como atemporales, fuera del espacio y del tiempo, vinculadas a lo que se concibe como una esencia femenina asociada al espacio del hogar, a la maternidad y al matrimonio. En este contexto, *Paula* es rupturista desde distintos puntos de vista: por su formato, por la presencia iterativa de temáticas asociadas a “lo privado” y por la forma de abordarlas proponiendo un discurso tensando, aunque no del todo, las normas tradicionales de género.

Al fundar la revista después de haber heredado la Editorial Lord Cochrane de parte de su padre, Roberto Edwards la concibe como un negocio con fines de lucro: opta por una revista femenina sabiendo que esas publicaciones benefician de recursos publicitarios importantes. El sello progresista de la revista llena un vacío en el mercado editorial y es propicio para generar cierto grado de escándalo y, por lo tanto, de visibilidad dentro de un mercado competitivo. El equipo editorial debe encarnar esta línea editorial y ser capaz de impulsarla. Roberto Edwards escoge a Delia Vergara, joven periodista formada en la Universidad de Chile y en la Universidad de Columbia que vive desde 1965 en Ginebra. Por medio de una carta le propuso asumir la dirección de la revista, lo que ella acepta a la condición de poder disponer de una total autonomía en cuanto a su equipo y a la línea editorial. Se rodea de periodistas egresadas de la misma universidad que ella, como Malú Sierra, Constanza Vergara, Cecilia Domeyko y Amanda Puz y de Isabel Allende que conoció en Ginebra. Todas pertenecen a una misma generación de periodistas jóvenes, habiendo estudiado o vivido en el extranjero en el caso de algunas, de clase media o alta, de orientación liberal, que no tienen cercanía con la Unidad Popular a excepción de Amanda Puz e Isabel Allende, comprometidas con un proyecto que se propone ser un reflejo de las transformaciones en cuanto al lugar de las mujeres en la sociedad. Esta intención se manifiesta en el primer editorial de 1967, pero coexistiendo con asignaciones de género tradicionales:

El mundo de la mujer latinoamericana ha cambiado. Ya no está reducida a las agujas de coser, las recetas de cocina y los pañales de guagua. Ahora su mundo es el mundo entero. Fuera del hogar diseña casas, pelea juicios en los tribunales, firma cheques, produce, influye en política, enseña en la universidad, es cirujano, periodista y hace noticia. Pero al participar en todas estas actividades que eran feudo de los hombres no se ha vuelto hombre. Sigue y seguirá siendo dueña de casa, madre y un poco



frívola (Paula, 1967).

Se concibe el formato de la revista como eco de este sello moderno e innovador: gracias a la impresión de la revista en talleres más modernos que los de la editorial Zig-Zag que dominaba el mercado de la prensa femenina, con máquina *offset* a cuatro colores importada por Edwards, la totalidad de las páginas se publican en color. Desde el momento en que aceptó asumir la dirección de la revista, desde Ginebra donde vivía, Delia Vergara concibió el modelo de *Paula*. Según sus relatos, en este proceso, las revistas femeninas chilenas de la época jugaron para ella un rol de contra modelos y las revistas europeas de fuentes de inspiración. Se escribe y concibe todo el material de la revista en Chile, rompiendo así con la práctica habitual de traducción de artículos internacionales o, en cuanto a la moda, de importación de modelos y patrones extranjeros. Se trata de reflejar y encarnar “la nueva mujer chilena” en todas sus dimensiones: sus centros de intereses, sus preocupaciones, sus actividades, sus gustos y su estética.

Desde su aparición, *Paula* se distingue de las otras revistas femeninas netamente por las temáticas abordadas. La memoria de la revista se construyó de hecho rescatando esa dimensión en particular. Es bien sabido que los primeros números abordaron temas como los métodos modernos de control de la natalidad, el aborto o la infidelidad femenina. Esas temáticas ocupan un espacio sustancial en la revista en la medida en que suelen ser examinadas a través de extensos reportajes y entrevistas, anunciados en portada, y ser el objeto de reacciones de lectoras que la revista publica a lo largo de varios números posteriores. A menudo, se inscriben en lo que la revista llama debates o polémicas: series de números consecutivos que convocan expertos y reportajes que proponen una variación de lecturas acerca de un tema específico. Es el caso de la serie de artículos “La vida erótica de la mujer chilena” entre junio y julio de 1973, declinada entre tres números por edades y estatus conyugales: la mujer soltera en el número 143, la mujer casada en el número 144 y la mujer madura en el número 145. Cada reportaje se extiende sobre cerca de 10 páginas y la publicación de diversas cartas de reacciones de lectoras acompaña la serie.

Mas allá de la presencia en sí misma de estos temas, las voces que se expresan en los artículos se distinguen por el tono adoptado: un vocabulario explícito, el cuestionamiento de ciertas normas de género y la legitimación de prácticas y modelos femeninos más variados. En particular, la revista se compromete con la reivindicación de un derecho al placer femenino y de una igualdad entre



hombres y mujeres en este ámbito: el sexo “debe ser para ambos fuente de alegría” (Paula, 1972b). Esta posición de *Paula* tensa las representaciones y los mandatos tradicionalmente asociados a la sexualidad femenina como pasiva y postergada:

Esa vieja concepción del sexo, junto con la tan sobada teoría de que las mujeres ‘son biológicamente diferentes al hombre y no necesitan del sexo’, caducó hace algunas generaciones, pero recién en la última década la mujer se atreve a exigir una vida sexual plena como un derecho natural (Paula, 1971a).

Como en esta cita, la revista suele pretender proponer una mera descripción de las transformaciones sociales, sin expresar una opinión unívoca acerca de ellas. Otro dispositivo privilegiado para mantener las apariencias de la pura descripción es la citación de expertas y entrevistadas. Sin embargo, las opciones de las citas no pueden ser consideradas casuales, como a lo largo de los reportajes sobre la vida erótica de las mujeres. *Paula* entra en dimensiones y consideraciones íntimas y explícitas de la realidad retratada y propone un discurso de promoción de una vida sexual femenina más libre y satisfactoria en la que la mujer desempeña un rol más protagónico. En el reportaje dedicado a la mujer casada, la periodista Malú Sierra, comparte el caso de una esposa de 25 años que narra el camino de su aprendizaje junto a su marido hacia una vida sexual plena:

Me costó bastante llegar a captar cuál era la gracia del asunto. Tenía que aprender. [...] Me demoré como seis meses en aprender a gozar los dos juntos, al llegar a un clímax al mismo tiempo. [...] Después de las primeras caricias me empiezan a dar ganas, sobre todo que sé que lo voy a pasar muy bien. [...]” [A la entrevistada] Le gusta hacer innovaciones, tener la luz prendida, irse de vez en cuando a un hotel galante. Ni siquiera se le ocurre ponerse camisa de dormir “para qué, si me la van a sacar”, explica – y le da lo mismo si está esperando guagua, si está con la menstruación o si tiene fiebre (Paula, 1973f).

Respecto a la mujer madura, entendida en el reportaje como mayor de 40 años, la revista pretende derrumbar el mito de la menopausia como sinónimo del ocaso de la vida sexual femenina y cita a mujeres que afirman disfrutar



su sexualidad más que nunca, incluso fuera de un matrimonio que a veces se acabó. En la respuesta a la carta de una lectora enamorada de un hombre que no da el primer paso, la revista expresa un incentivo a ampliar la definición de lo socialmente aceptado de parte de una mujer en materia de seducción:

Pase de frentón al ataque. Si él es tan tímido, usted tiene que ayudarlo. Es un prejuicio tonto ese de que la mujer debe estar siempre a la espera, pasiva, receptiva. La mujer también puede ¡y debe! tomar la iniciativa. [...] Es lo que haría un hombre que quiere seducir a una mujer (Paula, 1973f).

Es necesario recalcar que si bien, la sexualidad dentro del matrimonio, sigue representando el ideal para *Paula*, la revista no condena necesariamente la expresión de la sexualidad fuera de este marco normativo – dentro de ciertas condiciones –, lo que representa un neto desplazamiento de las fronteras del ejercicio socialmente legítimo de la sexualidad femenina. Las relaciones prematrimoniales son un tema recurrente, en particular del “Correo del amor”, sección que aparece a partir del número 46 a cargo de Francisca Román “asesorada por consultores matrimoniales, sicólogos y médicos” (Paula, 1969). Se repiten cartas de mujeres jóvenes y solteras preocupadas por conocer la opinión de la revista acerca de la preservación de la virginidad antes del matrimonio porque se sienten tentadas por experimentar relaciones sexuales penetrativas, porque no saben cómo reaccionar ante un “pololo” que se lo pide o porque se desesperan porque ya no son vírgenes o que sus parejas sexuales dudaron de ello. Sin alentar a las jóvenes a tener una sexualidad fuera de la norma matrimonial, Francisca Román proporciona sistemáticamente las mismas recomendaciones. A una joven que se considera “inferior” y sin ningún futuro amoroso por haber tenido relaciones sexuales con su primer novio, la revista reafirma una vez más su posición en la materia:

No crea que la virginidad es una cosa que la hará más apreciada en el mercado matrimonial o le abrirá las puertas a una felicidad color de rosa. Lo que importa en la vida es el carácter, la personalidad, y eso es independiente de un tejido vaginal. Ya no estamos en la Edad Media. Es hora que usted y millones de mujeres de su generación se liberen del complejo de la virginidad y aprendan a considerar el sexo como lo que es: una parte muy importante de todo ser humano. [...] Cuando la mujer comprende el verdadero



significado y valor del sexo, aprende a ser libre. Hágalo. Ya es tiempo (Paula, 1973a).

A otra lectora en la misma situación de desesperación responde: “Las relaciones sexuales, cuando son practicadas con seriedad y madurez, aunque sea fuera del matrimonio, son una experiencia que enriquece tanto a hombres como mujeres, y no hay por qué avergonzarse de ello” (Paula, 1971b). *Paula* se concibe un rol de promoción de una educación sexual emancipadora, deconstruyendo por el ejemplo el mito de la conservación del himen como sinónimo de virginidad. El “Correo del amor” constituye un lugar de consultas individuales acerca de los métodos anticonceptivos, femeninos y masculinos, de la edad a partir de la cual se requiere proporcionar una educación sexual a sus hijos y la publicación de suplementos temáticos al final del número apoya puntualmente este proyecto.

De estos artículos, se puede desprender la intención de *Paula* de encarnar una forma de vanguardia en materia de amor, sexualidad y control de la natalidad, instrumento de paso de su distinción dentro del mercado editorial femenino. La revista tiene un discurso constante de promoción de la “liberación de la mujer” dentro de una sociedad descrita, a menudo, como impregnada de machismo. Sin embargo, la revista toma sus distancias con el feminismo. A una lectora que se alegra del hecho de que *Paula* haya “iniciado un movimiento feminista en Chile, movimiento que nosotras debemos apoyar”, responde: “Aunque en *Paula* no somos precisamente feministas, el tema de la emancipación de la mujer nos apasiona y seguirá siendo una de las preocupaciones fundamentales de la revista.” (Paula, 1970). La revista mantiene una relación ambigua con el feminismo. Difunde informaciones sobre el desarrollo y los fundamentos teóricos de los movimientos feministas en Europa y Estados Unidos y dedica reseñas extensas a las publicaciones de Simone de Beauvoir y de Betty Friedan, pero a través de una lectura peculiar. Si por un lado los artículos consisten en resúmenes detallados y extensos de *El Segundo Sexo* (Paula, 1972c) y de *El Mito Femenino* (Paula, 1972d) que destacan el carácter radical de sus planteamientos, se propone simultáneamente argumentos tranquilizadores que garantizan a las lectoras que las feministas no pretenden generar una “sociedad asexuada” o dejar atrás la pareja y la maternidad.

Abordar las temáticas del amor, de la sexualidad y del control de la natalidad con esta recurrencia, esta extensión y a través de un discurso que rompe con algunas pautas de comportamiento femenino tradicionales es lo que más



diferencia *Paula* de las otras publicaciones femeninas resultados de iniciativas empresariales de amplia circulación. Es lo que define su identidad en el mercado. Desde su primer número hasta el golpe de Estado, *Paula* conoce un verdadero éxito editorial que es difícil de cuantificar precisamente: entre 60.000 ejemplares cada quincena desde su lanzamiento según encuestas realizadas por el Centro de Investigación de la Realidad Nacional para el año 1969 (Alvarez Caselli, 2011, p. 107) hasta 100.000 durante sus primeros años de existencia según otras evaluaciones (Mir Brahm, 1998) o 120.000 según Delia Vergara. Otra forma de medir el éxito de la revista puede ser el balance de su longevidad: *Paula* sigue existiendo, aunque con cambios de propietarios y formatos, cuando la mayoría de las publicaciones femeninas de los años 1960-1970 alcanzaron periodos de publicación menores. Las revistas directamente rivales de *Paula* intentan incorporar elementos inspirados del sello característico de *Paula*, pero sin éxito: durante los años posteriores a la aparición de *Paula* muchas de ellas desaparecen. *Confidencias* cesa su publicación en 1971, *Rosita* en 1972, *Eva* en 1974, por ejemplo. Las conclusiones que se pueden emitir no pueden exceder los círculos sociales que constituyen el equipo editorial y el público lector de la revista. Sin, embargo, es cierto que *Paula* abre un espacio público femenino de discusiones, negociaciones y reajustes referente a la definición de las fronteras del ejercicio socialmente legítimo de la sexualidad y del control de la reproducción. Esta tribuna parece entrar en resonancia y reflejar preocupaciones de sujetos históricos, situados socialmente, pero múltiples y anónimos, que no necesariamente dejaron huellas algunas de sus opiniones y cuestionamientos relacionados al orden de género.

***Paula* y la escritura de la contradicción**

Los discursos representativos de esta línea editorial rupturista en cierta medida respecto a los modelos y mandatos omnipresentes en el resto del mercado editorial femenino coexisten, sin embargo, con un amplio contenido dedicado a la entretención y con un conjunto de discursos y representaciones conformes con el orden de género tradicional. Las otras rúbricas y las publicidades hacen referencia a una identidad femenina asignada en gran medida a la producción y reproducción del hogar y de la familia y a una performance estética diaria. El llamado a la identidad de madres y esposas de las lectoras es omnipresente, como en la rúbrica permanente “Consultas pedagógicas”.

Figura 1 - Manual de realización de un chaleco para niños en la rúbrica “Paula práctica”



Fuente: Guiralde (1973, p. 94).

Figura 2 - Publicidad para una tienda de ropa maternal: “Hay periodos en la vida de la mujer, en que la belleza debe acentuarse, especialmente durante los meses de la dulce espera.”



Fuente: (Más bonita [...], 1973, p. 32)

La revista, más que una voz única, alza una polifonía de discursos y representaciones, múltiples, diversos, ambiguos y eventualmente contradictorios. Esta diversidad de mensajes se puede entender como una voluntad de coincidir con un público lector amplio y variado. *Paula* suele presentarse como observadora de los debates que agitan la sociedad y mera tribuna de expresión de otras voces respecto a las cuales no se posiciona. Uno de los dispositivos que permite multiplicar los puntos de vistas sin que la revista se haga cargo de ser su autora es a través de la publicación del correo de las lectoras en diversas secciones. Desde su primer número, *Paula* afirma como línea editorial la dimensión dialógica de su contenido. Así, la primera página después de la tabla de contenido es un llamado a contribución: “*Paula* no quiere ser un monólogo, sino que un diálogo. ¡Escriban!” (Paula, 1967). En respuesta



a un reportaje sobre el movimiento feminista en Nueva York, *Paula* abre una nueva sección titulada “Tribuna de las lectoras” en la que publica cinco cartas de reacciones al artículo (Tribuna [...], 1971, p. 14). Dos lectoras se declaran de acuerdo con los movimientos de liberación de la mujer y alentadas por sentirse parte de una ola mundial. Otra explica estar “de acuerdo en general” pero creer que el “feminismo exagerado es un peligro”. Dos lectores varones expresan opiniones hostiles y ofensivas hacia esas manifestaciones, uno considerando que la fealdad de las feministas no les deja otra opción que “dedicarse a atacar al hombre” y el otro que el feminismo representa un movimiento “innecesario” (Tribuna [...], 1971). Las rúbricas de Isabel Allende “Los impertinentes” y “Civilice a su hombre” son objetos de ataques regulares por su sátira de los comportamientos masculinos y del machismo. Un lector que declara odiar a Isabel Allende “con toda su alma” desafía la revista de publicar su carta en la que emite la hipótesis de que sea una vieja solterona rencorosa que se muere secretamente por encontrar un hombre “por sebiento y hediondo que sea” (Paula, 1971d). Esas cartas pueden ser interpretadas como una llamada al orden de género que contrasta con el sello de la revista, pero que sin embargo encuentran en ella una tribuna ambigua.

Cuando la revista aborda temas que sabe controversiales, se suele atrincherar detrás de su posición de observadora, por encima de la contienda, que otras rúbricas vienen a veces, contradecir, como es el caso con el aborto. La segunda mitad de los años 1960 marca el principio de la generalización de las políticas de planificación familiar impulsadas bajo el gobierno de Eduardo Frei y continuadas por Salvador Allende. En este contexto, el aborto no aparece como un instrumento de control de la natalidad legítimo y aceptable, sino que, al contrario, la premisa de esos programas de salud pública es que los métodos anticonceptivos modernos, la píldora y el dispositivo intrauterino principalmente, gracias a su amplia difusión deberían erradicar la necesidad de recurrir al aborto. Permitido dentro de la figura legal del aborto terapéutico, la discusión en torno a su legalización sin restricciones empezó sin embargo a ser empujada por algunos sectores de la salud ante el peso de las consecuencias de los abortos ilegales sobre la mortalidad materna y el sistema de salud pública. *Paula* abre su primera “polémica” titulada “¿Aborto legal o control intensivo de la natalidad?” en el contexto de la primera discusión parlamentaria para su legalización en diciembre de 1969. Es también en este contexto que Hortensia Bussi de Allende, todavía no primera dama, intervino en el debate a través de una entrevista en la revista *Variedades* de Caracas declarándose personalmente



a favor de su legalización considerando los riesgos para la salud de las mujeres que implicaba su realización clandestina (Eva, 1972). Durante el periodo de la Unidad Popular, las discusiones en torno al aborto siguen poniendo el énfasis en su prevención a través de la anticoncepción para luchar contra las consecuencias nefastas de su practica en precarias condiciones. No se excluyó completamente su legalización, pero tampoco se impulsaron discusiones en torno a esa posibilidad o se empujaron proyectos legislativos, como el de 1969. Este contexto estimuló, sin embargo, la realización de iniciativas puntuales como en el Hospital Barros Luco de Santiago. Este establecimiento, pionero en materia de anticoncepción, inauguró un amplio programa de planificación familiar que incluyó una interpretación más extensa del concepto de aborto terapéutico que permitió abarcar una gama más amplia de situaciones y así practicar una cantidad inédita de abortos realizados en un contexto hospitalario hasta que el golpe de Estado marcara el fin del experimento. Pero fuera de esta iniciativa aislada, la política de la Unidad Popular en materia de control de la natalidad se concentró esencialmente en la información, la prevención y la promoción de la paternidad responsable. La legalización del aborto no representó un tema central de los programas de salud pública y no ocupó un lugar significativo en las discusiones dentro de las agrupaciones y partidos políticos comprometidos con el programa de gobierno.

La relación de *Paula* con el tema del aborto contrasta con el lugar menor y postergado de la cuestión en la agenda y las discusiones políticas. Por su presencia recurrente y por el enfoque que se afirma a lo largo del tiempo, el tema del aborto parece ser constitutivo de la identidad de la publicación. Durante el periodo de la Unidad Popular, el aborto vuelve a ser sujeto de varios reportajes y aparece puntualmente en el correo de las lectoras. Esas menciones evidencian tomas de posición variables, ambiguas e incluso contradictorias. Francisca Román, responsable del “Correo del amor”, expresa una posición constante y unívoca de condena del aborto. Una lectora de 14 años, cuyo embarazo resulta de su relación con un hombre de 30 que le insta a abortar, le escribe pidiendo ayuda ante su decisión de no interrumpir la gestación por no sentirse “capaz de matar a [su] niño”. La revista la felicita por su decisión:

Me alegro que no quiera hacerse un raspaje: eso demuestra que es una mujer cabal y que asume sus responsabilidades. [...] Creo que usted es suficientemente mujer como para salir adelante de este mal paso. [...] No se arrepentirá nunca una vez que tenga a su



niño en los brazos (Paula, 1971e).

En el número “especial niños” que acompaña esta respuesta, *Paula* dedica un artículo a la “maravillosa evolución del feto” con la explícita intención de difundir informaciones que desincentiven el aborto:

Sin embargo, hasta en estos casos extremos ella [la mujer embarazada] reconoce la existencia de ese nuevo ser que dentro de poco será uno más en la casa. Esta madre sabe que destruirlo es matar y si aborta lo hará a conciencia. Sin embargo, hay muchas madres que lo hacen por ignorancia. No saben lo que destruyen y a menudo creen, de buena fe, que solo se están haciendo remedio. Quizá si ellas hubieran conocido el proceso que se desarrollaba en su interior, lo habrían pensado dos veces (Paula, 1971f).

Sin embargo, los reportajes extensos dedicados al tema y los editoriales, sin declararse explícitamente a favor de la legalización del aborto, permiten vislumbrar una postura pragmática resultado del balance de las consecuencias de la ilegalidad sobre los cuerpos y las trayectorias femeninas. A parte de referencias dispersas, *Paula* dedica cuatro artículos de fondo al tema durante el periodo de la Unidad Popular. El primero de julio de 1971 se concentra sobre las personas que practican abortos, el segundo de agosto de 1972 propone el relato de un aborto clandestino, pero desde un punto de vista masculino, el novio de la mujer embarazada, y los dos últimos de febrero de 1973 presentan testimonios de una cantidad sustancial de mujeres. Los cuatro artículos presentan similitudes respecto al enfoque sobre las diferentes actrices de los procesos abortivos. No se condena a las mujeres que deciden abortar en términos morales, sino que la revista busca más bien restituir elementos de comprensión de su decisión desde sus situaciones familiares y socioeconómicas: “Pero hay una cosa que es muy clara. Ninguna mujer abortó por gusto. Las que toman esa decisión tienen imperativos muy serios. Llevar ese embarazo a término significa para ellas una tragedia” (Paula, 1973b). La condena se dirige hacia las personas que practican los abortos, parteras y médicos. Los artículos las retratan – los ejemplos movilizados suelen apuntar hacia mujeres practicantes – desde el estereotipo de la mujer inescrupulosa que se aprovecha de la desesperación de sus prójimas. El artículo que la revista les dedica se titula “La mafia del aborto y sus víctimas” y se refiere a ellas como “parteras de la muerte” (Paula, 1971c).



Si las figuras de mujeres que abortan retratadas en los diferentes artículos son variadas, queriendo así evidenciar el carácter transversal socialmente de esta práctica, existe un solo arquetipo de partera, con leves variaciones vinculadas al estrato social – las más pobres, “promiscuas” en palabras de la revista, son consideradas además “ignorantes” y “sucias” – pero todas descubrieron en el aborto “a la gallina de los huevos de oro”(Paula, 1971c). No se conciben otros motivos de acción en esas mujeres aun cuando consideraciones pragmáticas de salud pública o la voluntad de apoyar las decisiones femeninas sobre su capacidad reproductiva son argumentos de los que la revista es la tribuna cuando los plantean médicos. La mayoría del tiempo, los hombres están ausentes de los artículos, salvo en un artículo que posee un formato peculiar. Se presenta como el relato en primera persona de un joven que organiza el aborto de la mujer con la que tiene una relación. Este artículo no es exento de cierta ambigüedad en la medida en que le otorga un protagonismo al hombre, lo que no coincide con la realidad de la participación masculina en los procesos abortivos, sino del lado del financiamiento, pero al mismo tiempo el joven aparece retratado como cobarde, manipulador y egoísta.

En cuanto a las mujeres, a lo largo de las publicaciones, entre 1970 y 1973, las voces de mujeres a favor del aborto se multiplican en las páginas de la revista y los editoriales llaman con más fuerza a una solución, aun sin formularla explícitamente: “Y si tantas mujeres se ven en el imperativo de hacerlo [abortar] – especialmente mujeres modestas – la sociedad de alguna manera debe resolver el problema y no ignorarlo como lo ha hecho hasta ahora a costo de tantas vidas humanas.” (Paula, 1973b) o, en el número siguiente: “En la medida que las mujeres discutamos estos temas y analicemos sus pro y sus contra, se definirá mejor que es lo que nos conviene, para exigir a las autoridades una solución pronta y adecuada a este problema.” (Paula, 1973c). Ante una “avalancha” de reacciones consecutivas a esas publicaciones, *Paula* abre nuevamente una amplia tribuna para darles la palabra. Las cartas ponen en evidencia el hecho de que esos artículos fueron interpretados por una parte de las lectoras como una “campaña” de la revista por conseguir el aborto legal. *Paula* se emplea a matizar esa lectura publicando, aunque no exclusivamente, opiniones en contra, introducidas por esta caracterización en el editorial: “El tema resulta más polémico que el de la liberación, con el que la mayoría resultó estar de acuerdo. El aborto tiene todavía en Chile muchas detractoras con muy buenos argumentos.” (Paula, 1973d). Esa polifonía ambigua y eventualmente contradictoria es, por un lado, un reflejo de las discusiones en torno a la liberación



sexual y, por otro, pone en evidencia el rol de *Paula* como vector de legitimación social del ejercicio de un grado mayor de autonomía en materia de sexualidad y reproducción. Sin proporcionar una respuesta unívoca, la revista impulsa sin embargo la producción de un espacio público de discusiones en torno al aborto donde las mujeres – periodistas, entrevistadas y lectoras – desempeñan un rol protagónico dentro de la reflexión y del diseño de soluciones para enfrentar un problema pendiente, rol que no tienen a nivel de políticas públicas. En efecto, si bien la difusión de los métodos anticonceptivos redujo significativamente la cantidad de hospitalizaciones por complicaciones y la mortalidad materna por aborto, sigue sin erradicarlas.

***Paula*, prensa de deseos, derechos y deberes**

Sin embargo, de forma paralela a esta polifonía, se pueden identificar discursos recurrentes en torno al amor y al sexo. Al abordar públicamente esas temáticas, la prensa femenina actúa como un nuevo foco de discursos y pautas en materia de conyugalidad y sexualidad, en un contexto de multiplicación y diversificación de esos focos (Cardon, 2003). Ya no existe una sola fuente de prescripción de comportamientos como la Iglesia, sino que la sexualidad y la conyugalidad se vuelven objetos de conflictos de definición de lo legítimo. *Paula* participa, explícita e implícitamente, en esta lucha de definición a través de la iteración de ciertos mandatos.

El amor tiene un lugar medular en el discurso de la revista. Se concibe como un ideal y el horizonte inevitable de toda existencia femenina: “Pero siempre – aun la más emancipada – la mujer quiere AMOR.” (*Paula*, 1973f). Desde la adolescencia, la vida de las mujeres se relata como un recorrido de aprendizajes con un único norte: la búsqueda del amor e, idealmente, su concretización dentro del marco normativo correspondiente, el matrimonio:

Para la chilena soltera no hay nada más importante que el eros o amor. Su adolescencia está centrada en el amor y todas sus actuaciones son una búsqueda consciente o inconsciente de él. A los 13 años en que su vida afectiva y la madurez no van a la par, esta búsqueda se traduce en ansias desenfrenadas de experimentar la vida a través de los sentidos. Es la época en que predomina ‘el atraque’ y los pololeos efímeros. La mujer no sabe todavía lo que quiere. En tres años, la muchacha cambia. No ha llegado a la madurez total pero sabe claramente lo que no



quiere: sensaciones inconsecuentes, compromisos inestables, atracciones momentáneas. Intuye el amor pero no lo siente. Lo busca afanosamente a través de pololeos que se establecen sobre la base del conocimiento humano. Porque siente que tiene que estar preparada para elegir al hombre de su vida; al que la unirá el verdadero amor. Alrededor de los 18 años se siente preparada para encontrar al gran amor. Aquel que barre con todo, lo permite todo, hace hermoso todo. Aun si no está enamorada intuye como será este gran sentimiento y como transformará su vida. Está preparada para el matrimonio: el compromiso serio y duradero que la atemoriza un poco pero que ella piensa luchar por mantener aunque 'el amor no dure tantos años' (Paula, 1973e).

Esta búsqueda caracterizaría una esencia femenina inalterable: según la revista, las expectativas referentes a la pareja y los valores asociados a su éxito cambian, pero no la necesidad de encontrar el amor. Un artículo del número 105 pretende transcribir fragmentos de un “auténtico Diario de Vida de una adolescente de hoy” en el que “el amor sigue siendo el mismo que el de tiempos inmemoriales” (Paula, 1972a) aunque bajo otros códigos. El relato en primera persona de siete meses dentro de la vida de esta adolescente se concentra únicamente en su trayectoria romántica. Las otras dimensiones de su existencia tales como sus amistades femeninas, su familia o sus estudios conforman solamente un telón de fondo del “amor a los 15 años” porque “sigue siendo lo más importante”⁵. Para las mujeres, la felicidad fuera del amor conyugal y heterosexual se presenta como improbable. En un artículo dedicado a “la mujer sola”, los ejemplos de mujeres solteras pero realizadas son considerados “casos raros”, cuya sinceridad se cuestiona, y el matrimonio, aunque poco satisfactorio, la mejor opción ante la perspectiva de terminar su vida en la soledad de asilos y residenciales donde “las mujeres solas esperan la llegada de la muerte oyendo radio sin cesar y recordando lo que antes fueron... si es que hay algo que valga la pena recordar” (Paula, 1971e). Esta extrema valorización del amor se realiza bajo un claro sesgo de género: los hombres pueden prescindir de ello tanto para su realización personal como para su sexualidad. El tema de la infidelidad, recurrente en la revista, evidencia la naturalización del vínculo entre los afectos y la sexualidad del lado de lo femenino. Si los hombres son considerados inclinados prácticamente por naturaleza hacia la infidelidad, las mujeres serían “muy pocas” en ser infieles “a menos que se enamoren de otro hombre” (Paula, 1791a).

Claire-Emmanuelle Block
Amor, sexualidad y control de la natalidad en
la revista *Paula* durante la Unidad Popular



Pero el amor representa también un nuevo principio de definición de lo legítimo y de lo deseable dentro de las existencias afectivas y sexuales de las mujeres, incluso por sobre el matrimonio. La existencia o la ausencia del amor es lo que traza las fronteras entre “los ataques malos” y “los ataques buenos”, entre el sexo prematrimonial aceptable y el sexo condenable. Rechazando la asociación de la pérdida de la virginidad con “la gran falla”, la revista participa de una legitimación de la sexualidad dentro de un nuevo marco normativo:

¿Habría que formular un nuevo código con respecto a la vida erótica? La mujer chilena, sin saberlo realmente, está camino a hacerlo y de una manera que no deja de ser digna: sexo basado en elementos como la ternura, comprensión y respeto (una relación humana buena); amor (enamoramamiento); compromiso (una relación que está hecha para ser perdurable); confianza (sin engaño por ambas partes); madurez (edad en que se puede amar realmente) y una clara aceptación de las consecuencias (Paula, 1973e).

Esta enumeración de criterios diseña un nuevo perímetro del ejercicio legítimo de la sexualidad femenina que hace coexistir elementos de conformidad y de ruptura con la pauta tradicional de comportamiento sexual. Si el matrimonio ya no constituye una condición *sine qua non*, aunque todavía ideal, del ejercicio de la sexualidad femenina, el amor, la inscripción de la unión en el tiempo y la aceptación del potencial reproductivo de la sexualidad no pueden faltar. Según *Paula*, la liberación sexual no debe exceder este marco normativo como lo ponen de manifiesto las condenas formuladas desde la sección del “Correo del amor” hacia las lectoras que reconocen tener relaciones sexuales fuera del matrimonio y sin amor:

No creo que sea frígida cuando esté enamorada y cuando se preocupe más de dar placer que de recibirlo. Usted tiene todos los valores trastocados en la cabeza. Le sugiero que en vez de ocuparse de su posible frigidez se dedique a trabajar o estudiar, a hacer de su vida algo productivo y útil y a buscar un compañero de vida, en vez de un compañero de cama. [...] Si me envía su dirección me gustaría contestarle más largo, porque su caso me preocupa (Paula, 1972b).



La mención de actividades como el trabajo y los estudios en esta cita llama la atención por su carácter relativamente excepcional. El incentivo a proyectarse fuera del hogar para realizar tareas que exceden la reproducción del hogar y de la familia interviene únicamente en casos concebidos como problemáticos por la ilegitimidad de los comportamientos sexuales o por la manifestación de dificultades dentro del matrimonio.

Por lo tanto, la idealización del amor reúne de forma ambigua elementos tradicionales y reajustes al orden de género. Por un lado, introduce una ampliación del marco del ejercicio socialmente legítimo de la sexualidad femenina y, por otro, una reafirmación del lugar preferencial de realización femenina: dentro de la conyugalidad heterosexual y del hogar. Pero esta valorización del amor constituye también una reactualización de las expectativas dentro de las relaciones conyugales y en particular del matrimonio. El matrimonio en *Paula* aparece como un lugar donde la mujer debe realizarse, ya no solo desde su rol de dueña de casa y de madre, sino desde una satisfacción de su vida afectiva y sexual. Introduce por lo tanto una nueva norma: performar el éxito del matrimonio en pos de la felicidad de ambos cónyuges. El arquetipo de la mujer encerrada entre cuatro paredes, frustrada por las pocas perspectivas que le propone su vida de esposa y dueña de casa constituye una figura repulsiva: es responsabilidad de la mujer encontrar su felicidad, dentro e incluso fuera del hogar, para seguir siendo alegre, interesante y no amargarle la vida a su esposo. Según *Paula*, con mayor razón en una época de emancipación femenina, se puede, y se debe, esperar más del matrimonio que un padre para los hijos y un sostenedor. Ya no basta con conformarse de poco, lo ideal es tener “una verdadera vida de pareja”:

Pero son pocas las que logran despegar (y hacer despegar al hombre) y casi todas se conforman con una relación mediocre que busca justificarse con argumentos como que ‘él no toma’, ‘es bueno con los niños’, ‘da toda la plata para la casa’ o ‘casi nunca me pega’. Nada que hable de una auténtica comunicación, de una verdadera vida de pareja (Paula, 1973f).

Se establece una jerarquización valórica entre el matrimonio “mediocre”, es decir por obligación y como “cadena perpetua” aunque haya desaparecido el amor y nuevas formas de relacionarse dentro del matrimonio: “La emancipación de la mujer la ha colocado en un plano de igualdad intelectual frente al hombre



que lo obliga a respetarla como ser humano, lo que da a su relación una nueva madurez. Entre los jóvenes, la relación amorosa promete ser más rica, completa, sólida y duradera” (Paula, 1971a).

Así, *Paula* sugiere que las condiciones de posibilidad de una unión heterosexual más satisfactoria serían productos de un movimiento de fondo, la emancipación o liberación de la mujer y el retroceso del machismo. El discurso de la revista no es constante en cuanto a su grado de realización: ciertos artículos se refieren a veces a ello como un proceso a medio camino, a veces como finalizado. De la misma forma, en la conyugalidad como en otros ámbitos, la responsabilidad de la persistencia de desigualdades se atribuye a veces a los hombres: “Por desgracia la solución no está en su mano [de la mujer] y muchos de sus problemas derivan de las taras y los traumas del ‘machus chilensis’” (Paula, 1973f). En otras ocasiones, se atribuye a las mujeres un protagonismo en la reproducción del machismo: “El machista la quiere dependiente y ella acepta depender” (Paula, 1973f) o, al contrario, en su derrota. *Paula*, de forma general, alienta a sus lectoras a ser agentes de cambio y se alegra por el proceso de conquista de la igualdad de género que, entre otras cosas, promete a la mujer ser “en el amor mucho más feliz de lo que es actualmente” (Paula, 1971a). Sin embargo, *Paula* se compromete con la adquisición de una igualdad de derechos y condiciones entre hombres y mujeres, pero que no acabe con sus diferencias y, en cierta medida, con la división sexual del trabajo. Las conquistas por parte de las mujeres de nuevos roles en el espacio público y en el mundo laboral es motivo de celebración, pero sobre todo cuando se concilian con sus roles tradicionales en el hogar. La perspectiva de que los hombres se hagan cargo de las tareas domésticas nunca se menciona.

En suma, *Paula* representa el foco discursivo de afirmación de un nuevo modelo de conyugalidad heterosexual cuyas fronteras están definidas por determinados principios: el amor, la realización sexual, no enteramente dissociada de la reproducción, y la igualdad en la diferencia sexual. La construcción discursiva de este modelo se realiza a través de la iteración de los valores y de las pautas de conductas que le dan contenido, pero también a través de la comparación con otros arquetipos de conyugalidad que representan contra modelos. Los discursos sobre la conyugalidad y la sexualidad actúan como instrumentos de las relaciones sociales de género, pero también de clase o de edad. Las pautas de comportamiento en el amor, el sexo y el control de la natalidad operan como un instrumento de distinción entre las lectoras de la revista y las otras mujeres. En particular, de forma recurrente, se moviliza discursivamente a dos grupos que



encarnan una femineidad de la alteridad: la “lola” y la “mujer del pueblo”. Se les asocia pautas de comportamiento diferentes a las de las lectoras de *Paula*. No se define nunca explícitamente a esas últimas desde sus características sociales o etarias, pero su retrato se puede deducir de lo que no son: ni adolescentes ni de clases populares. La caracterización de las jóvenes es paradójica: funcionan como una encarnación a la vez de las esperanzas y de los excesos anticipados de la liberación femenina. Por su lado, las mujeres modestas representan más bien el pasado, no exento de virtudes, pero tampoco de defectos. A través de retratos miserabilistas de sus modos de vida y pautas de conducta, la revista expresa alternativamente críticas y compasión hacia ellas:

En los medios socioeconómicos bajos este problema [la gestión de los ‘ataques’ para que no ‘pasen más allá’] no se presenta en la misma forma. La vida de relación entre hombre y mujer de los 13 a 15 años es mal mirada por los padres y se hace de forma escondida. Esto no quiere decir que la muchacha sea inocente. Por el contrario, generalmente la promiscuidad del hogar o del ambiente la hacen más consciente de ‘los hechos de la vida’. Pero por lo mismo, tienen una actitud más defensiva hacia los hombres – ya que los que la pretenden no son siempre muchachos jóvenes sino hombres mayores, entre ellos, primos, tíos o padrastros –. No tiene ocasión de ir libremente a fiestas, de coquetear en forma abierta y jugar ‘al ataque’. Si inicia una vida erótica, lo hace en forma más directa (Paula, 1973e).

Al contrario, la lectora de *Paula* encarna la mujer moderna en su justa medida. Sus pautas de conductas reúnen desplazamientos de las fronteras de lo socialmente aceptado y reproducción de elementos tradicionales. La postura de la revista ante los embarazos resultados de relaciones prematrimoniales constituye un ejemplo que lo evidencia: se condena el aborto como solución y mal menor ante la vergüenza social y se prescribe desafiar el qué dirán conservador, apoyando la maternidad. Por lo tanto, los discursos sobre conyugalidad y sexualidad pueden ser vectores de reajustes y cuestionamientos hacia ciertas relaciones sociales, de género en este caso, y de reafirmación de otras, en particular aquí de clase (Legouge, 2013). A través de la caracterización de un modelo de mujer moderna e, incluso, pionera, esta definición opera como un instrumento de distinción y jerarquización que circula dentro de un espacio público femenino, novedoso, pero socialmente homogéneo.



El análisis de los artículos que *Paula* dedica al amor, a la sexualidad y al control de la natalidad durante los años de la Unidad Popular pone en evidencia que, desde un espacio público femenino con características inéditas, surge una recomposición parcial y ambigua del orden de género. Categorizar definitivamente esta publicación como promotora de la alienación o, al contrario, de la emancipación femenina hace correr el riesgo de silenciar la polifonía que se expresa en sus páginas. Aunque el estudio de la recepción de esos discursos queda por realizar, desde ya *Paula* se puede concebir como el espejo y el vector de luchas de definiciones de la legitimidad social de ciertas identidades y comportamientos femeninos durante un periodo que hasta ahora ha sido poco examinado desde la existencia de tales conflictos. Aun si las actrices de esta empresa periodística no comulgaron con las ambiciones revolucionarias del periodo de la Unidad Popular, esos años podrían aparecer sin embargo para *Paula* como una ventana de oportunidad en la que pudieron expresarse discursos progresistas y transgresores, aunque no del todo, en cuanto a las relaciones y el orden de género. Durante este periodo, la revista pudo otorgar protagonismo a ciertas mujeres para poner en discusión, dentro de un espacio público femenino, temas relegados y postergados de la agenda política y de las políticas públicas de la Unidad Popular. El éxito comercial de la publicación pone de manifiesto que *Paula* se hacía eco de aspiraciones al cambio que atravesaban ciertos segmentos de la sociedad sin verse materializadas. El golpe de Estado marcó el fin de este periodo de la revista con la censura y auto censura de las periodistas y el exilio de miembros fundadores del equipo editorial como Amanda Puz e Isabel Allende. Roberto Edwards, de regreso de Estados Unidos, impuso el abandono del sello editorial histórico de la revista, provocando la renuncia de Delia Vergara en 1975. Desde este momento, *Paula* propuso una nueva línea editorial conforme con las expectativas de una dictadura que promovía el retorno a políticas pronatalistas y relaciones e identidades de género conservadoras, pero que no permitió a la revista mantener los mismos niveles de éxito.

Referencias

ALVAREZ CASELLI, Pedro. *Mecánica doméstica: publicidad, modernización de la mujer y tecnologías para el hogar 1945-1970*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2011.

CARAS. [Santiago], n. 414, feb. 2004.



CARDON, Dominique. Droit au plaisir et devoir d'orgasme dans l'émission de Menie Grégoire. *Le Temps des médias*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 77–94, 2003.

DE LAURETIS, Teresa. *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

EVA. [Santiago], n. 1.421, 18-24 ago. 1972.

GUIRALDE, Violeta. Paula práctica. *Paula*, Santiago, n. 145, p. 94, jul. 1973. Disponible en: www.memoriachilena.gob.cl. Acceso em: 5 dic. 2023.

JILES MORENO, Ximena; ROJAS MIRA, Claudia. *De la miel a los implantes: historia de las políticas de regulación de la fecundidad en Chile*. Santiago de Chile: Corporación de Salud y Políticas Sociales, 1992.

KIRKWOOD, Julieta. *Ser política en Chile: las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1986.

LEGOUGE, Patricia. Les représentations de la sexualité dans Jeune & Jolie. *Le Temps des médias*, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 68–81, 2013.

LUGAN DARDIGNA, Anne-Marie. *Femmes-femmes sur papier glacé*. Paris: François Maspero, 1974.

MÁS BONITA que nunca. *Paula*, Santiago, n. 144, p. 32, jul. 1973. Disponible en www.memoriachilena.gob.cl. Acceso em: 5 dic. 2023.

MIR BRAHM, María Angélica. *La imagen de la mujer en las revistas femeninas chilenas: (1960-1970)*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998.

MONTERO, Claudia. *Y también hicieron periódicos: Cien años de prensa de mujeres en Chile*. Santiago: Hueders, 2018.

PAULA. Santiago, n. 1, jul. 1967.

PAULA. Santiago, n. 46, oct. 1969.

PAULA. Santiago, n. 76, nov. 1970.

PAULA. Santiago, n. 79, ene. 1971a

PAULA. Santiago, n. 89, mayo 1971b

PAULA. Santiago, n. 92, jul. 1971c



PAULA. Santiago, n. 98, sept. 1971d

PAULA Santiago, n. 99, oct. 1971e

PAULA, Santiago, oct. 1971f. Especial niños.

PAULA. Santiago, n. 105, ene. 1972a

PAULA. Santiago, n. 107, feb. 1972b.

PAULA. Santiago, n. 118, jul. 1972c.

PAULA. Santiago, n. 119, 1972d

PAULA. Santiago, n. 131, ene. 1973a

PAULA. Santiago, n. 133, feb. 1973b.

PAULA. Santiago, n. 134, feb. 1973c.

PAULA. Santiago, n. 140, mayo 1973d

PAULA. Santiago, n. 143, jun. 1973e

PAULA. Santiago, n. 144, jul. 1973f

PAVARD, Bibia. Contraception et avortement dans Marie-Claire (1955-1975): de la méthode des températures à la méthode Karman. *Le Temps des médias*, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 100–113, 2009.

PAVARD, Bibia; BLANDIN, Claire. Genre et presse féminine: un vaste chantier encore peu exploré. *Les Cahiers de la SFSIC*, Neuilly sur Seine, n. 9, p. 33–38, 2014.

ROJAS MIRA, Claudia. Historia de la política de planificación familiar en Chile: un caso paradigmático. *Debate Feminista*, Coyoacán, v. 10, p. 185–214, 1994.

RUAULT, Lucile. Libération sexuelle ou « pression à soulager ces messieurs » ? Points de vue de femmes dans les années 68 en France. *Ethnologie française*, Paris, v. 49, n. 2, p. 373–389, 2019.

SONNAC, Nathalie. L'économie des féminins, des années 1980 à nos jours. In: ECK, Hélène; BLANDIN, Claire (ed.). *La vie des femmes la presse féminine aux XIXe et XXe siècles*. Paris: LGDJ : Panthéon-Assas, 2010. p. 129–143. Colloques (Université Panthéon-Assas).

SULLEROT, Evelyne. *Histoire de la presse féminine en France des origines à 1848*.



Paris: Armand Colin, 1966.

TRIBUNA de las lectoras. *Paula*, Santiago, n. 80, ene. 1971.

Notas

¹Doctoranda en Historia de la Universidad Rennes 2, Francia; ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6623-9698>.

²En palabras de Delia Vergara que entregó su relato de este periodo en algunas entrevistas, aunque relativamente escasas, la periodista manteniendo cierta distancia con los medios, en *Caras* (2004, p. 89-91) o más recientemente a través de su intervención en la Cátedra Mujeres y Medios de la Universidad Diego Portales de Santiago de Chile el 22 de agosto de 2023.

³Se abarcan dentro del estudio los números de la revista cuya revisión se pudo realizar considerando las condiciones de conservación y difusión a la fecha de los archivos de la revista por la Biblioteca Nacional de Chile, es decir desde el número 75 de la primera quincena de noviembre de 1970 hasta el número 145 de la segunda quincena de julio de 1973.

⁴La segunda ola del movimiento feminista chileno se afirmó en los años 1980, anclándose en el contexto de la dictadura, impulsado por mujeres de izquierda perteneciendo a múltiples organizaciones luchando por la recuperación de la democracia, la defensa de los derechos humanos y contra las desigualdades agudizadas por las reformas neoliberales. Los procesos de reflexión generados en este contexto desembocaron en la identificación de desigualdades específicas vinculadas a su posición social de mujeres. Las llevó a articular la lucha contra el autoritarismo en la sociedad y en la casa, lo que resume el lema emblemático de esta ola “Democracia en el país y en la casa.” Aunque el concepto de olas y silencios feministas puede ser criticado por su propensión a invisibilizar las continuidades del movimiento feminista, permite destacar momentos culmines de la expresión de sus reivindicaciones.

⁵Según lo indica el título del reportaje de Malú Sierra que acompaña la transcripción del diario.

Xamanismo contemporâneo:
no Brasil e no mundo

Contemporary shamanism: in
Brazil and in the world

Karina Oliveira Bezerra¹



Resumo: Esse artigo traça a história do neoxamanismo no Brasil através de pesquisa bibliográfica e documental, participação em rituais, entrevistas pessoais e questionários. Primeiro, investigamos o surgimento do conceito de xamanismo no Ocidente e a conseqüente fusão desse com as ideias de natureza no século XIX. Analisamos o desenvolvimento do xamanismo contemporâneo sob a liderança indígena e suas aberturas e fusões com o mundo moderno, assim como, de modo inverso, a criação do movimento sob a liderança dos acadêmicos e suas buscas pela tradição. Na segunda parte, investigamos como esse movimento aconteceu no Brasil, e buscamos criar uma curta história do movimento no país, através das histórias de quatro importantes figuras desse movimento religioso. **Palavras-chave:** Xamanismo; Paganismo; indígenas; nova era; história.

Abstract: This paper traces the history of neoshamanism in Brazil through bibliographical and documentary research, participation in rituals, personal interviews and questionnaires. First, we investigated the emergence of the concept of shamanism in the West and its consequent fusion with ideas of nature in the 19th century. We analyze the development of contemporary shamanism under indigenous leadership and its openings and mergers with the modern world, as well as, conversely, the creation of the movement under the leadership of academics and their searches for tradition. In the second part, we investigate how this movement happened in Brazil, and we try to create a short history of the movement in the country, through the stories of four important figures of this religious movement. **Keywords:** Shamanism; Paganism; indigenous; new age; history.



Introdução

Este artigo é parte da minha tese de doutorado sobre o Paganismo contemporâneo (Bezerra, 2019). Realizamos pesquisa bibliográfica e documental, participamos de rituais e realizamos entrevistas pessoais e por meio de questionários via internet. Um dos questionários continha trinta perguntas abertas divididas em seis partes. A primeira parte, que consiste sobre a adesão e permanência dos adeptos, muniu-nos de informações para a parte histórica. Também tivemos necessidade de realizar outro questionário, apenas para coletar relatos de tradição oral e de reminiscência pessoal, visto que as respostas do primeiro estavam sendo curtas.

Iniciamos o artigo discutindo o conceito e as visões sobre o xamã no século XVIII. Verificamos as influências do século XIX (filosofia da natureza, panteísmo e transcendentalismo americano) sob todo o xamanismo do século seguinte, inclusive o indígena. Abordamos as influências dos antropólogos para o desenvolvimento do xamanismo, a relação desse com o paganismo e a Nova Era, e sua entrada no mundo moderno.

Para iniciar a discussão do xamanismo no Brasil, começamos falando um pouco da apropriação da ayahuasca pelo Daime e outros, e sobre traduções de alguns livros no Brasil. Depois tratamos do xamanismo Nova Era por meio da história da criadora do xamanismo matricial, que resgata o feminino e da história do criador do xamanismo universal, que une diversos sistemas de crenças. Depois, vamos tratar do xamanismo tradicional moderno, ou neoxamanismo tradicional. Para isso, falamos um pouco da tradição iniciática nativa andina através da história de Wagner Frota e explicamos detalhadamente a diferença entre os dois xamanismos. Também analisamos como alguém se torna um xamã através da história de vida de Marcos Ninguém. Todas essas histórias nos permitem compreender o desenvolvimento do neoxamanismo no Brasil.

Surgimento do neoxamanismo

Analisar os discursos sobre xamanismo é muito complexo, “[...] requer uma consciência histórica da formação de identidades, o poder das definições e a persistência de conceitos mais antigos” (Stuckrad, 2002, p. 791-792). É comum apontar que o neoxamanismo tem pouco a ver com a tradição indígena, mas a descrição acadêmica de “tradição indígena” também deve ser avaliada, assim como a autodescrição nativa; todos sofreram interferências.



Os xamãs siberianos foram os primeiros a serem conhecidos pelos acadêmicos ocidentais. Dessa forma, essa palavra siberiana, especificamente dos Tungus, foi utilizada para definir práticas similares ao redor do mundo.

Há 300 anos, viajantes, comerciantes e missionários que iam às vastas estepes do nordeste da eurásia até o oeste levavam para o Ocidente histórias de exóticos rituais. Então, no século XVIII já se tinha certa imagem do “xamanismo” como um tipo específico de religião. Para a maioria dos iluministas, os xamãs eram um modelo de comportamentos irracionais, mas para outros, como J. G. Herder, W. von Goethe e Victor Hugo, eram religiosos virtuosos, “[...] uma lembrança daqueles antigos extáticos e artistas que conseguiram transgredir a realidade comum por meio da música e da poesia” (Stuckrad, 2002, p. 773). Dessa forma, as atitudes para com os xamãs foram ambivalentes desde o início, com um misto de refutação e desejo, de acordo com Kohl (1987 *apud* Stuckrad, 2002).

Stuckrad (2002, p. 791) mostra que os conceitos de natureza no xamanismo contemporâneo são oriundos do século XIX e o de alma, aplicados por neoxamãs e antropólogos “não é de forma alguma ‘indígena’, mas mostra a marca do neoplatonismo e das ideias modernas de ‘personalidade’, ou no conceito de ‘outro mundo’, que é um termo crucial para a interpretação esotérica ocidental da realidade”. Sobre o conceito de natureza, já pudemos discuti-lo acima, com o revivalismo Pagão e sua linguagem de desejo por uma união orgânica entre pessoas, cultura e natureza. E, mais próximo do xamanismo – do que Diana e Pã – para citar a idealizada Grécia Antiga, natural, criativa e livre, podemos mencionar a famosa figura de Orfeu. Esse, como os xamãs idealizados, conhecia a linguagem da natureza e viajava para os reinos da realidade que estavam velados para outras pessoas. Capturados por essa poderosa imagem órfica, Stuckrad considera que os neoxamãs hoje e os xamanologistas desse século passado estão intimamente relacionados.

Também é necessário citar a influência da filosofia da natureza, do panteísmo romântico – que se baseavam em conceitos presentes desde a época do Renascimento na Europa – e do transcendentalismo americano. O primeiro, para Hanegraaff, na verdade, é uma filosofia da religião. Um dos expoentes da filosofia da natureza é Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Para o xamanismo contemporâneo, dois aspectos de sua filosofia serão de primordial importância: a conceituação da natureza como um processo vivo e o papel da empatia pela cognição da natureza. “Schelling conceitua a natureza como uma entidade independente e auto-organizada que pode ser conhecida por qualquer ser humano com uma mente empática e aberta” (Stuckrad, 2002, p. 786). O



panteísmo, que já havia aparecido em Spinoza, tem sua existência linguística criada em 1717, pelo irlandês John Toland, o mesmo que supostamente teria sido o primeiro a lançar as bases de uma ordem druída moderna. Um dos mais importantes representantes do início do romantismo alemão é Friedrich Von Hardenberg (1772-1801), mais conhecido como Novalis. Sua combinação de poesia, arte, filosofia e religião é considerada por Stuckrad (2002), como uma prefiguração das atitudes neoxamânicas de maneira característica, sendo a sacralização da natureza e a fusão de seres humanos com entidades não humanas as questões trazidas por Novalis que interessam. Comparando trechos de pensamentos de Novalis, e de Halifax, uma xamã moderna, Stuckrad (2002, p. 788). conclui que,

As semelhanças são impressionantes. O conceito de natureza como um universo comunicante, no qual o humano é apenas um participante entre muitos outros, levou Novalis à suposição de que os limites entre entidades aparentemente díspares são indistintos: ‘Logo para ele as estrelas eram humanos, os humanos estrelas, as pedras animais, as nuvens plantas’

No transcendentalismo americano, dos vários autores, destacamos Henry David Thoreau (1817-1862). Esse identificava seres humanos e entidades não humanas, além de ontologizar objetos naturais. Na sua obra mais famosa, *Walden*, ele descreve o lago que possui tal nome como “personagem”, “vizinho”, “grande companheiro de cama” etc. Diante de todas essas influências que apresentamos, Stuckrad (2002, p. 791) considera que

[...] não pode haver dúvida de que a atitude contemporânea do xamã ocidental em relação à natureza deve suas características a uma tradição de longa data na cultura europeia e americana (para a América do Norte, veja Fuller em particular). Em vez de ser um híbrido degenerado de culturas indígenas ou uma bricolagem arbitrária de espiritualidades subjetivas, o xamanismo ocidental moderno pertence a um movimento contra a mecanização e o desencantamento da natureza, do cosmos e do eu humano.

Xamanismo Nova Era

Tal interpretação de Stuckrad (2002, p. 774) revela a constante ainda



ambivalência nas atitudes para com o xamanismo. O mesmo autor diz que o maior responsável pela reviravolta “[...] entre o discurso intelectual do século dezenove e a apropriação popular do xamanismo na segunda metade do século vinte” foi Mircea Eliade. Esse em 1951, com sua nova construção do xamã como um especialista do transe, fomentou a ideia do xamanismo como “[...] uma espécie de constante antropológica, um conjunto de práticas e doutrinas religiosas que permitiam que certas pessoas socialmente discerníveis se inter-relacionassem com entidades espirituais em nome de sua comunidade” (Stuckrad, 2002, p. 773). Depois dele, virão C. G. Jung e Joseph Campbell, e o imprescindível Carlos Castaneda.

Kocku Stuckrad (2002), para tratar dos atributos do que ele prefere chamar xamanismo moderno ocidental, enumera quatro conjuntos de características:

a) a primeira trata da popularização do conhecimento acadêmico, iniciada com Carlos Castaneda, sendo a maioria dos protagonistas xamânicos, formados em Antropologia. Tal “interferência” entre a pesquisa acadêmica e a prática religiosa implica uma transformação do “clássico xamanismo indígena” quando os nativos leem e reagem as etnografias;

b) a segunda é a similaridade com os grupos neopagãos, observada tanto pelo ponto de vista êmico quanto ético. Obviamente, concordamos com tal semelhança, por isso incluímos o neoxamanismo em nossa tese. Stuckard diz que “[...] muitas características das tradições dos Nativos Americanos ou das religiões Celta e do Norte da Europa, juntamente com os cânticos wiccanos e a ritualização da magia natural, formam o pano de fundo espiritual da prática ritual neoxamânica” (Stuckrad, 2002, p. 775);

c) a terceira é a íntima relação com os conceitos de natureza e religião ocidentais e que foi recentemente apreciado dentro da cena Nova Era;

d) a quarta é que, em comparação com os xamanismos indígenas, o moderno, pelo menos os com mais ênfase novaerista, “[...] tendem a negar a realidade de espíritos intrinsecamente nefastos. Além disso, é orientado para o fortalecimento pessoal e espiritual entre os praticantes. Portanto, o papel da comunidade é menos importante do que no contexto mais tradicional do xamanismo” (Stuckrad, 2002, p. 775).

Sobre a questão da comunidade, Graham Harvey (2011), que inclui o neoxamanismo dentro do paganismo, diz que, se esse último quer ser verdadeiramente xamânico, deve aprender que os xamãs tradicionais não são individualistas virtuosos, mas sim funcionários da comunidade. Assim, o paganismo “[...] deve revitalizar os valores comunitários e lutar contra o



individualismo e o consumismo pelos quais são devastados” (Harvey, 2011, p. 121). Apesar das diferenças, Stuckrad concorda com Vitebsky, que diz que não é mais possível fazer uma distinção estanque entre as sociedades xamanísticas “tradicionais”, e a nova onda de movimentos neoxamânicos.

Stuckrad (2002, p. 776) diz que o xamanismo moderno ocidental é um cultic milieu “[...] com vários pontos de sobreposição com o paganismo ocidental contemporâneo e as correntes da Nova Era”. E diz que deve ser visto em um senso amplo e um estrito. Para o último, as obras de Castaneda são de importância primordial. Para o primeiro, pode-se citar o xamanismo core, criado pelo importante antropólogo e praticante Michael Harner, que designa algumas características xamânicas básicas encontradas, segundo ele, em uma variedade de cenários tradicionais.

Com toda a exposição até aqui, consideramos que o neoxamanismo, assim como a wicca e outras formas de bruxaria, o neodruidismo, o ásatrú, e o odinismo possuem o mesmo pano de fundo de criação, portanto é igualmente neopagão. No entanto, podemos dividi-lo em dois: xamanismo nova era e neoxamanismo tradicional, ambos já exemplificados acima, mas a seguir trataremos um pouco do último para esclarecer a entrada dele no mundo moderno.

Neoxamanismo tradicional

Enquanto os românticos idealizavam um passado de amor a natureza – e alguns como Thoreau tentaram viver na prática –, os indígenas vivos estavam lutando para manter suas tradições, ao mesmo tempo que se convertiam ao cristianismo e aceitavam a participação de não índios e a divulgação de suas práticas.

Igreja nativa americana

Nos Estados Unidos, várias lideranças nativas se juntaram e criaram em 1918 a igreja nativa americana. E, em uma longa batalha político-judicial, conseguiram criar a Lei de Liberdade Religiosa dos Índios Americanos, em 11 de agosto de 1978. Essa foi codificada em 1996. Antes da lei, muitos aspectos das várias religiões indígenas americanas haviam sido proibidos por lei, inclusive a utilização do peyote. Portanto, a criação da igreja nativa americana tinha intuito em garantir o direito de manter suas cerimônias.



Sua criação esteve relacionada a vários fatores, entre eles a existência de cerimônias nativas antigas, a catequização pelo cristianismo dos indígenas norte-americanos e o contato com nativos mexicanos que consumiam o cacto peyote. Assim, iniciou-se o que foi visto como um culto pan-indígena, com a utilização em certos casos de elementos cristãos nos rituais nativos de alguns dos povos indígenas (Smith *apud* Ressel, 2013, p. 33).

Ressel (2013) observa a influência do Estado na mudança da tradição indígena, uma vez que, para sobreviver, uma tradição que era direta e oral passa a ter a necessidade de registro escrito. Ele também salienta a relação visceral entre modernidade e religião, em que a primeira abrange o processo de definição e balizamento da segunda. E observa que a institucionalização dos nativos como Igreja pode ser vista como uma das ações criativas decorrente do contato entre culturas. Assim depreende que a tradição é alterada e (re)construída historicamente na ação.

No entanto, como observado acima, a inovação cristã já estava inserida em vários povos indígenas, inclusive no líder espiritual da tribo Oglala Lakota Sioux da América do Norte, Black Elk. Esse se converteu ao cristianismo aos 40 anos, em 1903, e é referência histórica sobre a abertura das cerimônias nativas tradicionais a não índios, outra inovação. Isso resultou na ampliação da extensão e do alcance das práticas. Black Elk

[...] ficou internacionalmente conhecido pelo livro *Black Elk speaks*. Mesmo tendo sido batizado na Igreja Católica em 1903, continuou sendo um líder espiritual da Sun Dance (Dança do Sol) e do Calumet (Cachimbo Sagrado - Chanupa). Segundo o historiador das religiões Mateus Soares de Azevedo (2005), Black Elk não via nenhuma incompatibilidade fundamental entre as duas tradições, e teria sido um homem de contemplação intensa, que recebeu diversas visões do mundo espiritual e explicou para as novas gerações de índios o sentido de sua religião e a utilidade de seus antigos ritos. No final da sua vida, Black Elk transmitiu ensinamentos espirituais reservados dos índios das planícies a dois pesquisadores: John Neihardt e Joseph Epes Brown. Neihardt publicou um livro que se tornou um clássico, *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux* (1932). Para Brown, teria revelado os principais ritos de sua tradição, publicados em *The sacred pipe: Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux* (1953) (Ressel, 2013, p. 45).



A abertura ao não índio e as fusões se desenvolveram de várias formas ao longo do século e no novo milênio.

Neoxamanismo no Brasil

Indo para o Brasil, podemos começar a falando da Ayahuasca, pois ela é o elemento que dá identidade ao neoxamanismo no Brasil, apesar deste país dividir esse componente com seus vizinhos que dividem a Amazônia.

Portanto, comecemos a tratar de seu uso pelos não índios. Com a ayahuasca, veremos surgir as religiões brasileiras ayahuasqueiras, sendo a planta seu principal elemento religioso. Com o ciclo da borracha no Brasil, houve um fluxo migratório de nordestinos para a região amazônica. Um deles, Raimundo Irineu Serra, maranhense, migrou para o sul do Acre. Lá, “[...] segundo alguns relatos colhidos por Jair Bercê (2007), teve sua iniciação com o chá através de um caboclo vegetalista² peruano descendente dos Incas” (Mandarino, 2010, p. 17). E, em 1930, cria na periferia de Rio Branco o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo (CICLU), conhecido como Santo Daime. Esse, assim, surge do encontro da floresta com a periferia urbana, do caboclo e do índio amazônico com o nordestino. Posteriormente, o Daime expande-se para as grandes metrópoles e centros urbanos, e mesmo para outros países. Irão surgir também, com outros líderes, diferentes doutrinas religiosas igualmente baseadas na ayahuasca, como a barquinha, em 1945, e a união do vegetal, em 1960. Contudo, esse universo é eclético, possui práticas indígenas evidentemente, mas com elementos da religiosidade afro-brasileira e kardecista, porém, sobretudo, possui seu eixo doutrinário central no cristianismo e catolicismo popular. Portanto, não representam tradições xamânicas. Sobre essa análise no Daime, ver Groisman (1999) e Ferreira (2008).

A seguir investigaremos o neoxamanismo em suas diversas expressões, da mais Nova Era a mais tradicional.

O início

É em 1979, que localizamos documentação revelando o interesse dos brasileiros, pelo xamanismo. Em uma sessão chamada “Xamanismo”, a revista *Planeta*³ publica uma matéria intitulada “Maria Sabina e o alimento dos deuses”. O livro de Mckenna ainda não existia, e os leitores comuns tinham acesso ao tema, mediante tal revista. Maria Sabina era considerada a maior feiticeira viva



da terra mexicana e foi estudada pelo antropólogo Gordon Wasson. No final da matéria, são apresentados livros sobre o tema. Um em espanhol *Los indios de México*, de Fernando Benítez, outro *Vida de Maria Sabina*, de Álvaro Estrada, e cinco livros de Castanêda: *A erva do Diabo* (1968), *Uma estranha realidade* (1971), *Porta para o infinito* (1975), *Viagem a Ixtlan* (1972) e *O segundo círculo do poder* (1977). Colocamos as datas dos originais, pois não sabemos as de tradução, apesar de muito provavelmente serem bem próximas, ou no mesmo ano.

Em 1987, foi traduzido pela editora Imago, a mesma editora de *As brumas de Avalon*, o livro *O cálice e a espada*, da socióloga, advogada e ativista social Riane Eisler. E, em 1989, o livro de Michael Harner *O caminho do xamã*. Esses dois autores influenciaram bastante a mãe do neoxamanismo no Brasil, como veremos. Esse caminho pagão foi introduzido no Brasil por uma mulher de 55 anos, sob um viés feminista, e sem a utilização da ayahuasca e nenhum outro enteógeno, apenas com instrumentos musicais, como o tambor, maracá e didjeridu.

Xamanismo matricial

Em 1981, Carminha Levy é iniciada no xamanismo por ninguém menos que Michael Harner, o antropólogo americano que deu início ao renascimento contemporâneo no mundo ocidental do interesse pelo xamanismo. A iniciação foi realizada no Instituto Esalen, na Califórnia. Essa entidade foi um importante centro de constituição do “Movimento de Potencial Humano”. A partir daí, através da Universidade da Paz (UNIPAZ), sendo membro didata, oficialmente ministrou Xamanismo e se dedicou à sua difusão, em todo Brasil e Portugal. De acordo com seu site, realizou até 2007 mais de 4.000 horas entre congressos, palestras, workshops e jornadas xamânicas em todo o Brasil e exterior: Flórida, Oregon, Bahamas, Portugal, Finhord na Escócia, e França⁴.

Ainda em seu site, apresenta como marco de sua posição como instrutora de neoxamanismo no Brasil a publicação na revista *Viver Psicologia*, de um artigo seu chamado, “O que a Psicologia deve aos feiticeiros”, de 1986. Carminha também é pedagoga e psicóloga clínica, com especialização em Jung (PUC-SP); terapeuta transpessoal (Stanislaw Groff – Esalen – CA – USA); psicodramatista terapeuta corporal (Gaiarsa); arte-terapeuta; T.V.P. (Edith Fiore – M. Netherton); e membro honorário da “*The Foundation of Shamanic Studies*”.

Em 1989, Carminha é convidada pelo programa *Sexto Sentido*⁵, apresentado



por Luiz Gasparetto, na TV Gazeta de São Paulo, para falar sobre terapia xamânica. Ele apresenta o trabalho de Carminha como muito novo, e que talvez no Brasil não exista similar. Começa questionando o que é xamânico ou xamanismo. Ela responde que é a mais antiga técnica de cura, e que data do paleolítico. E que, no Brasil, se tem conhecimento dos xamãs, dos pajés, por exemplo, mas é uma técnica que nasceu nos primórdios da humanidade. Para explicar sobre o tema, ela diz que tem que contar a lenda do xamã, o qual nasceu da cópula de uma mulher com uma águia especial. Um dia, ele ou ela se isola da tribo e entra em estado de coma e começa a passar pelas dores da iniciação. Depois disso, vai para a tribo que o recebe com uma festa e, posteriormente, começa a xamanizar. Levando para a terapia, ela parte do princípio de que o que tem de ser mobilizado internamente é o arquétipo do xamã. Esse seria o arquétipo primordial do curador, contendo em si a saúde. A pessoa deve ser capaz de autocura, com humildade, e contando com as forças animais. Em seu segundo livro, 13 anos depois, explica:

Nosso modus operandi para tal inicia-se propiciando o autodespertar do arquétipo do xamã. Ele, como Herói da Consciência, com sua força de visionário, quebra todos os paradigmas e sugere novos valores e conteúdos – as “novas imagens”. Pela celebração à vida, pela nossa fidelidade à Mãe-Terra nós, os Xamãs, movidos pela inspiração de sermos luz para todos que nos cercam, ousamos pôr em ação esta proposta visionária de uma nova ética de vida (Levy, [2018d]).

Abordaremos sobre essa nova ética mais à frente. Continuando a entrevista, ela cita Michael Harner e seu sistema de batida de tambores especiais para entrar em estado alterado de consciência e entrar no mundo xamânico, recuperando o antigo poder primitivo. Também fala como conhecer o animal de poder. E o entrevistador sempre tenta traduzir o que Carminha diz em termos psicológicos. Ela termina comentando que será lançada uma matéria sobre seu trabalho na revista *Planeta*.

No ano seguinte, em 1990, novamente em Esalen, num curso avançado em xamanismo, igualmente com Michael Harner, Carminha “[...] recebeu, junto com seus colegas, a instrução de perguntar às forças da Natureza: ‘Qual a minha Missão de Alma?’” (Levy, [2018b]). A sua pergunta foi ao Oceano Pacífico, e recebeu como resposta:

[...] dançando ao sabor das ondas, o mantra “*Piece of Peace*”.



Imediatamente, como se fosse uma visão, delineei o meu projeto da Alma: levar as pessoas a serem um “*Pedaço da Paz*”, formando uma grande tapeçaria onde, tal qual um trabalho de patchwork, cada um pudesse dar sua diferente e colorida participação, independente de raça ou credo (Levy, [2018b]).

Ela conta que o xamã poeta Roberto Piva lhe dizia diariamente para fundar uma instituição, uma escola. Então, quando ouviu a resposta do oceano, concebeu e fundou, com ajuda de um grupo fundador, sua própria Escola de Xamanismo – Paz Geia Instituto de Pesquisas Xamânicas. Ela apresenta como estrutura pedagógica básica “[...] a integração entre a Psicologia, Antropologia e a Sagrada Sabedoria do Xamã” (Carminha [...], [2018]). Ou seja, a mesma estrutura de seu mestre e do movimento em geral do neoxamanismo. Porém, ela se apresenta como a pioneira no ensino simultâneo de xamanismo e psicologia. Já havíamos citado no primeiro capítulo essa primeira escola de xamanismo, pois Magnani a estudou. Ele a classificou no “Grupo III – Centros Especializados”, e cita que eles forneciam um curso de formação de Facilitadores Xamânicos, de três anos.

A linha de xamanismo de Carminha e do Instituto chama-se xamanismo matricial. Esse é uma criação de Carminha, sendo o termo e inspiração originários de Riane Eisler, em sua obra *O cálice e a espada* (1987). No entanto, o embrião dessa ideia nasceu de um sonho que ela teve no dia que teve um aneurisma, em 1981. No sonho, apareceu um leão negro, então, depois de recuperada, começou a pesquisar para descobrir o que era esse leão negro. Até que um dia caiu em suas mãos uma revista *Planeta*, em que a capa era uma madona negra cercada de animais negros. Daí ela conta que foi pesquisar as mães e os primórdios da humanidade⁶. Como vimos no segundo capítulo, na década de 1980, para além do feminismo da wicca, com Budapeste e Starhawk, desenvolveu-se um movimento de espiritualidade feminino, conhecido como “Espiritualidade da Deusa”, e que, além, é claro, das influências da cultura feminista americana e da wicca, também foi influenciado pelo trabalho de Riane Eisler. Dessa forma, o trabalho de Carminha surge num momento de forte influência do feminismo na espiritualidade. Inclusive, já havendo como referência o trabalho de Starhawk, que é bruxaria wicca, porém xamânica e psicologizada.

Nas palavras de Levy, o xamanismo matricial é um caminhar para frente nos estudos xamânicos, um casamento entre o masculino e feminino, um poder de parceria, ao invés de um poder sobre o outro (O que [...], 2016).



O Xamanismo Matricial também busca sua origem na aurora da Humanidade, quando vivíamos uma Época de Ouro na qual mulheres, animais e natureza faziam parte de um contexto sagrado de adoração à Grande Deusa. [...] propõe uma comunhão do paradigma vigente do Patriarcado com os valores da Grande Deusa, simbolizado pelo Cálice Sagrado, recipiente de vida e criatividade. Ressurge uma nova (ou antiga) forma de parceria, regida pela igualdade sexual, liberdade, justiça, alegria, beleza, amor e poder, como sinônimos de mútua responsabilidade. Atributos femininos como Amor, Compaixão e Misericórdia, entre outros, regerão a Espada da Ordem Patriarcal, num Casamento Sagrado com o Cálice, levando a descobrir, homens e mulheres, o que pode significar ser HUMANO (Levy, [2018c]).

Há uma fusão e aclimatação da Grande Deusa, que é a Mãe Terra e também Madona Negra, para as terras do Brasil. Carminha a identifica como Nossa Senhora Aparecida. Para ela, as três são “o máximo do amor materno acolhendo todo mundo” (Madona [...], 2017). Vejamos um trecho de um texto seu, sobre as mil faces da Madona Negra.

Quem é a Madona Negra? Qual a sua primeira face? È a Mãe Terra, o Princípio Feminino, nossa Mãe Primordial, símbolo de Sabedoria e Integração dos Opostos. Como perpetuação das poderosas Deusas da antiguidade, ela volta com as características sagradas de Maria. Metaforicamente Virgem, mas não no sentido do Patriarcado, porque não pertence a nenhum homem e sim a todos os homens. Doadora de vida, dela provêm os homens como frutos da Terra e a Ela todos retornam, à Deusa Mãe – Mãe Terra. [...] A Madona Negra está a favor, politicamente, do povo e de sua dignidade. Sua face mais importante hoje é a da justiça social. Ela é a consoladora dos Aflitos e dos Excluídos e aparece misteriosamente onde há sofrimento e opressão. Em todo o mundo, encontram-se as faces da Madona Negra com essas características. Mas, para nós, a sua mais importante face é a de Padroeira do Brasil – Nossa Senhora Aparecida! (Levy, [2018a]).

Aparentemente, Carminha traduziu sua devoção à santa para a linguagem xamânica da Mãe Terra. E, além daquela, Levy também traz a figura do Espírito Santo. Ela sugere que a visionária nova ética de vida é centrada na resolução de opostos, em que dá foco na parceria, na comunhão do feminino com o masculino, partindo do individual para o coletivo. E está ancorada:



1. Nos valores essenciais da Grande Deusa/Mãe Terra/Madona Negra que são: Intuição/Sabedoria, Justiça, Liberdade, Criatividade, Beleza, Concórdia, Misericórdia, Tolerância, Alegria, Compaixão, Perdão.
2. Nos dons do Espírito Santo: Profecia/Visões do Passado, Fé, Clarividência, Milagres, Poliglotismo, Entusiasmo, Exorcismo, Cura, Diplomacia, Ensinamentos Inspirados, Clariaudiência (Levy, [2018d]).

Olhando rapidamente, por conta da polaridade, parece ser uma fusão do Grande Espírito do Xamanismo, para o Espírito Santo cristão. Mas, em uma passagem, ela diz que “somos filhos de um Deus Criador amoroso, um Grande espírito, que nos ama” (Artese, 2018). E, em uma entrevista, finaliza com tais palavras: “Abençoados pela Madona Negra, pelo Espírito Santo, Deusa, Deus e tudo que é” (Especial [...], 2013, 38 min. 34s). Para o neoxamanismo, a forma ou nome que se refere ao “ser supremo” (outro nome que ela utilizou) não tem muita importância. O foco é na prática de cura, com alterações de consciência através dos elementos e símbolos que caracterizam o xamanismo. Acreditamos que os adeptos tenham uma percepção do mundo como realidade inventada, pois, através dos rituais, a imaginação e a realidade deixam de ser opostas e as pessoas são curadas.

Observamos que a linha de neoxamanismo que Carminha criou tem uma prática baseada nos ensinamentos de seu mestre Michael Harner, sob o entendimento da psicologia e a teoria do movimento de Espiritualidade da Deusa, fusionado com sua crença pessoal.

Em seu livro já citado *Xamanismo Matricial*, de 2002, Carminha apresenta um código de ética fortemente influenciado pelas ideias de Riane Eisler, sem nenhuma diferença na verdade, as ideias podem ser encontradas no último capítulo da obra de Eisler, “A descoberta evolutiva: rumo a um futuro de parceria”. Carminha lança três temas para suas proposições. Primeiro, a Parceria, que é a alternativa que Eisler propõe em substituição a dominação, tendo o “[...] enfoque principal nos Relacionamentos em detrimento das Hierarquias”, que Eisler apresenta como produção acadêmica feminista e da teoria do caos. Segundo, o Poder, “[...] que não seja limitador do desenvolvimento do outro por não ser ‘sobre’ o outro e sim o Poder da Responsabilidade ‘para com’ o outro”. Essa visão não destrutiva do poder foi, segundo Eisler, tema central da literatura feminista do século XX. “Não mais o Poder piramidal com chefes governando do alto, mas sim o Poder como União, simbolizando pela forma circular ou oval



– o Ovo Cósmico da Grande Deusa”. Eisler diz que, desde tempos imemoriais, esse tipo de poder “[...] vem sendo simbolizado pelo círculo ou pela elipse – a elipse cósmica da Deusa ou *rotundum* alquímico – ao invés dos ângulos das pirâmides, onde os homens reinam do alto, como chefes de nações e famílias” (Eisler, 2007, p. 271). O terceiro tema é o Conhecimento,

[...] que seja de solicitude, priorizando a prática da empatia, através da intuição e da razão. Este conhecimento irá influenciar a mente coletiva, ajudando a formar a massa crítica que levará a mente coletiva de forma consistente e gradativa, a mudar o curso do futuro da humanidade. A sociedade humana, tal qual o xamanismo matricial a vê, será concebida como um sistema vivo do qual todos nós somos parte, numa grande tapeçaria (Levy, [2018d]).

O que Carminha faz é, com sua tradição, colocar em prática as ideias de Eisler. Essa diz que já havia se avançado bastante em desembaraçar e refazer a trama de nossa tapeçaria mítica para padrões mais gilânicos. O que faltava era “[...] uma ‘massa crítica’ de novas imagens e mitos, massa crítica necessária para que sejam levados para realidade por um grande número de pessoas” (Eisler, 2007, p. 265). Quando Carminha cria o xamanismo matricial, ela cria essa realidade. Ao invés de dar continuidade ao xamanismo dos caçadores de seu mestre, ela tece uma realidade gilânica e, através de sua escola, entrevistas e livros, lança um novo programa de verdade, em que imagina promulgar estilos de vida humanos respeitosos.

Nessa sociedade pacífica e altamente criativa, apoiada na nova ética, o “[...] trabalho mais valorizado, a prioridade número um, será o desenvolvimento físico, mental e espiritual das Crianças” (Levy, [2018d]). Essa ideia também é de Eisler. Contudo, em uma entrevista⁷ de 2016, com 82 anos de idade, diz que, entre os muitos itens do código de ética, o principal é que o foco da educação seja voltado para as crianças, e acrescenta que os mais velhos tenham a função quase profissional de educar as crianças. Assim, segundo ela, dois polos com bastante carência se complementariam. A idade de Carminha quando da sua adesão, 47 anos, também nos dá aporte para confirmarmos o que percebemos anteriormente, que, além de ter predominância de adultos, o movimento neoesô ou Nova Era no Brasil continha também considerável público maduro.



Xamanismo Universal

Em nosso questionário, Leo nos conta que foi batizado e crismado na Igreja católica, mas sua família toda era espírita. E depois se tornou umbandista. Em seu site, diz que sua mãe era benzedeira e seu pai médium. Portanto, participava desde criança de cerimônias espirituais. Conta que aos 11 anos tinha muitos sonhos iniciáticos e visões. E que teve sua iniciação espiritual quando criança com seu padrinho de batismo: “Cid Toledo (o Cidão de Xangô) um ‘mestre’ que o Criador pôs em meu caminho”. Segue contando que, com o passar dos anos, teve contato com diversas linhas: “[...] pelo estudo de escolas iniciáticas, artes marciais, oráculos, acupuntura e massagem, terapia corporal, yoga, ervas medicinais, aromaterapia etc, até chegar ao ‘Xamanismo’” (Artese, [2018]). Em nosso questionário, ele revela que foi em 1986, com 29 anos de idade que começou a estudar e praticar o xamanismo.

Em seu site, Artese alega que criou o “Movimento Xamânico Universal” em 1990, ou seja, no mesmo ano que Caminha Levy criou o Paz Geia. Artese explica que xamanismo universal é um caminho

[...] onde são possíveis as alianças espirituais entre os diversos sistemas de crenças. É baseado no conhecimento da Roda Medicinal dos nativos norte-americanos, nos Ritos de Passagem das Estações do Calendário Sagrado e Pajelança, adaptados para a vida contemporânea. O entendimento de que “Tudo é Sagrado” permite-nos à unificação na corrente universal da beleza, da paz, do amor incondicional, da saúde do corpo e da mente. A premissa básica é o reconhecimento que todos fazemos parte da Família Universal e tudo está interligado. O praticante compreende o Espírito Essencial que está dentro dele mesmo, na natureza e em todos os seres. Apresento esse conteúdo na forma de cursos, workshops, cerimônias, formações de multiplicadores, jornadas, ritos. É um trabalho que desenvolvo desde 1992 e o mais conhecido de todos são as Jornadas Xamânicas Voo da Águia (Artese, [2018]).

Artese conta ainda sobre seus caminhos de aprendizado no mundo xamânico, com a sabedoria dos nativos norte-americanos (roda medicinal, cachimbo sagrado, tenda do suor e peiote), e peruanos (ayahuasca e cacto San Pedro). E, através do estudo das chamadas “plantas de poder”, chegou ao Centro Eclético Fluente Luz Universal – Santo Daime. Em nosso questionário, Artese diz que, em 1991, paralelamente ao xamanismo, converteu-se ao Santo Daime e pratica



os dois até hoje.

Léo Artese é fundador e diretor do Espaço – Centro de Estudos de Xamanismo Vôo da Águia. E fundador e presidente do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Céu da Lua Cheia. Lançou, em 1996, o livro: *O Vôo da Águia: uma iniciação aos mistérios e magia do Xamanismo* e em 2001 “O Espírito Animal”.

A metodologia desenvolvida por Artese desde 1992, que visa estudar o xamanismo universal e praticar no dia a dia, tem sido difundida pelos “Multiplicadores da Roda de Estudos de Xamanismo Voo da Águia”, no Brasil e em vários países. E no seu site ele deixa claro que não representa nenhuma tradição: “As jornadas e vivências Voo da Águia, assim como na forma de como interpreto o xamanismo, são resultado de muitos anos de pesquisa, iniciações e aplicação de conhecimentos espirituais na condução de ritos e cerimônias” (Artese, [2018]).

De 13 a 20 de março de 2005, de acordo com a página do Facebook, de Artese, “Xamanismo” (Xamanismo, [2018]), ocorreu o maior encontro desse já realizado no país: o “Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo”. Reuniu 64 palestrantes, entre condutores de práticas, índios, antropólogos, terapeutas, fitoterapeutas, erveiros, artistas e estudiosos. Artese considera que depois do encontro o xamanismo nunca mais foi o mesmo. Ele conta que o “[...] encontro contribuiu para a revitalização das práticas xamânicas, por séculos desprezadas, ao mesmo tempo que fomentou o interesse crescente pelo xamanismo em nossa sociedade” (Artese, 2017).

Apesar do sucesso descrito, um evento similar só aconteceu em 2017, 12 anos depois, e se chamou “Primeira Virada Musical Xamânica”. O propósito do evento é

[...] criar um ambiente propício para reunir praticantes e estudiosos de xamanismo afim de restabelecer uma conexão direta com a natureza, através de uma viagem musical que permita explorar - através dos ritmos da canção e dos instrumentos de poder um vasto panorama de sons, de várias tradições xamânicas, a fim de obter, com o coração, a intenção de cura no ritmo da respiração sagrada (Artese, 2017).

Em janeiro de 2018, ocorreu o 2º Encontro Brasileiro de Xamanismo e a 2ª Virada Musical Xamânica. No entanto, no intervalo de tempo aludido Artese realizou outros projetos, como o Movimento: Xamanismo Sem Fronteiras, iniciado em 2010, que atendeu convites da Europa e América. Sua finalidade é



a união de “[...] entidades e pessoas que adotam como base comum a filosofia, a teoria das práticas xamânicas universais, sem excluir as contribuições decorrentes de novos estudos e pesquisas e a sua aplicação nos diversos campos do conhecimento humano” (Bezerra, 2019). Em 2016, criou uma Aliança Internacional de Xamanismo Universal, chamada IAUSH (*International Alliance Of The Universal Shamanism*), “[...] uma organização sem fins lucrativos, de direito privado, de caráter espiritual, científica e cultural dedicada à preservação, desenvolvimento, estudos, disseminação de práticas xamânicas” (Bezerra, 2019).

Torna-se claro, portanto, que o xamanismo universal e o matricial são ecléticos e Nova Era, diferentemente dos próximos que veremos adiante.

Xamanismo tradicional moderno

Tradição Iniciática Nativa Andina

Em resposta a nosso questionário, Wagner Frota, também conhecido como Jaguar Dourado, conta que nasceu e se criou em Brasília, formou-se em Recife em Sociologia e morou em Alagoas 10 anos, entre 1998 e 2008. Seu primeiro contato com o xamanismo foi em 1989, com 27 anos, no Caminho de Santiago. Em 1993, foi contratado pela Unipaz para desenvolver um curso de xamanismo e lá conheceu Claudio Capparelli (marido de Mirella Faur), que veio a ser seu mestre e pai espiritual. Em 1994, fundou junto com ele o Clã Lobos do Cerrado. Em 2000, quando esteve nos Andes pela primeira vez, conheceu Mama Julia, que se tornou sua mentora, com ensinamentos contínuos até hoje. Em 2011, ela apresentou Frota ao seu mentor, o boliviano Tayta Matzú, que passou a ser tutor de Frota até este ser iniciado como um líder espiritual da Tradição Iniciática Nativa Andina.

Em uma entrevista para o Canal Consciência Próspera, falando sobre sua iniciação, Frota diz que não escolheu seus mestres, mas foi escolhido por eles (Xamanismo [...], 2018). Por exemplo, com Mama Julia ele a conheceu e conversou naturalmente com ela, que o convidou para voltar lá no outro ano, oferecendo casa e comida. Quando percebeu já era aprendiz dela. E, posteriormente, quando ela o apresentou Tayta Matzú, esse reconheceu Frota como um líder espiritual andino. Em três cruzeiros, onde nasce dois sóis, o primeiro sol nasceu e bateu no terceiro olho de Frota, e o segundo em seu peito. Para a tradição, isso é considerado uma iniciação. Em 2017, Tayta faleceu e Frota passou a ser



mentor de alguns de seus alunos. Alguns veem ao Brasil encontrá-lo e outros o encontram no Peru, pois ele viaja para lá duas vezes ao ano.

Frota escreveu três livros: *Caminhando com os Ventos: uma jornada xamânica* (2008), *Xamanismo visceral: o despertar do guerreiro* (2014) e *Xamanismo nos Andes: cosmologia, mitos & ritos* (2017). Ele também possui o site www.xamanismo.com

Igreja Nativa Sul Americana Caminho do Guerreiro

Marcos Ninguém conta que nasceu em uma família católica, mas ele considera que era catolicismo pagão. Ele diz que esse catolicismo é aquele que acredita em bruxaria, em magia, em poções, em lendas, e principalmente em curandeirismo. Sua avó era benzedeira, e ele se lembra de ter sido muito tratado em benzedeiros, ou poderia chamá-los de curandeiros. Além disso, ele considera que é totalmente oposto do catolicismo tradicional, diz que o curandeirismo é a vertente Pagã do catolicismo.

Na adolescência, com 15 anos de idade, conta que rompeu com a igreja e virou ateu, ficando assim por uns cinco anos. Com 17 para 18 anos, entrou na faculdade de Filosofia e sentiu a necessidade de buscar alguma conexão. Começou a atuar na política, no campo da esquerda, e estudou bastante Nietzsche, tanto que seu trabalho de conclusão de curso foi sobre ele.

Mas, por volta da metade ou mais pra o fim da faculdade, começou a pesquisar sobre religiões, gnose. E, em conversas com um amigo, em que expressava suas ideias, aquele sempre dizia que o que Ninguém pensava já existia, e era xamanismo. Então um dia, Ninguém resolveu pedir algo para ler sobre xamanismo a ele, e seu amigo diz que tinha Carlos Castaneda. Ninguém se interessou e seu amigo emprestou o livro *O Poder do Silêncio*.

Ele conta que se apaixonou pelo livro, e que

[...] ele tem alguma coisa nele, algumas chaves de linguagem que o Castaneda deixou, que todo mundo que leu esse livro, ativa o corpo sonhador da pessoa, começa a sonhar muito, acontece muito desdobramento, muito sonho lúcido. Isso é descontroladamente, obviamente, involuntariamente acontecem sonhos lúcidos. E isso aconteceu comigo, aconteceu com várias pessoas pra quem eu emprestei esse livro. Ele tem essas chaves aí (Ninguém, 2018).



E se identificou muito com as ideias do livro. Percebeu que sua cosmovisão era muito parecida com a do nagualismo, em que o mundo é uma interpretação. Ele diz que muitos filósofos pensavam assim, que o que chamamos de realidade é uma interpretação racional. Então, ele explica que foi mudando, que se interessou pelas plantas de poder, sendo que imaginava que era algo muito distante dele, que não poderia fazer parte de sua vida, de seu cotidiano, que era uma coisa utópica, romântica.

Então, por volta de 2003 ou 2004, foi para o Fórum Social Mundial e conheceu a profecia dos guerreiros do arco-íris da paz e conta que

[...] essa profecia tava colada numa árvore. Eu já tava estudando xamanismo, aí eu tava sentado, eu vi aquilo de longe, eu tava expondo artesanato, e eu vi aquela profecia colada longe naquela árvore sozinha assim. Aí eu falei: ‘Caraca, eu vou lá vê o que tem escrito naquele papel’. Aí quando eu fui lá, era a profecia dos guerreiros do arco-íris da paz. Fala justamente desse momento que a gente tá passando, né? Da ganância do homem branco, o planeta aí sucumbindo, uma grande tragédia ambiental, social. Cultura indígena ia quase desaparecer, mas os espíritos dos antepassados, dos grandes antepassados, iam encarnar em homens e mulheres de todas as raças, de todas as etnias. E brancos, negros, amarelos, todos iam ser da cultura deles, mas com espíritos dos grandes xamãs, dos antepassados. Eles iam se lembrar quem eles eram e qual era o verdadeiro papel, e aí começar a despertar outros guerreiros, pra juntos resgatar os cantos, as danças, com os antepassados, com os avós, e trazer a medicina de novo, pra curar as pessoas. E empregar a paz entre as pessoas, entre as nações. Isso se chama guerreiros do arco-íris da paz, iam deixar o cabelo crescer. Todo movimento hippie foi influenciado por essa profecia, né? O primeiro navio do Greenpeace se chama Rainbow Warrior. Então, essa é uma das profecias mais importantes da humanidade, que mais influenciou a humanidade e as pessoas nem sabem. Influenciou muito. Então, eu conheci a profecia e falei: “Caraca!”. E aí eu me reconheci nela. E aí me reconheci nela, me reconheci no sentido de que eu disse: ‘Nossa, eu sou um guerreiro do arco-íris, eu sou um espírito dos antepassados que tá despertando, que precisa despertar mais, e precisa ajudar outros irmãos a despertarem o seu propósito pra junto a gente cumprir essa missão’ (Ninguém, 2018).

Ele também conheceu pessoas do Calendário da Paz, que é do Sincronário 13 luas, e explica que tal movimento estava chegando no Brasil.



[...] tinha uma galera de São Paulo bem articulada, a gente recebia o calendário gratuitamente, calendário de bolso pra distribuir. Então, eu comecei junto com essa onda, né? A onda do xamanismo começou com a onda do estudo dos maias, né? Do calendário 13 luas e do Castaneda. E aí tinha essa galera, a galera se encontrava, a gente criou um círculo de xamanismo, um grupo, meus amigos mais próximos também começaram a estudar meio que a força, como eu digo, apulso, porque faziam porque eu tava estudando, a galera na minha casa, a galera acabava estudando comigo, né? Conhecendo mais, mas e aí o pessoal do calendário maia. Aí eu me juntei com a galera que tava trazendo esse movimento para o Brasil. Aí conheci muita gente, e fui conhecendo xamãs, fui aprendendo sobre rapé, fui aprendendo muita coisa. Viajei pela América Latina pra participar de outros encontros (Ninguém *apud* Bezerra, 2019, p. 305).

Quando ele estava se formando na faculdade de 2005 pra 2006, disse que começou se questionar sobre se iria querer seguir a vida acadêmica, ou tornar-se xamã. Então, conta que projetou as duas, viu no que iria dar a primeira, e na segunda não viu nenhum caminho, então disse: “Ah, eu quero caminhar numa estrada que ainda eu não conheço. [...] Aqui que tem graça, aqui que a gente vai vibrar, né?” (Ninguém *apud* Bezerra, 2019, p. 305).

Para Ninguém, a escolha por ser xamã representava que ele tinha de negar a sociedade. Dessa forma, ele fez uma ruptura muito forte. Sob influência de Osho, que falava sobre a ausência do ego, e do nagualismo, que falava sobre o abandono que a gente tem de nós mesmos, ele jogou seus documentos, cartões de banco fora e foi viajar pela América Latina para aprender xamanismo. Ele diz que ninguém sabia seu nome, de onde vinha, que seu sotaque não é fácil de identificar. Então, muitas pessoas ficaram anos o conhecendo apenas como ninguém.

Entretanto, ele disse que saiu com um plano. Pesquisando mais sobre a profecia dos guerreiros do arco-íris da paz, ele ficou sabendo da caravana do arco-íris pela paz, do xamã mexicano, guardião da profecia, Alberto Ruz Buenfil. Esse é filho do arqueólogo que descobriu o túmulo subterrâneo de Pakal, o Grande, nas ruínas maias de Palenque, em 1952. Seu trabalho é dedicado à mudança social, sustentabilidade ambiental e artes cênicas. A caravana durou 13 anos, promovendo em dezessete países da América Latina o design sustentável e a permacultura, bem como apresentações teatrais. Recebeu em nome da Caravana o prêmio “Escuela Viva” do presidente brasileiro Lula da Silva e o ministro da Cultura Gilberto Gil, como um dos 60 projetos mais avançados na educação no



país. Assim, enquanto a caravana estava no Brasil, Ninguém se juntou a eles e aprendeu muito, e isso foi em 2007. Sendo que, no intervalo entre entrar para a caravana e de estar na caravana, ele conta que participou de vários encontros internacionais e nacionais, e conviveu com muitos xamãs.

Ele ganhou aprendizado empiricamente; diz que seu estilo era ficar perto dos que sabem, para assim aprender. Entrava nos países ilegalmente e vivia de artesanato. Ele diz: “Eu era uma pessoa, um andarilho assim, das galáxias. Um mochileiro das galáxias. Eu não tinha casa, não tinha nada. Nem tinha nome. Foi muito bonito, foi uma fase bem romântica, digamos assim” (Ninguem *apud* Bezerra, 2019, p. 306). Ele viajou muito entre 2007 e 2008, e só em 2009 que ele revela sua identidade. Em sua linguagem, ele começou a hackear o sistema, inserindo-se nele para transformá-lo, ao invés de bater de frente. Isso se torna mais evidente na sua história com a permacultura, que perpassa toda sua história no xamanismo. Ele também a conheceu durante a faculdade e também se tornou referência no Brasil sobre o tema. Em entrevista concedida a Djalma Nery do site “Outras Palavras”⁸, Ninguém diz:

Fui o permacultor que mais deu cursos no Brasil, em média quatro por mês, cada um em uma capital diferente. Acabei trabalhando a permacultura na maior parte dos estados brasileiros através de cursos, editais, consultorias, obras de bioconstrução, fundando ecovilas e projetos governamentais, sempre com o intuito de difundir a permacultura e capacitar comunidades e indivíduos. Atualmente, estou criando uma ecovila e fundei uma universidade alternativa de permacultura (UniPermacultura) que ministra o primeiro Diplomado em Permacultura em língua portuguesa e com um ano de duração (Ninguem *apud* Bezerra, 2019, p. 306).

E sua inserção e desenvolvimento na permacultura é fruto de sua busca em ser um xamã. Em nossa entrevista, ele conta que:

[...] veio essa necessidade de conhecer as plantas, veio essa necessidade de conhecer os ciclos naturais, de aprender a plantar mais e saber colher e ser uma pessoa da terra, ser verdadeiro, ser real. Não queria ser um xamã de botique, queria ser um xamã real, verdadeiro. E aí pra isso eu tive que estudar muitas coisas, né? E aí a permacultura veio com essa resposta e com uma proposta de uma nova humanidade, de uma nova sociedade (Ninguem *apud* Bezerra, 2019, p. 307).



Mesmo seu deixar de ser Ninguém foi influenciado pelo nagualismo de Castaneda. Ele diz que o autor explica que o papel do nagual moderno é “mover o pó de aglutinação do planeta” e não mais só das pessoas individualmente. É dessa forma que ele percebeu que tinha de “mudar toda uma construção de interpretação da realidade que é social”. E considera que seu trabalho na permacultura, agroecologia e economia solidária desenvolve esse papel.

Então, foi nesse período que ele começou a servir a ayahuasca com mais regularidade e o início foi no Nordeste, onde formou grupos, sobretudo no Recife. Em 2012, ele conheceu Aurélio Diaz Tekapankalli, o chefe e líder espiritual do Fogo Sagrado do Itzachilatlan, e começou a participar da Igreja Nativa. Ele foi para o México e fez o ritual da busca da visão, que são quatro dias e quatro noites sem comer, em uma montanha, sozinho. Foi aí que seu grupo, Caminho do Guerreiro, tornou-se Igreja Nativa Sul Americana Caminho do Guerreiro.

O xamanismo praticado por Ninguém, como o título indica, é vinculado à igreja nativa americana. Ele conta que enxerga tal movimento como parte da profecia dos guerreiros do arco-íris da paz, na qual ele está incluído, e que faz parte da igreja nativa de Aurélio Diaz Tekapankalli, o Fogo Sagrado de Itzachilatlan⁹, apesar de não frequentar muito por ser no México.

Ninguém segue, na sua tradição, desenhos cerimoniais de vários povos indígenas, sendo a maioria do Peru. Desenhos cerimoniais são uma referência às suas cerimônias que “[...] tem o desígnio de marcar que elas contêm um *know-how*, uma forma, uma organização, uma estrutura, uma sequência, cujo formato (‘desenho’) tradicional específico é observado com precisão, compondo um sistema de conhecimento e de aprendizado” (Ressel, 2013, p. 17). Ele conta que usa mais a cerimônia andina do tabaco, mas, ao mesmo tempo, tem o estudo do fogo que é do México. Explica que o formato da igreja nativa permite usar várias medicinas durante a mesma noite, sendo que sempre com o formato tradicional. Em uma noite, podem ser apresentadas três, quatro tradições. E é dessa forma que ele procede, sempre com desenhos cerimoniais tradicionais, sendo esse o diferencial em relação às cerimônias chamadas de neoxamanismo. Esse, explica Ninguém,

É mais fluido, mantém o mesmo desenho. A gente já não, a gente para, tipo, a gente toma peyote e a ayahuasca na mesma noite. Então, são duas plantas com poderes diferentes, com desenho e povos diferentes, com desenho diferente. Então, quando a gente vai tomar um peyote, a gente



canta os cantos de peyote. Faz como se tivéssemos só fazendo peyote. Aí quando a gente vai fazer a ayahuasca, a gente avisa que muda. ‘Oh, galera, a gente agora vai servir a ayahuasca e tal’, aí muda os cantos, muda a ritualística da forma de servir. Aí, o legal é justamente isso, cara, o ideal é não inventar coisas, assim, tipo, no meu ponto de vista: ‘ah! vou fazer a ayahuasca, mas, assim, eu vou fazer a ayahuasca, e eu vou botar uma música russa, e aqui vou botar umas luzes e tal, na hora, e depois vou fazer isso, e vamos fazer yoga, e depois a gente vai meditar durante o trabalho’. As pessoas inventam procedimentos. Então, a igreja nativa é resgate de vários procedimentos. Não importa qual ele seja, desde que ele seja tradicional (Ninguém, 2018).

No entanto, salientamos que, como observado no segundo capítulo, essas próprias tradições já tiveram muitas alterações. Todavia, apesar de manter tais tradições, Ninguém diz que tem havido aberturas na igreja nativa, citando a quebra de algumas tradições na questão de gênero, por exemplo, a mulher antigamente não podia servir a ayahuasca. Hoje, pode; ela serve qualquer medicina e a dança do sol era masculina.

E o próprio Ninguém se abriu para uma experiência denominada de xantra, através de um convite de um instrutor de tantra, residente na praia da Pipa, no Rio Grande do Norte. Staine Medeiros criou um evento chamado “Experiência Xantra”, que ocorreu dia 7 de julho, e nós estivemos presentes. Tal experiência pretendeu juntar xamanismo com tantra. Todavia, não houve fusão dos dois; o que ocorreu foi a realização de uma respiração tântrica por uma hora, antes da cerimônia de ayahuasca. A programação estava prevista para começar às 14h20 com Encontro de Sagrado Feminino e Sagrado Masculino, seguida de aula de Yoga Sri Prem Baba às 16h20, depois às 18h20 a Respiração Tântrica – Método Centro Metamoforse. E, antes da cerimônia, às 20h20, houve a Palestra/Anamnese com o Xamã Marcos Ninguém Homem Medicina.

A cerimônia começou mais tarde do que o programado, às 22h. Participaram 22 pessoas, sendo 11 homens e 11 mulheres. A maioria (13) já havia experimentado a ayahuasca anteriormente. E quase metade das pessoas (10) estava na faixa de 31-40 anos. A razão mais comentada como propósito em conhecer e participar de uma cerimônia xamânica com uso ritualístico de ayahuasca foi autoconhecimento, respondido por (10) pessoas. A cerimônia ocorreu em uma pousada, em frente ao mar, em cima de uma falésia, durando até de manhã sem nenhum problema.



Em síntese, na opinião de Ninguém, as cerimônias xamânicas que seguem o desenho tradicional são um tesouro intacto, bonito, deixado para as futuras gerações:

São interpretações da realidade que nossos avós tiveram e transcreveram isso; afinaram até chegar num estudo tão fino que, quando a gente faz, a gente dá certo, então eu sei. O legal de participar de uma cerimônia tradicional é que sabe que vai dar certo, porque existe um passo a passo que os antigos deixaram. Um mapa. Quando você faz o xamanismo Nova Era, o mapa é o momento, assim, tipo, pra onde for, né? Por isso que acho um pouco até perigoso esse xamanismo Nova Era (Ninguem *apud* Bezerra, 2019, p. 309).

Considerações Finais

A complexidade do xamanismo se encontra desde o significado do termo e conceito, até as inúmeras transformações que esse diverso movimento, criado em torno do termo, enfrentou. Todos os envolvidos realizaram trocas, com diferentes aspirações e metas. As mudanças históricas do século XX e a formação de novas formas de se relacionar em comunidade, assim como a consciência ou a falta dela, das mudanças de mentalidades, percepção de mundo, e tradições, possibilitaram a criação de novas identidades.

Essas novas identidades e ideias chegam ao Brasil e encontram território para seu assentamento. Assim como fora, aqui, as duas variantes do xamanismo vão se estabelecer, sendo que novas identidades serão criadas nessa terra que possui seus próprios povos indígenas e tradições. Novas trocas serão realizadas expandindo mais ainda a diversidade e geografia do movimento. O xamanismo Nova Era ganha novos desenhos que serão compartilhados com o mundo e o xamanismo tradicional moderno expande suas fronteiras territoriais, étnicas e garante sua vitalidade na contemporaneidade.

Vivemos em mundo de constantes mudanças, onde a dominação da natureza foi lema, colocando em perigo a sobrevivência da espécie humana. Nesse sentido, a sabedoria xamânica e seus rituais, trazem para a modernidade uma perspectiva de integração, ao invés de exploração. Artese (2018) conta que “os rituais xamânicos podem trazer a consciência de que somos apenas um microcosmo, somos parte de algo maior, filho da Terra, parte de uma terra viva.



O xamanismo resgata a relação sagrada do homem com o planeta”. A seguir, a fala de Ninguém complementa essa ideia e revela que apesar das diferenças, há certa unidade sobre o que é considerado xamanismo.

Tudo é sagrado. A todo o momento o sagrado tá se manifestando. Nas folhas, no vento, na respiração nossa, a todo o momento. E esse é um dos conceitos antropológicos em que uma crença possa ser considerada xamanismo ou não. Que é a divinização do mundo. Tudo é sagrado. Tudo é divino (Ninguém apud Bezerra, 2019, p. 383).

Referências

ARTESE, Leo. Carminha Levy. *Xamanismo*. [S. l.], 3 maio 2018. Disponível em: <http://xamanismo.com.br/carminha-levy/>. Acesso em: 15 set. 2018.

ARTESE, Léo. *Léo Artese: apresentação*. *Xamanismo*. [S. l., 2018]. Disponível em: <https://www.xamanismo.com.br/xamanismo/leo-artese-apresentacao/>. Acesso em: 15 set. 2018.

ARTESE, Levy. *Primeira Virada Musical Xamânica*. [S. l.], 11 jan. 2017. Facebook: @Xamanismo. Disponível em: <https://m.facebook.com/xamanismo.com.br/photos/a.275877449186645/1198136656960715/?type=3>. Acesso em: 16 set. 2018.

BEZERRA, Karina Oliveira. *Paganismo contemporâneo no Brasil: a magia da realidade*. 2019. Tese (Doutorado Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1124>. Acesso em: 19 set. 2023.

EISLER, Riane. *O cálice e a espada*. Palas Athena: São Paulo, 2007.

ESPECIAL Paz Geia com Carminha Levy [2013]. Haroldo Lourenção. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (38 min. 42s.). Publicado pelo canal Consciência Próspera. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=krvvOzoDFmY>. Acesso em: 15 set. 2018.

FERREIRA, Cláudio Alvarez. *O vinho das almas: xamanismo e cristianismo no Santo Daime*. 2008. 145 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da Floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: UFSC, 1999.



HARVEY, Graham. *Contemporary paganism: religions of the earth from druids and witches to heathens and ecofeminists*. New York: New York University Press, 2011.

LEVY, Carminha. São Paulo: Paz Géia, 2018. Disponível em: <http://www.pazgeia.org.br/arquivos/profissionais/carminha.htm>. Acesso em: 10 set. 2018.

LEVY, Carminha. A Madona Negra e suas mil faces. São Paulo: Paz Géia, [2018a]. Disponível em: <https://pazgeia.org.br/arquivos/textos/madona.htm>. Acesso em: 13 set. 2018.

LEVY, Carminha. *Como nasceu a Paz Géia*. São Paulo: Paz Géia, [2018b]. Disponível em: http://www.pazgeia.org.br/arquivos/textos/como_nasceu_a_pazgeia.htm. Acesso em: 12 set. 2018.

LEVY, Carminha. *O que é Xamanismo Matricial*. São Paulo: Paz Géia, [2018c]. Disponível em: https://pazgeia.org.br/arquivos/textos/xamanismo_matricial.htm. Acesso em: 12 set. 2018.

LEVY, Carminha. *Xamanismo matricial - Código de Ética*. [S. l.: s. n., 2018d]. Disponível em: <http://ead-carminha.conscienciaprospera.com.br/pdf-carminha>. Acesso em: 15 set. 2018.

MADONA Negra: Carminha Levy [Paz Géia #10]. Samuel Souza de Paula. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (5 min. 12s.). Publicado pelo canal Consciência Próspera. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Hd15H83r5K8>. Acesso em: 13 set. 2018.

MANDARINO, Giulliana. *Religiões ayahuasqueiras: tradições e contradições*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Fluminense Federal, Niterói, 2010.

O QUE é Xamanismo matricial?: Carminha Levy [Paz Géia#01]. Samuel Souza de Paula. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (4 min. 15s.). Publicado pelo canal Consciência Próspera. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PKkLZh1zzS4>. Acesso em: 12 set. 2018.

RESSEL, Henrique. *Cerimônias nativas: tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzachilatlan*. 2013. Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

SEXTO Sentido: Xamanismo c/ Carminha Levy (1989). [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo



(13 min08s.). Publicado pelo canal nelsonpinta. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xk5m4LEHQsc>. Acesso em: 10 set. 2018.

STUCKRAD, Kocku von. Reenchanted nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought. *Journal of the American Academy of Religion*, [Oxford], v. 70, n. 4, p. 771-799, dec. 2002.

XAMANISMO visceral: Wagner Frota. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (42 min. 39s.). Publicado pelo canal Consciência Próspera. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LuqFhyslu0M>. Acesso em: 16 set. 2018.

XAMANISMO. [Publicações]. São Paulo, [2018]. Facebook: Xamanismo. Disponível em: <https://www.facebook.com/xamanismo.com.br/>. Acesso em: 18 set. 2018.

Notas

¹Doutora em Ciências da Religião e graduada em História. Professora de Filosofia e ética em The Priory School, Inglaterra.

²“Os vegetalistas são curandeiros (curadores) de populações rurais do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas, ao mesmo tempo em que absorvem algumas influências do esoterismo europeu e do meio urbano” (Labate *apud* Mandarino, 2010, p. 15).

³Número 76, janeiro de 1979.

⁴Ver (Carminha [...], [2018]).

⁵Ver (Sexto [...], 2017).

⁶Entrevista para Consciência Próspera, 15 set. 2013 (Especial [...], 2013).

⁷Ver (O que [...], 2016).

⁸Disponível em: <https://outraspalavras.net/djalmanery/tag/marcos-ninguem/>.

⁹No entanto, o Fogo Sagrado de Itzachilatlan existe no Brasil, desde 2003 e já foi estudado na academia. O grupo começou a organizar suas atividades por volta do final da década de 1990, dirigido por Haroldo Evangelista Vargas, médico psiquiatra, natural de Canoinhas/SC, que conheceu Tekpankalli em viagens pela América do Sul para participar das cerimônias do Fogo Sagrado, consolidando-se o movimento no país no início dos anos 2000 como FSI do Brasil. Haroldo recebeu o nome de Ehekateotl Kará Riapu Uvdju na tradição e foi reconhecido por Aurelio Diaz Tekapankalli como Chefe e Líder Espiritual do Fogo Sagrado do Itzachilatlan do Brasil, sendo o fundador e líder da primeira Igreja Nativa Americana no país. [...] As cerimônias acontecem em diferentes lugares e cidades, sendo mais comuns no sul do país, em especial Florianópolis, Joinville, Curitiba, Porto Alegre e São Paulo, além da fazenda de Segualquia em Urubici. Mas também são realizadas em outras cidades e estados, tais como Minas Gerais, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte e Brasília, onde quer que se encontrem “carregadores da tradição” – condutores das cerimônias. Em Curitiba, por exemplo, há pelo menos sete



espaços nos quais os ritos do Fogo Sagrado costumam ser realizados, com número maior de “carregadores da tradição” do que de espaços, sendo que dezenas de cerimônias são realizadas em espaços de pessoas que se oferecem para recebê-las por uma única vez ou ocasionalmente. Assim, conforme já relatado por Rose (2010), tudo indica que o Fogo Sagrado vem se expandindo e se consolidando pelo Brasil, principalmente no sul do país (Ressel, 2013, p. 78-79, 85).

La sensorialidad de los
vergeles medievales

Sensoriality of medieval
orchards

A sensorialidade dos
pomares medievais

Lidia Raquel Miranda¹
Gerardo Fabián Rodríguez²



Resumen: Pese a que el hombre medieval conocía y vivía en contacto con la naturaleza, las alusiones en los textos literarios no se explayan grandemente sobre ella. Ello se debe a que su apreciación del mundo vegetal era fundamentalmente retórica, heredada de la Antigüedad e impregnada por la perspectiva cristiana. El espacio expresivo de la literatura, destinado en gran medida a persuadir, describe la naturaleza a través de metáforas sensoriales y corporales que siempre la vinculan al ser humano. En ese marco, el artículo analiza la sensorialidad de los vergeles en dos obras, pertenecientes al género milagroso pero de distintas centurias, que recuperan el paisaje retórico del vergel pero lo connotan como un paisaje sensorial: los *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, del siglo XIII, y *Los Milagros de Guadalupe*, del siglo XV. **Palabras clave:** sensorialidad; vergel; edad media; paisaje; retórica.

Abstract: Although medieval people knew and lived in contact with nature, the allusions in the literary texts do not go into great detail about it. This is due to the fact that the appreciation of the vegetal world was fundamentally rhetorical, inherited from Antiquity and impregnated by the Christian perspective. The expressive space of literature, largely intended to persuade, describes nature through sensory and bodily metaphors that always link it to the human being. Within this framework, the article analyses the sensoriality of orchards in two works, belonging to the miraculous genre but from different times, which recover the rhetorical landscape of the orchard but connote it as a sensory landscape: *Milagros de Nuestra Señora*, written in the 13th century by Gonzalo de Berceo, and *Los Milagros de Guadalupe*, composed in the 15th century. **Keywords:** sensoriality; orchard; middle ages; landscape; rhetoric.

Resumo: Apesar de o homem medieval conhecer e viver em

contato com a natureza, as alusões nos textos literários não entram em muitos detalhes sobre ela. Isso se deve ao fato de que sua apreciação do mundo vegetal era fundamentalmente retórica, herdada da Antiguidade e impregnada pela perspectiva cristã. O espaço expressivo da literatura, em grande parte destinado à persuasão, descreve a natureza por meio de metáforas sensoriais e corporais que sempre a vinculam ao ser humano. Neste âmbito, o artigo analisa a sensorialidade dos pomares em duas obras, pertencentes ao gênero milagroso mas de diferentes centúrias, que recuperam a paisagem retórica do pomar mas conotam-no como paisagem sensorial: *Milagros de Nuestra Señora* escrito por Gonzalo de Berceo no século XIII, e *Los Milagros de Guadalupe*, do século XV. **Palavras-chave:** sensorialidade; pomar; idade média; paisagem; retórica.



Punto de partida

Cuando en el siglo XXI pensamos en nuestras relaciones con la naturaleza, sea cual fuera el paisaje que elijamos, las evidencias de una catástrofe ecológica nos impulsan a evaluar las percepciones que tenemos de ella y las modalidades de contacto que establecemos con el resto de los seres vivos. Pero cuando los medievalistas de este nuevo milenio volvemos la mirada a la naturaleza no podemos sustraernos al interrogante acerca de cómo eran esos vínculos en la Edad Media, en qué han cambiado y qué nos han legado, en términos históricos y estéticos.

Como muchos autores y obras de esa época sostienen, la naturaleza se concebía como la capacidad de dar vida pero, fundamentalmente, como lo que ha sido creado y existe por voluntad divina. Isidoro, por ejemplo, en sus *Etimologías*, explica que:

1. La naturaleza debe su nombre a ser ella la que hace nacer las cosas. Es, por lo tanto, lo que tiene capacidad para engendrar y dar vida. Hay quienes han afirmado que la naturaleza es Dios, por quien todo ha sido creado y existe. 2. *Genus* (linaje) es palabra derivada de *gignere* (engendrar), nombre que tiene su origen en la tierra, que todo lo engendra, ya que, en griego, “tierra” se dice *gé*. 3. *Vida* debe su denominación al “vigor”, o tal vez al hecho de tener fuerza (*vis*) para nacer y crecer. De ahí decimos que los árboles tienen vida porque producen frutos y crecen. 4. Llamamos así al hombre (*homo*), porque está hecho de *humus* (barro), tal y como se dice en el Génesis (2,7): “Y creó Dios al hombre del barro de la tierra” [...]. (*Etim.* XI, 1)⁵ (Oroz Reta; Casquero, 2004, p. 845).

Los medievales tenían sin duda esa apreciación de la naturaleza, heredada en parte de la Antigüedad e impregnada por la perspectiva cristiana, lo que nos habilita a preguntar qué sentido y qué imagen tenía la naturaleza para ellos, cómo la interpretaban fuera de asignarle el valor estrictamente utilitario que sugerían las Sagradas Escrituras.

Algunas respuestas podemos encontrar en la literatura, porque el mundo natural se presenta de diferentes maneras según el género, la disposición textual y la expresividad de los poetas. Pero en general, y pese a que el hombre de la Edad Media conocía y vivía en contacto con la naturaleza, las alusiones en los textos no se explayan grandemente sobre ella. ¿Por qué?



Consideramos que eso se debe a que la naturaleza es de manera primordial un elemento retórico. No es esta una afirmación original, pues Curtius (1995) y Zumthor (1994), entre otros estudiosos, se han dedicado a explicarlo acabadamente: la idea de la naturaleza en la Edad Media está altamente codificada desde el punto de vista discursivo y alegórico, es decir que responde a modelos textuales previos. Al menos en lo relativo a las élites intelectuales, el sistema cultural de la civilización latina del Bajo Imperio sobrevivió hasta los siglos XIII y XIV, nutriéndose de los mismos temas, las mismas comparaciones y los mismos lugares comunes sobre el ambiente y los seres naturales. Pero también es retórica porque la imagen de la naturaleza está destinada a persuadir, que es la finalidad principal de la elocuencia. De ello se deduce que el centro de la representación de la naturaleza es siempre, en definitiva, la persona humana: ella es el modelo y es el destinatario de toda alusión al mundo natural. De ahí que el espacio expresivo de la literatura, a través de metáforas sensoriales y corporales, sirva para describir una naturaleza que se comprende siempre vinculada, sino subsumida, al ser humano: en pocas palabras, no contiene la naturaleza al hombre sino que la naturaleza está contenida en él.

En función de esta idea inicial, analizaremos en este artículo cómo se construye en algunos textos medievales el paisaje natural, especialmente el del mundo vegetal en los vergeles, a través de modelos sensoriales y corporales, reconocibles en el discurso en marcas habilitadas por recursos como metáforas, alegorías y analogías para sostener una concepción ideológica de la persona humana.

Las marcas sensoriales constituyen indicios textuales –por lo tanto, generalmente son implícitos– de las percepciones que poseen especial significación para la configuración de una cultura. Dichos índices habilitan el reconocimiento del conjunto de experiencias sensoriales y su valoración, es decir del modelo sensorial, que identifica a un grupo social y le permite interpretar el mundo según una cosmovisión particular (Rodríguez, 2012).

En cuanto a las figuras retóricas mencionadas, no deben entenderse como meros elementos expresivos aislados, sino como manifestaciones discursivas que fundan una enunciación metafórica que dispone un modelo sensorial y corporal, al deslizar en los textos percepciones y conceptos con un gran dinamismo semántico que no requiere necesariamente la interacción inmediata ni el encuentro físico real entre los sujetos (Smith, 2007). Un discurso de estas características conlleva “una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho” (Ricoeur, 2010, p. 35) y, al entrañar un



matiz performativo, se concibe como significado⁴ ya que la dinámica entre la estructuración y el contenido textual da cuenta de un ‘mundo’ que debe ser comprendido.

Trataremos en estas páginas, entonces, de interpretar ese mundo vegetal de los vergeles literarios medievales y de reconocer la configuración sensorial que los define.

El vergel medieval y la cuestión terminológica

A lo largo de este trabajo emplearemos los vocablos en español ‘vergel’, ‘jardín’, ‘huerto’, ‘huerta’ y, en ocasiones, el latino *hortus* con un valor semántico equivalente, no solo para asegurar la cohesión léxica de la exposición, sino también porque la representación literaria del vergel no suele hacer distinciones en tanto refiere a un paisaje retórico.

Sin embargo, es oportuno recordar que las distintas palabras que remiten a nuestro referente no poseen las mismas connotaciones y, en general, aluden a tipos de jardines diferentes: ‘jardín’ y ‘vergel’ tienen un significado semejante ya que sugieren el placer que ofrece el lugar, mientras que ‘huerto’ y ‘huerta’ destacan el sentido más bien productivo que tenía como espacio de cultivo (Aguilar Perdomo, 2010). *Hortus*, por su parte, indica un recinto, una propiedad cerrada por un muro, que por concurrencia con el germánico **gard* asimiló el significado de jardín, según Ernout y Meillet en el *Dell* (1951, entrada “*hortus*, -i”).

A partir del siglo XI el paisaje medieval se fue transformando debido al aumento regular e importante de la población, el que llegaría a un desarrollo prominente del espacio urbano en el siglo XIII, con la consecuente demanda de alimentación que daría lugar a la creación de numerosos jardines. Ya fuera en un contexto urbano o rural, el vergel se instaló en todas las regiones, y sufrió, con el paso del tiempo, los cambios ocasionados por los movimientos poblacionales.

Según Gesbert (2003), la comparación terminológica en diferentes obras literarias francesas del siglo XI al XIV demuestra la polisemia y gran diversidad de términos empleados para designar el jardín en la Edad Media. La nota común a todos ellos es que se trataba de un lugar estructurado y planificado, cuyas descripciones permanecen cercanas a las que daban los enciclopedistas de la época, como Alberto Magno y Pietro de Crescenzi, entre otros, y recordaban con frecuencia a los alegóricos jardines bíblicos. También revelan los registros



que el vocabulario del jardín tiene por lo menos dos sentidos: el de un espacio placentero, lugar propicio para las escenas de amor en la literatura cortés o en los relatos caballerescos, y el de otro utilitario, como el del jardín medicinal o el del vergel de árboles frutales.

La palabra castellana ‘jardín’ es un galicismo⁵ que, aunque profundamente arraigado en la literatura francesa y frecuente en los clásicos hispánicos, como *El Quijote*, es de uso tardío en lengua castellana y no se registra en la Edad Media, período en que se empleaba con el mismo sentido el término de origen latino ‘huerto’ y el de ‘vergel’. Este último manifiesta también las dos acepciones, placentero y productivo, y suma la de mixto, es decir de placer y utilitario a la vez.

Según Sánchez González de Herrero (2015), la voz ‘vergel’ procede del occitano antiguo *vergier*, del latín vulgar *viridiarium*, que sustituyó al clásico *viridarium* (‘arboleda’, derivado de ‘verde’, del latín *viridis*). Entre las distintas acepciones de la palabra en la Edad Media está la de “huerto con árboles frutales”, atestiguada en Berceo y otras fuentes. En el DCECH, entrada “verde”, se recoge la de “mancha verdeante en medio del robledal”, ajustada a su conocida aparición en el *Cantar de Mio Cid*:

Entrados son los ifantes al rrobreo de Corpes,
los montes son altos, las rramas puian con las núes;
je las bestias fieras que andan aderredor!
Fallaron un vergel con una linpia fuent, 2700
mandan ficar la tienda, ifantes de Carrión, (Cantar tercero)
(Michael, 1981, p. 255)

Montaner Frutos (2007) señala que la descripción del robledo conjuga dos paisajes tipificados, el del bosque salvaje y deshabitado, ámbito de lo terrible y dramático, y el del vergel, claro grato y acogedor, propicio para las escenas de amor. En los siglos XII y XIII el desierto era concebido, gracias a la tradición bíblica, como una soledad áspera y atestada de reptiles y fieras amenazantes. Pero también la noción se completaba con otras topografías, como la de la montaña y, especialmente, la del bosque, que representa una abundancia pero terrorífica, asociada con el caos y la vida salvaje. Más que el bosque real, en esa época en remisión por la consolidación de la cultura urbana, la referencia es un lugar opresivo por el volumen vegetal y la presencia de animales feroces, aunque generoso en caza y frutos (Zumthor, 1994).



‘Vergel’ (*vergier*) es el término del jardín más abundantemente utilizado en la literatura francesa, desde el siglo XI en la *Chanson de Roland*, pasando por la lírica trovadoresca, el *Roman de Renart* y el *Roman de Tebas* del siglo XII, de acuerdo con el rastreo de Gesbert (2003), lo que demuestra un empleo generalizado de la palabra en distintos géneros. Para numerosos autores de la Edad Media, la equivalencia entre jardín y vergel no ofrece ninguna duda.

Las formas latinas equivalentes, *viridarium* o *virgultum* –que en latín clásico significan un conjunto de ramas, plantas jóvenes o enramada⁶ –, o sus traducciones ‘viridario’ y ‘virgulto’, respectivamente, también aparecen en los textos. Sostiene Bartolomé Ánglico en *De Proprietatibus Rerum*, enciclopedia castellana del siglo XIII, en la versión denominada PBN (1494), que:

Virgulto o pimpollar es un lugar donde nacen muchos pimpollos de árboles [...]. Virgulto algunas vezes es dicho vergel que es un lugar verde y deleitoso de muchas plantas y yervas verdes constituido segund ya de suso havemos dello hablado (PBN fol. 249r. *apud* Sánchez González De Herrero, 2015, p. 39).

La forma *virectum* es más rara y parece señalar un área verde o césped. *Viridarium* y *virgultum* pueden traducirse por el usual e impreciso ‘jardín’, ya sea de placer o cultivado con árboles frutales, porque en ausencia de indicaciones no es posible determinar el tipo de jardín de que se trata.

El vergel como lugar plantado de árboles frutales también era conocido con los nombres latinos de *ortum cum arboribus*, *pomerium* o *pomeriola*: los dos últimos denotan a los que estaban constituidos principalmente de manzanos, muy apreciados en la época medieval por sus frutos muy consumidos, aunque también alojaban otros árboles. En cuanto a *arboretum*, vocablo igualmente latino, designaba un lugar poblado de árboles pero no necesariamente frutales.

Como vemos hasta aquí, la diferencia entre el vergel y el bosque radica principalmente en que uno es un lugar construido y el otro agreste, lo que instaura en la imaginación medieval la polarización entre la organización apacible de una “interioridad topográfica” (Zumthor, 1994, p. 58) y el caos aterrador del exterior.

Si ‘jardín’ o ‘vergel’ pueden cubrir varios tipos de jardín, no ocurre lo mismo con ‘prado’, término proveniente del latino *pratellum*, la pradera o el pequeño prado que se convirtió en el patio cubierto de hierba de un claustro o el césped florido de un castillo. Se trata de un jardín de placer caracterizado por la



presencia de pasto y pudo también haber designado las hierbas que servían para acompañar el jardín de placer, es decir que formaba parte de un espacio ajardinado mayor. Al igual que el vergel, el prado era un lugar privilegiado para los encuentros amorosos y para la intimidad (Gesbert, 2003).

El prado más emblemático de la literatura castellana es, sin duda, el de la Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, del que hablaremos más adelante, descrito por el verdor de su hierba no segada, las fragancias de sus flores y la frescura que procuraba una fuente de agua (cc. 2 y 3). También menciona el narrador los árboles frutales que abundaban allí: “Milgranos e figueras, peros e mazedas” (c. 4b, Bolaño e Isla, 1997, p. 2), que ofrecen frutos sazonados de todo tipo y sombra para el ideal descanso. Igual de elocuente es la pintura del prado de la *Razón de amor con los denuestos del agua y del vino*, que también lo presenta a través del color y fragancia de las flores (“y es la saluia, y sson [l]as Rosas, / y el liryo e las ui[ol]as”, vv. 24, Barra Jover, 1989, p. 127), las hierbas y el agua refrescante de la fuente. Ambos se presentan como un tapiz de hierba rociado de pequeñas flores.⁷

Dichas descripciones apuntan a la imagen del paraíso terrenal, lugar ideal, deleitable y perfecto por excelencia, denotado en las enciclopedias castellanas comúnmente por el término ‘huerto’, más escasamente ‘huerta’, sitio cercado en el que se plantaban árboles frutales para recreo, y algunas veces hortalizas y legumbres para consumo doméstico.⁸

El término ‘floresta’ también es usa en la literatura, especialmente a partir del siglo XIV y en los libros de caballería. Tomado del francés antiguo *forest*, designa una selva o monte tupido y frondoso o un lugar ameno poblado de árboles (Sánchez González De Herrero, 2015). Al igual que el vergel y el huerto, la floresta tiene una connotación positiva.

Ya fuera por fines prácticos o estéticos, los espacios ajardinados se caracterizaban por la clausura. En efecto, debían estar cerrados y protegidos de los intrusos, para evitar cualquier daño intencional; pero también debían estar resguardados de las variaciones climáticas, en particular el viento, y de los desgastes provocados por los animales, tanto domésticos como salvajes. El cerco podía ser una valla de ramas entrelazadas, una cobertura viva, una empalizada de tirantes de madera o, más sólida, hecha en piedra o en ladrillo. Pero además del aspecto funcional, los cercados cumplían un rol espiritual, porque ellos habilitaban el paso a los momentos de intimidad del hombre con Dios y con la tierra (Deluz, 2014), como en el jardín del Edén, intimidad que se perdió cuando el hombre fue expulsado del paraíso: el cerramiento no era



solamente una protección de eventuales robos o intrusos, sino que remitía a los jardines bíblicos, al paraíso perdido y también a la virginidad de María (Miranda; Rodríguez, 2022a). “La clôture est un des éléments clés des jardins de la chrétienté: elle isole le jardin de la campagne, la nature sauvage de la nature cultivée” (Gesbert, 2003, p. 398).

En la literatura se mencionan con frecuencia los muros del vergel, incluso los altos árboles que los sobrepasan, por ejemplo en *La Celestina*, texto del siglo XV en el que tienen un sentido metafórico referido al cuerpo femenino y a las relaciones entre los amantes:

‘conténtate con venir mañana a esta hora por las paredes de mi huerto’ (Melibea, en el Auto XII de la *Comedia*)

‘Quebrantó con escalas las paredes de tu huerto; quebrantó mi propósito’ (Melibea, en el Auto XV de la *Comedia*)

‘los sombreros árboles del huerto se sequen con vuestra vista’ (Elicia en el Auto XV de la *Tragicomedia*)

‘jamás noche ha faltado sin ser nuestro huerto escalado como fortaleza’ (Melibea, en el Auto XVI de la *Tragicomedia*)⁹ (Botta, 2007, p. 157-182).

En el interior del jardín, el espacio estaba delimitado en rectángulos o cuadrados de tierra cultivada, rodeados de pasillos por los que se podía pasear o trabajar la tierra, desmalezar sin caminar sobre las plantaciones y cosechar con facilidad.

Sea cual fuera la función del jardín y su medio de pertenencia (rural, urbano, aristocrático, campesino), las descripciones textuales dan cuenta del orden que parece haber reinado entre los plantíos. Ciertamente, en la Edad Media, el jardín era un espacio organizado y estructurado, no se plantaban anárquicamente los vegetales, sino que la disposición era rigurosa: en el vergel, como en la retórica, se hace gala del arte y la ciencia de ordenar las partes para que resulte un producto agradable y sugestivo tanto para quien lo ‘cultiva’ como para quien lo ‘consume’.

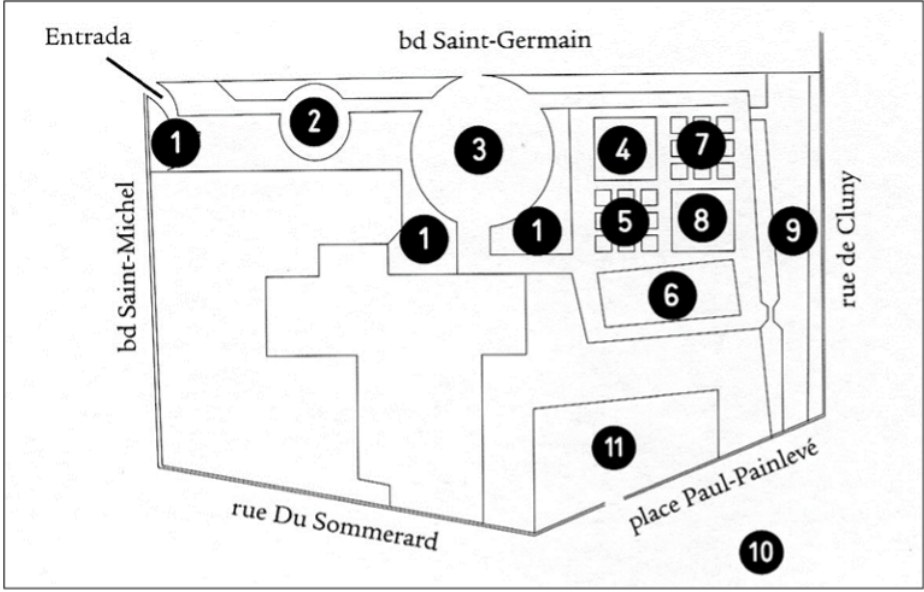
Tratándose de un espacio destinado al placer, el terreno del vergel era vasto. Las plantaciones de árboles frutales lindaban los cuadros que contenían las distintas categorías de plantas (aromáticas, flores, medicinales). En los huertos las especies se organizaban en camas de flores, a veces bordeadas de planchas de madera o de enrejados bajos. Se supone que pequeños pasillos separaban los grupos de plantaciones y permitían a los jardineros mantener los cultivos



y facilitar las recolecciones. Podemos apreciar esa disposición en la recreación del vergel medieval llevada a cabo por Los amigos del Museo Cluny, de París, y otras instituciones (Ilustración 1 y 2):

Ilustración 1 - Plano del jardín medieval del Museo Cluny, París (Francia):

- (1) Bosque del unicornio. (2) Pequeño claro. (3) Claro de los niños. (4) Huerto doméstico. (5) Medicinas simples. (6) Patio. (7) Jardín celestial. (8) Jardín de amor. (9) Camino encajonado. (10) Tapiz de milflores. (11) Patio del museo. Digitalizado por los autores



Fonte: Museo Cluny de la Edad Media (folleto digitalizado por los autores).

Ilustración 2 - Imagen del huerto doméstico (4), medicinas simples (5) y los pasillos que separan los cuadros sembrados en el recreado vergel medieval del Museo Cluny, París (Francia)



Fonte: Foto de los autores.



El agua era un elemento esencial para el jardín, pues sin ella no había siembra ni cosecha posibles. Por ello, y por su sentido simbólico, al vergel medieval siempre se lo asocia con una fuente o un pozo. Diversas técnicas se utilizaban para conservar un punto de agua o disponer de agua corriente en el jardín, tales como cambiar un curso de agua, secar un pantano o instalar largas canalizaciones. Especialmente los monasterios y las abadías emprendieron tales empresas hidráulicas para domesticar el agua y a la vez dotar de una estética placentera a los vergeles de sus claustros (Gesbert, 2003).

En los textos literarios, las fuentes sugieren más un objeto de regocijo que un sistema que permite la irrigación, aun cuando servían efectivamente para el riego de ciertas hierbas medicinales y flores sensibles a la estación cálida. Quedan pocos testimonios de estos surtidores, porque no son descritos con realismo en la literatura: podían ser un cuenco octogonal, rodeado de escalones, una columna rematada con una estatua o una pila con pedestal (Bazin, 1988), como en el ejemplo de la Ilustración 3.

Ilustración 3 - Antiguo convento de San Vicente, hoy Museo Arqueológico de Asturias, en Oviedo, España. Detalle de la fuente del jardín del claustro (siglo XIV)



Fonte: Foto de los autores.

La fuente, como la cerca, estaba presente en todos los jardines de reminiscencias bíblicas, porque refería metafóricamente a los cuatro ríos del paraíso. El agua debía fluir y ser pura, por oposición a las aguas estancadas



del pecado. Asimismo, en estos vergeles solía haber un prado ornamentado de árboles, como ya hemos indicado, cuyos terrones de hierbas eran renovados de tiempo en tiempo para que se mantuvieran siempre verdes.

La composición floral del vergel era un conjunto de todo lo que podía deleitar los sentidos: rosas, gladiolos, flores de lis, margaritas y violetas aportaban colorido y perfume al espacio y sugerían suavidad, delicadeza y salud. Como las flores, los árboles eran infaltables: entre los frutales más nombrados en las fuentes literarias figuran el aliso, el cerezo, el castaño, la higuera, el granado, el nogal, el avellano, el olivo, el duraznero, el peral y el manzano, especies que concedían sombra y frescura además de frutos. Entre los árboles no frutales del jardín aparecen en los textos el ébano, el laurel, el ciprés, el olmo, el álamo, el fresno, el roble y muchos más. Pero además de su fertilidad, la apelación a los sentidos gracias a sus aromas, sabores, colores y tersura inspiraban una idea de belleza, esperanza y delectación.

Si bien no hay casi datos que indiquen la presencia de otros arbustos en los jardines, se mencionan espinos y, especialmente, la vid, ya que además de útil era un vegetal estéticamente atractivo y sugerente: en invierno, muy pálida y fea pero en verano, muy verde y de buen olor, en especial al florecer. La viña siempre ofrecía un gran deleite a los sentidos: a la vista por su verdor; al olfato, por sus cientos de aromas; al gusto, por su exquisito sabor y al tacto, por su humedad (Sodigné-Costes, 2014).

Las hierbas aromáticas y medicinales, como albahaca, hisopo, mejorana, ajedrea, menta y otras semejantes, tenían también un lugar de preferencia en el vergel de placer, al proporcionar diversidad de perfumes y colores y dar idea de abundancia.

Espacio cerrado, composición floral de muy variado tipo, árboles, arbustos y, en especial, agua: con esos elementos la orden jerónima concibe el simbolismo del *hortus conclusus*. Se trata de un *locus amoenus* que vincula lo desconocido y amenazante del paisaje silvestre (exterior) con un escenario de naturaleza deseada y controlada (interior), como puede verse tanto en la fotografía del claustro mudejár (Ilustración 4), como en los propios textos de autores jerónimos. Gabriel de Talavera, fraile de la orden en el siglo XVI, en su *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe consagrada*, publicada en Toledo en 1597, se refiere al contraste en estos términos, al describir el emplazamiento del monasterio, que resumen el paisaje de todo vergel:

Puesto entre valles amenos, de mucha frescura, en sitio alto y vistoso,



mirando al cielo que lo recrea, y por su temple, vistas, árboles y frescas aguas, viene a ser esta granja en verano y especialmente en lo recio del estío, un retrato de aquel terreno y delectoso jardín, morada venturosa de los padres primeros. (Talavera, 1597, fº 12 r).

Ilustración 4 - Monasterio de Guadalupe, España. Detalle del jardín del claustro mudéjar (siglo XVI)



Fonte: Juan Carlos (2022).

Paisaje retórico y paisaje sensorial

Sin descripciones precisas o realistas en la literatura, ya que era común la presentación de un marco simplificado y los elementos más importantes, generalmente simbólicos o con un rol en la escena, podemos suponer que las palabras ‘vergel’ y ‘prado’ resultaban suficientes para recrear a los ojos de los lectores una realidad vegetal considerada evidente. Se trata de un *locus amoenus*, es decir un tema retórico-poético central de las descripciones de la naturaleza desde la época del Imperio romano hasta el siglo XVI, motivo de carácter técnico e intelectual que prosperó en una serie de tópicos de la naturaleza bien delimitados, como los presentados en el acápite anterior.

Ciertamente, el vergel era un espacio construido en el entorno telúrico pero ratificado en el discurso gracias a una operación controlada de los sentidos: como paisaje estaba asociado a marcas visuales relacionadas con el color (verde) o la forma (de vara), también con marcas olfativas (que propiciaban el ambiente deleitoso) y gustativas (dada su vinculación con las plantas y hierbas



conocidas por sus diferentes usos culinarios o medicinales). Incluso los textos señalan las diferencias entre invierno y verano en las sensorialidades propias de este tipo de espacio, así como los distintos estados de ánimo que promovían, por lo general positivos, como la propia palabra ‘deleite’ sugiere.

Si lo entendemos desde esta perspectiva, el vergel medieval es un lugar ficticio, un espacio creado y, como tal, remite necesariamente al sujeto que le dio vida. Por ello, si bien las obras literarias no carecen de alusiones a la vegetación, a la tierra, incluso a la fauna y a los efectos de la luz y el agua, las imágenes suelen permanecer en el plano de los estereotipos pues la visión de la naturaleza incitaba a ensalzar a Dios y su creación antes que a procurar un juicio estético sobre el mundo. Ello hace posible una forma particular de sensibilidad que da cuenta de la emoción experimentada por el hombre del Medioevo, “una sensación cinestésica que acompaña la conciencia feliz de ocupar un lugar sobre la tierra” (Zumthor, 1994, p. 88), que puede entenderse a partir del concepto de ‘paisaje sensorial’.

La noción de paisaje sensorial se desarrolló de manera reciente, para dar lugar en el campo histórico a la importancia que tienen los sentidos, de manera individual, es decir con la participación de un sentido, o de manera holística, para incidir sobre el medio, ya sea para transformarlo, ya para interpretarlo o para valorarlo. Los estudios en marcha recuperan la intersensorialidad de paisajes diferentes, desde un espacio reducido en una ciudad, por ejemplo, una plaza, una estación de tren, una instalación portuaria determinada a un amplio espacio, que puede coincidir con la ciudad misma, la red ferroviaria o el puerto en su conjunto. Estos estudios tensionan dichos ámbitos dado que tratan de reconstruir las sensorialidades colectivas a partir de expresiones sensoriales individuales y subjetivas.

También puede el paisaje sensorial referirse a un ámbito privado o público, a un evento que, por lo ordinario, se repite o que resulta extraordinario y por ello efímero, como puede ser la llegada de una autoridad o los festejos por la obtención de un triunfo deportivo. O bien puede prestar atención a los cambios sonoros, visuales, olfativos, gustativos y hápticos generados por transformaciones que, como la revolución industrial, demuestran la novedad de su presencia con una fuerza sensorial notable (Rodríguez, 2012; Mehl; Péaud, 2019; Rodríguez; Coronado Scwhindt, 2016).

Finalmente, los paisajes sensoriales que trascienden en el tiempo y en el espacio se relacionan con los fenómenos de patrimonialización y memorialización, que resultan muy relevantes para el estudio histórico de la



Edad Media. En el primer caso, las marcas de productos asociadas a un lugar podrían ser el ejemplo más conocido actualmente. En el segundo, sobresalen las marcas sensoriales y emocionales que se vinculan con un período histórico determinado, convirtiéndose en memoria, por ejemplo el sufrimiento en los campos de concentración del nazismo. Por ello, los museos, en la actualidad, constituyen los lugares de encuentro entre patrimonio, memoria y sentidos por excelencia (Lejavitzer; Ruz, 2020).

Para poder analizar las fuentes desde la perspectiva historiográfica de la Historia sensorial, Coronado Schwindt y Rodríguez (2017) propusieron el concepto de “marcas sensoriales”, al que aludimos en el primer apartado de este artículo, que resulta útil y eficaz para reconocer y analizar los indicios significativos e ideológicos diseminados en las fuentes medievales. Dicho concepto tiene su fundamento en la noción de *soundmarks* formulada por Schafer (1969), con la cual se identifica a todos aquellos sonidos que revisten importancia para una sociedad, de acuerdo al valor simbólico y afectivo que poseen.

Los textos pueden albergar diversos registros sensoriales, conscientes o inconscientes, propios del plano vivencial como del retórico, pero siempre es el investigador el que les otorga una significación intelectual en el marco del contexto analizado, y solo por ello se convierten en marcas sensoriales.

En atención a estos planteamientos, y para acotar los alcances de nuestro estudio, seguidamente nos ocuparemos de recuperar la sensorialidad de los vergeles en dos obras, pertenecientes al género milagroso pero de distintas centurias, que recuperan el paisaje retórico del vergel pero lo connotan como un paisaje sensorial: los *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, del siglo XIII, y *Los Milagros de Guadalupe*, del siglo XV.

Vergeles y milagros

Según García López (2008), los poetas del siglo XIII se valieron de las composiciones en cuaderna vía para acercar, en lengua vernácula, los temas de la cultura alta latina a los receptores legos. La cita de las fuentes bíblicas, recurso muy habitual en sus obras, contribuía a darles mayor autoridad y verosimilitud. De ese modo escribió Gonzalo de Berceo, como puede notarse en los *Milagros de Nuestra Señora*, texto realizado bajo la advocación de San Pedro (c. 17 cd) y San Pablo (c. 905).

Los *Milagros* están constituidos por una Introducción de naturaleza doctrinal



(cc. 1-46), en la que la alegoría unifica y permite comprender el repertorio de milagros de la Virgen que continúa (cc. 46-911), segunda parte esta de carácter narrativo en la que las referencias a la Escritura aparecen en las historias y las plegarias de los personajes.

Muchas son las clasificaciones que se han hecho de los milagros de María que narra Berceo pero, pese a la profusión de historias y circunstancias de cada relato, la parte narrativa de los *Milagros* se desarrolla como un todo unitario en torno de la Virgen, protagonista más del hecho milagroso que del episodio narrado: son milagros románicos, es decir historias en las que el beneficiario del milagro es un simple pecador, pero pasivo respecto de la acción primordial, que ejecuta la propia Virgen.¹⁰

García Álvarez (2016), que estudia la organización retórica de los *Milagros de Nuestra Señora*, afirma que el patrón compositivo de cada milagro y de la obra entera responde a las cinco divisiones del discurso clásico –exordio (introducción), presentación, elaboración (situación agonística), recapitulación (consecuencia) y peroración (glorificación de la Virgen)–. También se ocupa del género al que corresponden los milagros, que para él es la homilía demostrativa, en la que la doctrina de la salvación y la intercesión de María es central y vincula el tiempo humano con la salvación y la alabanza eterna expresada en el epílogo.

La Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* presenta un *locus amoenus*, donde descansa el peregrino, que se identifica con el paraíso (c. 14 ab).¹¹ La fuente de ese prado (c. 3) se divide en cuatro brazos (c. 21), que remiten a los cuatro ríos del paraíso, y los árboles que producen frutos saludables y vistosos (c. 4) representan la abundancia y la felicidad anterior al pecado original. En ese contexto, la imagen de la Virgen María es la matriz de redención del pecado de Adán y Eva mediante su intermediación entre Cristo y los hombres (Miranda, 2011).

Casi todas las imágenes vegetales de este prólogo aluden a María: el prado, a la Virgen misma; el verdor, a su virginidad; la sombra de los árboles, a las oraciones de la Virgen; los árboles, a sus milagros; y las flores, a los nombres de María. Con estas relaciones, Berceo propone que la Virgen resulta indispensable en el camino de la salvación para llegar al paraíso: es la intercesora para que los fieles devotos logren la gracia y puedan librarse de los diversos conflictos y problemas que sufren en los milagros narrados (Lacarra; Cacho Blecua, 2012).

Los elementos tópicos de ese paisaje brindan un cuadro del crecimiento fecundo a través del prado verde, de hierba no cortada y colmado de flores, que permite el reposo y la protección del romero que se despoja de sus ropas



para recostarse bajo la sombra (c. 6). Los olores fragantes y la fuente de agua límpida, expuestos de la c. 21 a las c. 25, le transmiten al personaje narrador una satisfacción, en el cuerpo y en el alma, que lo impulsa hacia la virtud. La enumeración de árboles con sus frutos dulces –granados, higueras, perales y manzanos–, todos de arraigado simbolismo clásico y bíblico, posibilitan la vinculación del espacio arbolado con la Virgen mediante una alegoría claramente femenina, pues ella ha entregado a la humanidad el mejor fruto (Miranda, 2011).¹² La pintura de los árboles olorosos, verdes y exuberantes, cargados de aves canoras, completa la asociación con el Edén pues el paraíso se revela como melodía celestial (Delumeau, 2005), como se lee en las siguientes coplas de los *Milagros de Nuestra Señora*:

Odí sonos de aves dulces e modulados:

Nunqua udieron omnes órganos más temprados,
Nin que formar pudiessen sonos más acordados. (7 b-d)

Unas tienen la quinta, e las otras dovlaban,
Otras tienen el punto, errar no las dexavan,
Al posar, al mover todas se esperaban,
Aves torpes nin roncadas hi non se acostaban. (8 a-d)

Non serie organista nin serie vilero,
Nin giga, nin salterio, nin mano de rotero,
Nin estrument, nin lengua, nin tan claro vocero,
Cuyo canto valiese con esto un dinero. (9 a-d) (Bolaño e Isla, 1997, p. 2).

La descripción se concentra en dos aspectos de la naturaleza sensible de las aves: por un lado, el sentido del gusto, causa de que los trinos sean dulces y, por otro, la capacidad vocal, que los hace articulados y bien modulados. Las coplas subrayan una relación entre *dulcis*, *suavis* y la persuasión –ya existente desde el punto de vista etimológico dado que (*per*)*suadeo* (persuadir) significa ‘endulzar’– y, por lo tanto, entre el paisaje sonoro y el cuadro retórico del jardín. De forma metafórica, lo dulce aquí excede las referencias alimenticias, remitiendo a sensaciones bellas, sin hacer distinción de sentidos.¹³

Ambos atributos sensoriales se vinculan con la boca y, por lo tanto, con el lenguaje: de esta manera adquiere sentido que estas aves alegoricen a los apologetas de la Virgen (“Estos son Agustint, Gregorio, otros tales, / Quantos que escrivieron los sos fechos reales”, 26 c-d). Como correlato, aparece el



sentido del oído, asociado al narrador que escucha tan agradables sonidos. El torrente del discurso también está connotado en la imagen del agua presente en el vergel, que es igualmente sonora y desbordante.

La dimensión sensorial de las aves incluye también el movimiento (c. 8), que implica la participación del cuerpo, pues estos animales cantan y se mueven – ejecutan sus sonos– a través de la propia corporalidad. Pero la marca sensorial no remite a cualquier cuerpo sino al modelo corporal del pájaro, que es ligero como para elevarse hacia el cielo y desplazarse en el medio aéreo, que resulta inaccesible para el hombre. El ave se manifiesta en el paisaje del vergel como un objeto transicional (Jevtíc, 2018), ya que pertenece a la tierra y al cielo, su desplazamiento es ascendente y, cuando se detiene, lo hace sobre las elevadas y verdes ramas de los árboles, indicio también de una disposición hacia lo alto.

Esta representación de las aves permite asimilarlos a los sentidos porque ocupan una posición intermedia entre lo exterior y lo interior: los pájaros están en el huerto cerrado pero pueden salir de él y volar en altura y los sentidos actúan como entradas al alma mediante las emociones que provoca el gozo paradisíaco: alegría, calma y esperanza (Miranda; Rodríguez, 2022a).

En este vergel reinan la felicidad, la paz y la concordia, producto de la conjunción entre el júbilo cristiano y la belleza del mundo natural, plasmados en las imágenes coloridas (visuales), fragantes (florales) y acústicas (melódicas):

Semeia esti prado equal de paraiso,
En qui Dios tan grand gracia, tan grand bendición miso:
El que crió tal cosa, maestro fue anviso:
Omne que hi morasse, ninqua perdrie le viso. (14 a-d) (Bolaño e Isla, 1997, p. 4).

La c 4 enumera los árboles frutales que crecen en el jardín con sus dulces frutos –granados, higueras, perales y manzanos– y descarta la existencia en él de frutos podridos y frutos verdes. El granado fue consagrado por Alberto Magno, en *Alabanzas a María*, como una figura de Cristo y también de la Virgen (Delumeau, 2005), lo que permitió cristianizar la significación pagana del granado que remitía a la primavera, a la fecundidad y a la inmortalidad. La presencia del árbol de granadas en el prado de Berceo puede representar también a la Iglesia, ya que cada fruta esconde innumerables granos, como sostenía San Jerónimo.

La higuera es considerada como el más fértil de todos los árboles; por ello



refiere a la Virgen, que es más fecunda en virtudes y buenas obras que el resto de los santos, y porque, aunque alumbró a un único hijo, con Él se convirtió en la madre de todo el linaje humano. Esta planta también puede simbolizar a Cristo, dado que, al final de su vida terrenal, fue colocado negro y sin los colores de la vida –como los frutos de la higuera al madurar– en el sepulcro.

El peral lleno de frutos, por su parte, encarna la abundancia material¹⁴ y la madurez espiritual. Su flor blanca y efímera es emblema de la belleza, pero también de la condición mortal de la vida humana, con lo cual su presencia en el vergel consolida el valor de tránsito que tiene la peregrinación descrita por Berceo en la Introducción de los *Milagros*.

El manzano y la manzana son indicación del amor místico en el Cantar de los cantares (2, 3-5),¹⁵ ya que el esposo ofrece sombra y alimento a la esposa y de sus flores forma los gustosos frutos. La idea de María como esposa y a la vez madre de Jesucristo “subyace en la figura de este árbol que, además, representa la humildad de un Dios humanado porque la esposa lo prefiere a pesar de que hay muchos otros frutos que son más exquisitos que la manzana, que es simplemente bella y pura” (Miranda, 2011, p. 33).

Los árboles nombrados en la c. 4 se distinguen por sus frutos dulces y comestibles y por la sombra, o sea la protección que ofrecen. El lazo de este espacio arbolado con la Virgen compone un fuerte emblema femenino, pues María ha concebido el mejor fruto (“El fructo de los arbores era dulz e sabrido,” 15a) y prodiga seguridad a quien se coloca bajo su cuidado (“Si don Adam oviesse de tal fructo comido, / de tan mala manera no serie decibido, / nin tomarien tal danno Eva ni so marido.” 15 b-d) (Bolaño e Isla, 1997, p. 4).

De la estrofa 7 a la 15 se revela el placer y la felicidad que genera el *hortus deliciarum* (jardín de las delicias), analogía del paraíso que alberga el júbilo cristiano y el encanto del mundo natural. Esta perfección del prado de los *Milagros de Nuestra Señora* es un claro ejemplo de la evolución del simbolismo mariano y la alusión a la virginidad de María mediante las imágenes sensoriales del jardín cerrado, que ensalzan a la mujer, el amor y la maternidad (Zumthor, 1994). De hecho, el paraíso alegórico de Berceo significa un ámbito universal de salvación, refugio para los devotos que identifican en la Virgen el socorro y la gracia de Jesús. Y justamente de eso se tratan los milagros que se narran luego de la Introducción: del poder mediador de la Virgen en los 25 casos concretos en que los pecadores acuden a su auxilio para obtener la salvación de sus almas.

Los Milagros de Guadalupe se componen de nueve códices en total, que abarcan desde principios del siglo XV hasta fines del siglo XVIII. El Códice



1 contiene el primer milagro, fechado en 1407, en tanto el Códice 9 recoge milagros correspondientes a los años 1704 a 1722. Los cinco primeros códigos son de pergamino, aunque el Códice 4 tiene algunos folios de papel, mientras que los Códices 6 y 7 están escritos parte en pergamino, parte en papel y los dos últimos enteramente en papel. Los textos incluidos en dicho corpus se encuentran inéditos en su mayor parte.

En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe y recogidos por los monjes en el corpus, se pueden establecer familias de milagros. A partir de los estudios de Ramiro Chico (1984a, 1984b, 1984c, 1985, 1986, 1988), Crémoux (2001), Rodríguez (2011) y Díaz Tena (2017a, 2017b), es posible realizar una tipología que dé cuenta de los milagros contenidos en los códigos y clasificarlos en: 1) milagros relativos a cautiverio o esclavitud; 2) milagros referidos a peligros y zozobras en el mar; 3) milagros referidos a sanaciones y curaciones de diversa índole (constituyen el bloque más importante: muchos enfermos encuentran alivio a sus males, otros sanan completamente); 4) milagros referidos a las calamidades públicas (pestilencias, sequías); y 5) milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros (bajo este epígrafe se incluyen resurrecciones, salvamentos de accidentes, milagros relacionados con la justicia –divina y humana–, salvamentos en combate, exorcismos, salvamentos de diversas agresiones –físicas, sexuales–, milagros de orden espiritual –conversiones– y obtención de gracias en relación a la procreación).

En dos relatos contenidos en el Códice 1, transcritos por Díaz Tena, identificados como Milagro CXXIII y Milagro CLXXXII, encontramos que la intervención mariana salva a los devotos de una muerte segura.

En el primero de ellos, fechado en 1492, “un hombre fue librado de ser ahogado en un pozo”. Cuenta que Miguel cayó en un pozo profundo, andando de noche por un campo desconocido, que estaba descuidado y lleno de piedras, por lo que no podía sujetarse para subir. Al hacer cualquier esfuerzo, todo se desmoronaba (Díaz Tena, 2017a, p. 457-458).

El segundo, cuya fecha corresponde al año 1496, relata cómo un hombre fue librado de “morir despeñado”. Se trata de Alonso, vecino de Cuenca, que un día de recorrida por su huerta, tropezó con las piedras, enganchó sus pies, rodó por un estrecho y no sintió fuerzas para levantarse por el dolor de espaldas que tenía (Díaz Tena, 2017a, p. 630-632).

Tanto Miguel como Alonso se encomiendan a la Virgen de Guadalupe para que los socorriese de sus infortunios, prometiendo ir en romería a su santuario



en Villuercas. En estos relatos, el espacio salvaje de un campo desconocido, pedregoso y resbaladizo se contrapone al vergel que representa la Virgen: espacio figurado de protección y salvación, la intervención mariana actúa como paisaje de acogida para estos cautivos que, en el exterior, pueden perder todo, empezando por sus propias vidas.

En el Milagro CXLVII se narra la huida de un cautivo de tierra de moros. En su partida, durante la noche, llega a una sierra donde consigue alimentarse en una viña “cogiendo figos de una figuera” (Díaz Tena, 2017a, p. 523). El milagro se produce luego de orar con devoción a la Virgen y quedarse dormido, pues a la mañana siguiente se halló en tierra cristiana y a salvo. La alusión al espacio vegetal es, explícitamente, muy escueta, pero muy significativa para el tema que nos ocupa. Ciertamente, la contraposición entre el ámbito moro y el mundo cristiano se plantea en términos biológicos¹⁶, ya que el primero se analogía con la sierra, espacio agreste y montañoso donde crecen algunos árboles pero de poca altura¹⁷, y el segundo con este lugar de cultivo encarnado por dos frutos emblemáticos: la vid (no mencionada, pero referida de manera implícita en el concepto de viña) y el higo, ambos de clara significación cristológica. El higo es dulce y suave y el cristiano solo puede comerlo cuando ha escapado de su cautiverio e ingresado al terreno plantado: tanto el higo como la vid son símbolos de la abundancia comestible que lo aguarda en el mundo cristiano, en el seno de la Iglesia. También esta escena de la viña puede interpretarse desde el punto de vista metafórico y sensorial, ya que el color rojo del vino – sangre de la vid – simboliza visualmente la vida y el conocimiento y el alimento físico, desde el sentido del gusto, alude a la nutrición cultural y espiritual que promueve la devoción mariana.

En otra documentación conservada en Guadalupe es posible encontrar, también, los valores simbólicos y sensoriales del vergel registrados en el texto señalado de Gabriel de Talavera y en *Los Milagros de Guadalupe*. Se trata del Cantoral 34 del *scriptorium* monacal, conservado en el Archivo del Monasterio (Ilustración 5), que contiene una letra capital O que ilumina a la Virgen resguardada por ángeles en actitud intelectual, la cual podría entenderse como un indicio de la actividad de copia de libros y otros tipos de documentos que se realizaba en el monasterio (Mogollón Cano Cortés, 1994-1995). María aparece dentro de un *hortus conclusus* y, en un segundo plano, pueden verse varias edificaciones y entre ellas un jardín más pequeño cercado, circular, unido al monasterio por una pasarela. Dentro de ese vergel hay dos monjes que, con el hábito jerónimo, realizan sus labores (Fuentes Ortíz, 2016), escena que podría



ser indicativa de la existencia real de ese tipo de jardín en la zona guadalupense. Pero, más allá de eso, la imagen es en sí misma una síntesis visual, una écfrasis, de las condiciones simbólicas más relevantes del vergel ideal para la comunidad cristiana.

Desde el punto de vista sensorial, la intensidad de los colores (rojo, azul y verde, principalmente) se concentra en torno a la Virgen, lo que señala su centralidad en la escena y la ubicación del sentido de la vista en el tope de la jerarquía de los sentidos. Esos colores constituyen una evocación a lo vegetal del espacio ajardinado: verde para el pasto, en una alusión quizá más realista, y rojo y azul para la Virgen, cuyo manto retiene los colores de las principales flores, en una perspectiva alegórica.

El visualismo además se aprecia en la figura de los ángeles, que leen –y tal vez entonan– los pasajes de un libro, y en la mirada de la Madre y el Niño dirigida hacia ellos. El vergel con los monjes es más reducido, lo que instaura una relación también jerárquica –y también visual– entre la Virgen y el monasterio: ambos son un espacio cerrado cristiano, de protección y vida, pero en un orden de preeminencia, primero está la Virgen y segundo el convento jerónimo.

Ilustración 5 - Letra capital O del Cantoral 34 del *scriptorium* monacal, conservado en el Archivo del Monasterio de Guadalupe, España



Fonte: Juan Carlos (2022).



Reflexiones finales

La consideración del espacio como experiencia vivida y como productor de significado ha demostrado que un lugar es social y existencialmente aprehendido pero también que es instaurado y conservado por la tradición literaria. En esa perspectiva, toda conceptualización sobre el espacio se halla intrincadamente ligada a la intervención humana, ya sea en las distintas prácticas como en la teoría y en el discurso, y el destinatario de las imágenes que condensan la noción siempre es el propio ser humano.

Muchos escritores y artistas se han valido del tema de los jardines, el paisaje y las plantas para educar a sus receptores, para introducir debates políticos o culturales o para mostrar momentos de desarrollo o transformación intelectual o espiritual. Por ello, los vergeles, como ambientes relevantes de la Edad Media, además de lugares reales constituyen espacios textuales y sensoriales que deben ser leídos e interpretados, dado que los elementos del mundo orgánico que los componen son a menudo utilizados para representar determinados modos de sociabilidad y modelos estéticos e ideológicos establecidos.

Luego de este repaso que hemos realizado por las características sensoriales que manifiestan los jardines medievales, anclados en una realidad viviente pero, fundamentalmente, en un reservorio de figuraciones simbólicas, podemos concluir que el significado de las descripciones del vergel reside en imágenes sencillas y conocidas para el receptor pero que se convierten casi en objetos del mundo, dado que las metáforas del paisaje y sus elementos se hacen ‘más reales’ que sus referentes: el vergel medieval es un espacio natural “metafóricamente verdadero” (Ricoeur, 1980, p. 308). En efecto, el campo alegórico que instaura la representación sensorial de los vergeles se pone al servicio de la función poética y la memoria, con lo cual los textos se alejan del discurso meramente descriptivo para suscitar un intento ‘realista’ en el marco de la mimesis, esencialmente construida en torno al milagro mariano, y no de la referencia a los jardines empíricos. En pocas palabras, los vergeles de los textos comentados crean un mundo natural particular, cuyo centro significativo es la persona y sus valores cristianos, expresados por un modelo vivencial fecundo que toma sus connotaciones de un paisaje retórico y sensorial bien reconocible.

Referencias

AGUILAR PERDOMO, María del Rosario. “Espesuras y teximientos de jazmines”:



Los jardines en los libros de caballerías españoles, entre lo medieval y lo renacentista. *eHumanista*, Santa Bárbara, v. 16, p. 195-220, 2010.

ASSISS GONZÁLEZ, Federico. Dulce. In: RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.). *Sensonario: diccionario de términos sensoriales*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021. Disponible en: <https://giemmardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/sensonario/>. Acceso en: 10 ene. 2023.

BARRA JOVER, Mario. *Razón de amor: texto crítico y composición*. *Revista de literatura medieval*, Madrid, n. 1, p. 123-153, 1989.

BAZIN, Germain. *Paradeisos ou l'art des jardins*. Paris: Éditions du chéne, 1988.

BOLAÑO E ISLA, Amancio (ed.). *Milagros de Nuestra Señora. Vida de Santo Domingo de Silos. Vida de San Millán de la Cogolla. Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo*. México: Porrúa, 1997.

BOTTA, Patrizia. Las (¿dos?) casas de Melibea. In: BOTTA, Patrizia (ed.). *Tras los pasos de La Celestina*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007. p. 157-182. Edición digital por cortesía de la autora. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/las-dos-casas-de-melibea-0/>. Acceso en: 17 feb. 2023.

COROMINAS, Joan; PASCUAL, José A. *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico* (DCECH). Madrid: Gredos, 1984.

CORONADO SCHWINDT, Gisela Beatriz; RODRÍGUEZ, Gerardo Fabián. La intersensorialidad en el *Waltharius*. *Cuadernos Medievales*, Mar del Plata, v. 23, p. 31-48, 2017. Disponible en: <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/cm/article/view/2415>. Acceso en: 25 feb. 2023.

CREMOUX, Françoise. *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe. Siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001.

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. Traductor Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. v. 1.

DELUMEAU, Jean. *Historia del Paraíso. 1. El jardín de las delicias*. Traductor Sergio Ugalde Quintana. Madrid: Taurus, 2005.

DELUZ, Christiane. Le jardin médiéval, lieu d'intimité. In: LACROIX, Jean *et al.* *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires



de Provence, 2014. p. 97-107.

DÍAZ TENA, María Eugenia. *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y breve estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Badajoz: Editora Regional de Extremadura, 2017a.

DÍAZ TENA, María Eugenia. Fuentes para el estudio de la colección medieval de milagros de Nuestra Señora de Guadalupe: los códices C-2, C-3 y C-4 del Archivo del Monasterio de Guadalupe. *Titivillus = International Journal of Rare Book: Revista Internacional sobre Libro Antiguo*, Zaragoza, n. 3, p. 171-184, 2017b.

ECO, Umberto. *Signo*. Traductor Francisco Serra Cantearell. 2. ed. Barcelona: Labor, 1994.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine Histoire de Mots* (DELL). Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.

FUENTES ORTIZ, Ángel. Entre el Locus Amoenus y Hortus Conclusus. *Scriptorium Guadalupense*, Guadalupe, n. 847, p. 16-19, 2016. Disponible en: https://issuu.com/monasterioguadalupe/docs/guadalupe_847. Acceso en: 21 feb. 2023.

GARCÍA ÁLVAREZ, César. Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo y el Ms. Thott 128. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, Santiago, n. 10, p. 105-130, jul./dic. 2016. Disponible en: <https://revistas.ugm.cl/index.php/rcem/article/view/103>. Acceso en: 15 feb. 2023

GARCÍA LÓPEZ, Jorge. La Biblia en la cuaderna vía del siglo XIII. In: del OLMO LETE, Gregorio (dir.). *La Biblia en la literatura española*. Madrid: Trotta, 2008. v. 1 Edad Media 1. El imaginario y sus géneros, p. 35-68.

GESBERT, Élise. Les jardins au Moyen Âge: du XIe au début du XIVe siècle. *Cahiers de civilisation médiévale*, Poitiers, n.184, p. 381-408, oct./dec. 2003. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_2003_num_46_184_2868. Acceso en: 14 feb. 2023.

GONZALEZ, Javier Roberto. “Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo, ¿*Laus* o *Exemplum*?”. *Gramma*, Buenos Aires, v. 22, n. 48, p. 192-225, 2011. Disponible en: <https://p3.usal.edu.ar/index.php/gramma/article/view/796/928>. Acceso en: 20 feb. 2023.

JEVTIĆ, Iva. Becoming-Birds: the Destabilizing Used of Gendered Animal Imagery. In: LANGDON, Alison (ed.). *Animal Languages in the Middle Ages. Representations*



of *Interspecies Communications*. Dallas: Palgrave McMillan, 2018. p. 13-30.

JUAN CARLOS. *Claustro mudejar del Real Monasterio de Santa María de Guadalupe, Guadalupe, Cáceres, Extremadura*. 2022. 1 fotografía. Disponible en: <https://www.istockphoto.com/es/foto/claustro-mudejar-del-real-monasterio-de-santa-mar%C3%ADa-de-guadalupe-guadalupe-c%C3%A1ceres-gm1362278642-434282470>. Acceso en: 2 feb. 2023.

LACARRA, María Jesús; CACHO BLECUA, Juan Manuel. *Historia de la literatura española. 1: Entre oralidad y escritura*. La Edad Media. Barcelona: Crítica, 2012.

LEJAVITZER, Amalia; RUZ, Mario (ed.). *Paisajes sensoriales: un patrimonio cultural de los sentidos (México-Uruguay)*. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 2020.

LOZANO, Jorge; PEÑA-MARÍN, Cristina; ABRIL, Gonzalo. *Análisis del discurso, hacia una semiótica de la interacción textual*. 4. ed. Madrid: Cátedra, 1993.

MEHL, Véronique; PEAUD, Laura (dir.). *Paysages sensoriels: Approches pluridisciplinaires*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2019.

MICHAEL, Ian (ed.). *Poema de Mio Cid*. 20. ed. Madrid: Clásicos Castalia, 1981.

MIRANDA, Lidia Raquel. Referente, significado y sentido. La definición como problema semiótico. In: LELL, Helga María; MIRANDA, Lidia Raquel (ed.). *El derecho y los conceptos: el rol de las definiciones en el campo jurídico*. Buenos Aires: Ediciones Biebel, 2022. p. 20-31.

MIRANDA, Lidia Raquel; RODRÍGUEZ, Gerardo Fabián. Retórica e historia sensorial en la representación literaria del *hortus conclusus*. *Cuadernos Filosóficos, Segunda Época*, [S. l.], v. 19, p. 1-27, 2022a. Disponible en: <https://cuadernosfilosoficos.unr.edu.ar/index.php/cf/issue/view/10>. Acceso en: 22 feb. 2023.

MIRANDA, Lidia Raquel; RODRÍGUEZ, Gerardo Fabián. Sensaciones y tradiciones en la configuración discursiva de los milagros de liberación de cautivos cristianos (*Los Milagros de Guadalupe*, siglos XV y XVI). *Mirabilia Journal*, [S. l.], v.35, n. 2, p. 232-263, 2022b. Disponible en: <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-journal-35-2022-2>. Acceso en: 24 feb. 2022.

MIRANDA, Lidia Raquel. Sentido y alcances de la descripción del paraíso en la Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo. *Mirabilia Journal*, [S. l.], v. 12, v. 1, p. 20-37, 2011. Disponible en: <https://www>.



revistamirabilia.com/issues/mirabilia-12-2011-1. Acceso en: 21 feb. 2023.

MOGOLLÓN CANO-CORTÉS, Pilar. La miniatura guadalupense: la actividad artística de un *scriptorium* monástico a finales de la Edad Media. *Norba*: Revista de arte, Cáceres, n. 14/15, p. 41-62, 1994-1995.

MONTANER FRUTOS, Alberto (ed.). *Cantar de Mio Cid*: estudio preliminar de RICO, Francisco. Barcelona: Galaxia Guttemberg, 2007.

OROZ RETA, José; MARCOS CASQUERO, Manuel-A. (ed.). *Etimologías*: edición bilingüe San Isidoro de Sevilla. Introducción general Manuel C. Díaz Y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

RAMIRO CHICO, Antonio. Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I). *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, Guadalupe, n. 668, p. 58-71, ene./feb. 1984a.

RAMIRO CHICO, Antonio. Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (II). *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, Guadalupe, n. 670, p. 137-143, mayo/jun. 1984b.

RAMIRO CHICO, Antonio. Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (III). *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, Guadalupe, n. 672, p. 245-253, sep./oct. 1984c.

RAMIRO CHICO, Antonio. Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (IV). *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, Guadalupe, n. 676, p. 98-107, mayo/jun. 1985.

RAMIRO CHICO, Antonio. Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (V). *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, Guadalupe, n. 680, p. 21-32, ene./feb. 1986.

RAMIRO CHICO, Antonio. Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (VI). *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, Guadalupe, n. 696, p. 289-298, nov./dic. 1988.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Traductor Pablo Corona. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Traductor Agustín Neira. Madrid: Ediciones Europa, 1980.



RODRÍGUEZ, Gerardo; CORONADO SCHWINDT Gisela (dir.). *Paisajes sensoriales Paisajes sensoriales: sonidos y silencios de la Edad Media*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016.

RODRÍGUEZ, Gerardo. *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV – principios del s. XVII)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011.

RODRÍGUEZ, Gerardo. Paisajes sensoriales medievales. In: RODRÍGUEZ, Gerardo (comp.). *¿Cómo se construye la historia? Revisitando la Edad Media desde la historiografía contemporánea*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 2012. p. 81-89.

SÁNCHEZ GONZÁLEZ DE HERRERO, María de las Nieves. Huerto, vergel, floresta, bosque, salto y denominaciones análogas en versiones castellanas de enciclopedias medievales. *Cuadernos del CEMyR*, [s. l.], v. 22, p. 29-47, 2015. Disponible en: <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/4215>. Acceso en: 20 feb. 2023.

SCHAFER, Raymond Murray. *El nuevo paisaje sonoro: un manual para el maestro de música moderno*. Traductor Juan Schultis. Buenos Aires: Ricordi, 1969.

SMITH, Mark M. Producing Sense, Consuming Sense, Making Sense: Perils and Prospects for Sensory History. *Journal of Social History*, Pittsburgh, v. 40, n. 4, p. 841-858, 2007. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/25096396>. Acceso en: 2 feb. 2023.

SODIGNE-COSTES, Geneviève. Les simples et les jardins. In: LACROIX, Jean *et al.* *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2014. p. 329-342.

TALAVERA, Gabriel de. *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe: consagrada a la soberana magestad de la Reyna de las Angeles milagrosa patrona de este santuario*. Toledo: Casa de Thomas de Guzmán, 1597.

UBIETA, José Ángel (ed.). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1981.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*. Traductora Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 1994.

Notas

¹ CONICET, Universidad Nacional de La Pampa.



²CONICET, Universidad Nacional de Mar del Plata.

³1. Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat. Gignendi enim et faciendi potens est. Hanc quidam Deum esse dixerunt, a quo omnia creata sunt et existunt. 2. Genus a gignendo dictum, cui dirivatum nomen a terra, ex qua omnia gignuntur; γη enim Graece terra dicitur. 3. Vita dicta propter vigorem, vel quod vim teneat nascendi atque crescendi. Vnde et arbores vitam habere dicuntur, quia gignuntur et crescunt. 4. Homo dictus, quia ex humo est factus, sicut [et] in *Genesi* dicitur (2,7) : ‘Et creavit Deus hominem de humo terrae’ [...]. Citamos según la edición bilingüe latín-español de Oroz Reta y Marcos Casquero (2004).

⁴El significado de un término o un enunciado tiene validez en el contexto de un determinado sistema semiótico y todo sistema, en espacial el lingüístico, se organiza para permitir la significación (Eco, 1994). En consecuencia, el significado constituye “un nivel *simbólico* en que los signos remiten en general a las instancias del discurso o, si se quiere, en el que proporcionan instrucciones previas a la ubicación de aquellas instancias en un discurso efectivo” (Lozano; Peña-Marín; Abril, 1993, p. 199, énfasis de los autores). Contrariamente, el sentido es una noción interna a los enunciados o textos, que aparece merced a referencias puntuales a instancias efectivas de la circunstancia comunicativa, o sea remite a sujetos y coordenadas espaciotemporales precisos e identificables en el discurso proferido (Miranda, 2022).

⁵Se trata de un diminutivo romance del francés antiguo *jart*, procedente del fránico **gard*, con significado de ‘cercado’ o ‘seto’, según Corominas y Pascual en el DCECH (1984, p. 496, entrada “jardín”).

⁶De estas características da cuenta *De Proprietatibus Rerum*, en su versión más antigua, PBL, cuando define: “Vergel es lugar onde nacen muchas varas; segunt Isidro, es llamado el ramo que nace del tronco del árbol, mas verga es aquella que nace e sale de los ramos. Iten el vergel en el invierno aborrece, mas en el verano aplaze porque entonce florece; e corto, otra vez nace e se enramece; e cuando nace, arriédranlo de la tierra; e a las vezes es llamado lugar verde e deleitoso cercado de plantas e de yerbas” (PBL fol. 191r. *apud* Sánchez González De Herrero, 2015, p. 39).

⁷Las citas textuales de la obra berceana de este párrafo, y las que siguen más adelante, corresponden a la edición de Bolaño e Isla (1997), y la de la *Razón de amor* a la de Barra Jover (1989).

⁸La diferencia entre ‘huerto’ y ‘huerta’ es dimensional: el DCECH (1984) considera a ‘huerta’ un aumentativo-colectivo común a los tres dialectos romances hispánicos y a la lengua de Oc.

⁹La representación del vergel en *La Celestina* es un tema complejo porque las denominaciones y alusiones, a través de los términos ‘huerto’ y ‘huerta’, no son equivalentes en la versión de la *Comedia* y en la de la *Tragicomedia*. Asimismo, los lugares a que hacen referencia no son siempre los mismos, aunque los argumentistas de algunas ediciones los identifiquen bajo el vocablo de ‘huerto’ (cf. Botta, 2007, texto de donde hemos extraído las citas de la obra).

¹⁰Las perspectivas de clasificación de los milagros pueden encontrarse en González (2011), artículo en el que también se discute acerca del género más apropiado para definir el relato del milagro.



¹¹Según Curtius (1995), a partir del siglo XII, el motivo clásico del *locus amoenus* fue un recurso empleado con frecuencia para describir el paraíso terrenal.

¹²La analogía entre María y el mundo vegetal aparece también en la c. 39, una de las que presenta los nombres de la Virgen: “Es dicha vid, es uva, almendra, malgranada / Que de granos de graçia está toda calcada; / Oliva, cedro, bálsamo, palma bien aiumada, / Piértega en que sovo la serpiente alzada”. Además de los sentidos simbólicos, estas menciones ofrecen muchos matices sensoriales al sugerir formas, colores y tamaños diversos y sabores, olores y tersuras bien característicos.

¹³En la literatura latina ya se registraba *dulcis* para indicar toda fuente de placer (Asiss González, 2021).

¹⁴La forma de la pera, que va ensanchándose hacia abajo, se asemeja a un cuerpo femenino de ancha pelvis y, por lo tanto, simboliza la fecundidad.

¹⁵“–Como el manzano entre los árboles silvestres, / así mi amado entre los mozos. / A su sombra apetecida estoy sentada, / y su fruto me es dulce al paladar. / Me ha llevado a la bodega, / y el pendón que enarbola sobre mí es Amor. / Confortadme con pasteles de pasas, / con manzanas reanimadme, / que enferma estoy de amor” (Ubieta, 1981).

¹⁶Además del vegetal, en este relato el mundo animal es utilizado también desde la óptica simbólica para representar la protección y el auxilio que significa María para los cristianos fugitivos, tema que hemos desarrollado en otra ocasión (cf. Miranda; Rodríguez, 2022b).

¹⁷La sierra se ve como una “línea de montañas”, significado que posee en los textos medievales de todas las épocas en la zona circummediterránea. La denominación es metafórica ya que sugiere “el aspecto dentado de las cordilleras” (Corominas; Pascual, 1984, p. 242-243, entrada “sierra”).

Revisitando o “paganismo” da
Inglaterra Anglo-Saxônica:
(re)considerações a partir da
análise da evidência histórica

Revisiting the “paganism” of
Anglo-Saxon England:
(re)considerations based on
the analysis of the historical
evidence

Elton O. S. Medeiros¹



Resumo: Desde os tempos de Émile Durkheim que o problema de analisar formas de manifestações religiosas dentro de culturas específicas tem sido o foco de pesquisadores no campo da História e Antropologia. Antes de Durkheim, nomes como Max Weber, Herbert Spencer, J. G. Frazer e Bronislaw Malinowski já haviam abordado a questão, tentando separar o universo do sagrado e do profano. Este artigo irá abordar, dentro do viés historiográfico, o contexto cultural e religioso da Inglaterra na Alta Idade Média e como o uso da ideia tradicional de “paganismo” é inadequada na atualidade, o que leva a necessidade de um conhecimento mais profundo das fontes e do período da história inglesa. Com o objetivo de compreender o que chamamos de “o universo espiritual da Inglaterra Anglo-Saxônica”. Para tanto, teremos como ponto principal de análise do artigo o artefato conhecido como a Franks Casket e de que forma ele nos auxilia a compreender o universo da cultura e das mentalidades do período. **Palavras-chave:** Inglaterra; paganismo; Franks Casket; sociedade; religião.

Abstract: Since the times of Émile Durkheim, the problem of analyzing religious manifestations within specific cultures has been the focus of researchers in the field of History and Anthropology. Before Durkheim, names like Max Weber, Herbert Spencer, J. G. Frazer and Bronislaw Malinowski had already addressed that issue, aspiring to separate the universes of the sacred and the profane. This article aims to address, within the area of the historiographical debate, the cultural and religious context of England in the Early Middle Ages and how the use of the traditional idea of “paganism” is inadequate nowadays, leading to the need for a deeper knowledge of the sources and respective periods of time in the English history. Intending to comprehend what we are going to name “the spiritual universe of Anglo-Saxon England”, the main point of our analysis is the artifact known as the Franks Casket and how it helps us



understand the universe of culture and mentalities of the period.

Keywords: England; paganism; Franks Casket; society; religion.

Elton O. S. Medeiros
Revisitando o “paganismo” da Inglaterra Anglo-Saxônica:
(re)considerações a partir da análise da evidência histórica



*“The one place Gods inarguably exist is in our minds
where they are real beyond refute,
in all their grandeur and monstrosity”,*

Alan Moore, *From Hell*

Introdução

Neste artigo, pretendemos tratar do que diz respeito ao espaço geográfico entendido como a Inglaterra dos séculos V – X, entre os grupos sociais que podemos denominar hegemonicamente como os anglos saxões ou simplesmente anglo-saxões, como consagrado pela historiografia.² A existência de trabalhos voltados às práticas religiosas ou espirituais dos anglos e saxões dentro do recorte histórico proposto não é algo inédito no campo de estudos sobre o período. Entretanto, apesar de uma área já consolidada internacionalmente, em solo brasileiro o assunto ainda carece de maiores e melhores abordagens.

Há menos de vinte anos foi publicado na Revista *Brathair* o primeiro artigo científico no Brasil a falar sobre o período da Inglaterra Anglo-Saxônica (séculos V – XI): “O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica” de autoria do professor *Ciro Flamarion Cardoso* (Cardoso, 2004, p. 19–35). Na época o tema era praticamente desconhecido dentro da academia brasileira, se restringindo – além do artigo do professor – a apenas duas pesquisas de mestrado que estavam ainda em desenvolvimento.³ O trabalho de Cardoso despertou muita atenção naquele momento por sua metodologia e originalidade. Entretanto, devido justamente ao ineditismo do tema e o conhecimento ainda incipiente do autor (e de seus leitores) a respeito do período histórico, o artigo apresentava certas deficiências que passaram despercebidas. O que contribuiu por perpetuar problemas e vícios historiográficos a respeito do estudo da religiosidade e religião pré-cristã e o advento do cristianismo entre anglos e saxões.⁴

Cardoso optou por um referencial metodológico em que trata a ideia de religião – qualquer religião – como expressões da ideologia social. O autor esclarece logo de início trabalhar com o conceito de ideologia desenvolvido por *Antonio Gramsci*. Ainda que reconheça que tal opção não seja a mais adequada para o assunto ao qual está se debruçando no artigo,⁵ mesmo assim, segue a utilizá-lo (Cardoso, 2004, p. 21). A partir disso, o autor demonstra em seu texto estar mais preocupado em estabelecer a legitimidade da metodologia do que se apropriar e analisar as evidências históricas do período em seu contexto.



Em seu artigo, o autor tenta utilizar evidências oriundas da Cultura Material e fontes escritas, com especial atenção à *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda, o Venerável. Escolhas pertinentes à proposta temática do trabalho. Todavia, Cardoso faz um uso equivocado das evidências históricas ao submetê-las à metodologia escolhida e carecendo de uma melhor reflexão e familiaridade com as fontes. O autor, por exemplo, utiliza a *Historia Ecclesiastica* de Beda como um relato fiel do cenário histórico da Inglaterra pré-cristã. Ignorando o fato de que Beda não a concebeu como um tratado histórico ou antropológico sobre as crenças dos povos pré-cristãos da Bretanha e sim uma ode à história (espiritual) da Igreja católica, atrelada à concepção de uma gênese identitária de anglos e saxões sob a fé cristã – como uma única Igreja e um povo unido sob um único deus.⁶

Dois exemplos claros dos problemas que o artigo de Cardoso traz, a partir da abordagem da obra de Beda, podem ser encontrados quando ele utiliza da passagem da carta de Gregório Magno aos missionários na Inglaterra – orientando-os a destruir apenas os ídolos dos pagãos, mas preservar e santificar os templos para que fossem usados para a fé cristã – e o relato sobre o sacerdote pagão de nome Coifi na corte do rei Edwin da Nortúmbria (BEDA, livro II, capítulo 13).⁷ Este último episódio envolve a aceitação do rei à nova fé, o que levará também o próprio Coifi a abandonar os ídolos e profanar o templo dos antigos deuses, desrespeitando normas de conduta social e tabus da fé pagã. A partir disso, Cardoso argumenta que “as referências a sacerdotes são pouco numerosas, mas indubitáveis” (Cardoso, 2004, p. 30).

A única menção de maior complexidade de um sacerdote e sua conversão, profanando seu próprio templo, é essa de Beda sobre Coifi, e é muito mais plausível compreender tal passagem como fruto da imaginação do autor a partir das narrativas de templos do Oriente Médio bíblico e da antiga idolatria romana, tomando como modelo a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia. Portanto, a ideia de “sacerdotes”, “templos” ou “rituais pagãos” que Beda apresenta em sua obra deveria ser encarada, na verdade, como um *topos* literário cristão (Niles, 2013, p. 309)⁸ e não como descrições factuais de uma realidade histórica. A *Historia Ecclesiastica* de Beda pode ser interpretada como uma construção literária que contém a visão do autor a respeito daquilo que ele entendia por práticas pagãs – pelo viés da tradição cristã mediterrânea – e as adaptou ao contexto dos anglos e saxões, como um contraponto à exaltação do presente cristão de seu tempo. E não evidências de uma realidade sobre o cotidiano religioso e espiritual na Bretanha anterior ao século VII.



Em outro momento do artigo, Cardoso novamente volta a cometer os mesmos equívocos de interpretação por desconhecer as fontes e o contexto no qual elas foram produzidas. Por exemplo, ao tentar explorar a figura do deus Woden. Existem evidências toponímicas de locais na Inglaterra que estão vinculadas a tal divindade e a outras do universo pré-cristão anglo-saxônico e elementos da Cultura Material (Yorke, 2015, p. 167 – 175). Cardoso, entretanto, volta a usar do texto da *Historia Ecclesiastica* de Beda (livro IV, capítulo 22), em um episódio em que um prisioneiro teria poderes sobrenaturais devido ao uso de *litteras solutorias* (“letras salvadoras”) para escapar de correntes ou cordas. No artigo, o autor diz que isso seria uma evidência clara do uso de “runas” e vinculado ao deus Woden. Entretanto, ao ler o texto de Beda, em absolutamente nenhum momento a narrativa faz qualquer menção a tal divindade pagã ou a runas, estando claro que se trata de uma construção fabulosa⁹ atrelada a práticas folclóricas cristãs (Le Goff, 1980, p. 207 – 219) – o que nos remete novamente ao *topos* literário mencionado anteriormente. O vínculo da fonte histórica com o “paganismo” voltado ao deus Woden e o uso mágico de runas fica por conta da subjetividade e criatividade de Cardoso.

Ainda sobre o deus Woden, o artigo cita o poema o *Encantamento das Nove Ervas*. No poema está presente o nome de Woden – ainda que desnaturalizado de seu contexto pré-cristão – ao lado de outros elementos lendários do passado de fundo germânico e da imagem de Cristo crucificado, como parte do encantamento para a cura e prevenção de venenos. Cardoso (2004, p. 28, grifo nosso) diz: “Os “nove ramos gloriosos” são galhinhos marcados individualmente com runas que designam, pelas iniciais, os nomes das ervas encantadas”. O grande problema é que nada disso que Cardoso afirma está presente na evidência do texto do *Encantamento das Nove Ervas* (Medeiros, 2015a, p. 313 – 363) – logo, pode-se supor, Cardoso não leu ou não compreendeu a fonte histórica que cita.¹⁰

É evidente que os problemas e equívocos do artigo “O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica” – desde sua inadequação metodológica até as interpretações e afirmações (muitas vezes categóricas) – são decorrentes do fato de que seu autor não era familiar e não analisou as evidências históricas elencadas com o devido rigor e conhecimento necessário. É possível dizer que o “paganismo anglo-saxão”, presente no título e apresentado ao longo do artigo de 2004, só existiu na construção textual de Cardoso, sem qualquer sustentação na evidência histórica e na produção historiográfica sobre o tema.

O propósito dessa rápida análise crítica do artigo de Ciro Flamarion Cardoso é no intuito de alertar sobre os problemas que uma pesquisa voltada



ao estudo da Inglaterra Anglo-Saxônica (séculos V – XI) pode apresentar ao subutilizar ou ignorar as evidências históricas em favor de metodologias e conceitos específicos, para o desenvolvimento de argumentações puramente teóricas. E, o principal, reforçar que ao se trabalhar com tal período histórico e a temática voltada às práticas religiosas e espirituais dos povos desse contexto, não podemos ignorar ou pouco se aprofundar nos elementos socioculturais, políticos e outros que constituem aquilo que Jean-Pierre Vernant chamaria, ao se referir ao período da Grécia Clássica, de “o universo espiritual da pólis” (Vernant, 2002, p. 53 – 72) – e que iremos nos apropriar e chamaremos aqui de “o universo espiritual da Inglaterra Anglo-Saxônica”.

O intuito deste artigo é demonstrar o papel fundamental das evidências históricas para a pesquisa e análise do período abordado. E, principalmente, no que se refere aos elementos vinculados ao campo das mentalidades, com destaque ao campo dos elementos religiosos e das espiritualidades.

É também objetivo deste trabalho apontar as inconsistências que a dualidade metodológica entre uma tradição “pagã” versus uma cristã pode apresentar dentro de uma análise das fontes do período da Inglaterra alto medieval. O que reforça a importância das evidências históricas da época como ponto de partida primordial para o desenvolvimento de qualquer pesquisa dentro desse campo de estudos.

Desta forma, a partir de elementos da Cultura Material, em especial do artefato conhecido como a Franks Casket, será desenvolvida uma reflexão a respeito do que podemos entender sobre a espiritualidade do período da Alta Idade Média inglesa. E demonstrar como elementos que remetem a uma tradição anterior à chegada do cristianismo à ilha da Bretanha não são incompatíveis com imagens da tradição cristã que estão presentes na mesma evidência histórica – não como um equívoco de seu criador, mas como um exemplo do universo espiritual da Inglaterra Anglo-Saxônica.

O que o “paganismo” tem a ver com a Inglaterra Anglo-Saxônica?

A produção historiográfica do século XXI, em suas mais diversas áreas de pesquisa e recortes cronológicos, vem sendo marcada por um processo de desconstrução dos discursos das histórias nacionais que ainda remontam ao século XIX. É no Oitocentos que o construto histórico chamado “paganismo” surgiu e viveu sua era de ouro. O século no qual pesquisadores falaram com confiança sobre as crenças pagãs dos povos do norte-europeu, ditos germânicos,



sua devoção ao ideal de um destino implacável (*wyrd*, em inglês antigo) e ao *éthos* heroico frente aos desafios do mundo terreno, supostamente demonstrado nas sagas nórdicas e na literatura heroica em inglês antigo.

A conceito de “paganismo” no século XIX foi uma apropriação derivada de autores do princípio da era cristã. Em especial, do período missionário no norte da Europa. Em tais obras existe uma relação de alteridade com povos que viviam alheios à fé cristã, caracterizados como detentores de um outro tipo de fé – que, por exclusão, é interpretada como uma outra religião, mas avessa à religião centrada em Cristo (Niles, 2013, p. 305). A partir disso, o “paganismo” entre os povos norte europeus, como caracterizado pelo Oitocentos, é um construto histórico que tenta definir um cenário ideal (de fundo cristão) e não uma realidade histórica. Em suma, o conceito de “paganismo” concebido pelo século XIX (e ainda presente em trabalhos do século XX e XXI) nunca existiu.

Ao buscarmos pelas evidências históricas, o cenário que encontraremos é mais desafiador para uma definição simples sobre o que era o cenário pré-cristão do norte-europeu. No contexto da Inglaterra Anglo-Saxônica, há uma evidência linguística importante. Assim como em outros idiomas germânicos do período, em inglês antigo inexistente um termo específico para “religião” (Niles, 2013, p. 305). Um dos termos utilizado será *æfestnes* ou *eaufæstnys*. Entretanto, essas palavras não remetem ao mesmo significado do latim *religio*, mas à ideia de “devoção”, “obediência” e “retidão”, atrelado a algo ou alguém – termos apropriados do universo semântico sociopolítico do âmbito administrativo de aplicação e manutenção das leis. Da mesma forma, temos *gesetednes*, usado para se referir a “religião”, mas atrelado à ideia de cerimonial legal, ordenamento (legislativo ou político).

O que chama a atenção é a assimilação de terminologias do vernáculo e a adaptação para o léxico de práticas da fé cristã. Ao mesmo tempo que há a ausência de termos específicos ao contexto das práticas ditas “pagãs”. Por que em inglês antigo não há evidência de termos equivalentes voltados à fé pré-cristã? Talvez o que existia não correspondia exatamente aos mesmos ideais e conceitos de religião como no cristianismo? A evidência do léxico vernáculo aponta o vínculo da religião cristã e suas práticas ao universo político-administrativo dos anglo-saxões e não simplesmente a uma mudança de crenças religiosas.

Outros exemplos de palavras nativas que serão assimiladas ao novo contexto cristão é o termo para o ritual da missa: *husel* (em sua origem, “sacrifício”, “oferenda”) e para excomunhão *weargian* (“aquele que foi expulso”, a pessoa



que é banida do seio da sociedade). Para “altar” ou “local de adoração” eles já existia o termo *weofod*, mas para os sacerdotes cristãos será necessário unir *weofod* à palavra *þegn*¹¹ (“aquele que serve”). O que dará origem ao termo *weofodþegn* (“aquele que serve ao altar”), i.e., “padres”.

Não existe um termo específico para templos em inglês antigo. Palavras como *ealh* (“residência”, “moradia”) e *hearh* (termo associado a locais, não edificações, de adoração “pagã” ou ídolos) por vezes serão assimilados, mas não com a mesma conotação do contexto cristão para *templum*. A palavra específica em inglês antigo para o templo cristão, *cirice*, por exemplo, será uma derivação do grego *kuriakón* (Niles, 2013, p. 310).

A partir do que foi exposto, é possível inferir que, antes dos tempos cristãos, os anglos e saxões realizavam sacrifícios e oferendas em locais especiais e mesmo em altares. Porém, tais práticas não estavam vinculadas a edificações como templos e nem a sacerdotes – uma vez que há a ausência semântica de palavras no inglês antigo para tais definições. O que acabaria sendo implementado apenas com a chegada dos missionários do continente. E a ideia de um grupo sacerdotal institucionalizado entendido como algo importante e próximo ao poder régio para a administração das leis e estabelecimento da ordem.¹² O mundo pré-cristão entre anglos e saxões seria, portanto, mais complexo do que o construto do “paganismo” apresenta.

Uma hipótese de cenário seria o seguinte: de um lado, a preponderância de práticas populares, manifestas por uma espiritualidade vinculada a fórmulas mágicas medicinais, bençãos de campos e de animais de criação (como o *Encantamento das Nove Ervas*, citado anteriormente). Por outro lado, práticas espirituais realizadas em um nível mais aristocrático e atrelado à moralidade social, à administração pública e a líderes locais e à figura régia. Com a chegada do cristianismo, a nova fé irá se vincular a essa espiritualidade aristocrática como uma força auxiliar fundamental de regramento moral político e legislativo dos reinos que se consolidavam (Blair, 2005; Chaney, 1970; Mayr-Harting, 1972; Niles, 2013, p. 305 – 321; Yorke, 1990, 2015, p. 167 – 175). A existência de uma “religião não-cristã” organizada e de uma personagem como o sacerdote Coifi – um tipo de “sumo sacerdote” de um “clero pagão” na Nortúmbria do século VII – como sugerido por Beda em sua *Historia Ecclesiastica*, se torna muito improvável à luz das evidências históricas trabalhadas até agora.



Religião e religiosidade na Inglaterra alto-medieval: uma proposta conceitual

A princípio, para o tema ao qual se dedica este artigo, tomemos a definição de religião de Clifford Geertz. Segundo o antropólogo, uma religião é (1) um sistema de símbolos que agem para (2) estabelecer sentimentos e motivações poderosas, penetrantes e duradouras nos homens ao (3) formular conceitos de uma ordem geral da existência e (4) revestindo estes conceitos com tamanha aura de factualidade que (5) os sentimentos e motivações pareçam realistas de uma forma única (Geertz, 1973, p. 90).¹³

O primeiro ponto importante a ressaltar dentro dessa definição é que ela se aplica à prática religiosa e suas diversas manifestações, tanto no registro escrito quanto em práticas físico-materiais e rituais pessoais do indivíduo e da sociedade como um todo. Segundo Geertz, a religião é um sistema de símbolos, que por sua vez podem ser definidos como qualquer ato, objeto, evento, qualidade ou relação que sirva como um veículo, um canalizador, para se chegar a um conceito; sendo o conceito o “significado” do símbolo (Geertz, 1973, p. 91). Desta forma, este sistema simbólico (a religião) e o sistema cultural que o adota possuiriam uma relação intrínseca ao dar significado à realidade social do grupo, e ambos se amoldam e se adequam entre si reciprocamente (Geertz, 1973, p. 93).¹⁴

Outro aspecto da definição de Geertz (1973, p. 90) seria referente ao que ele diz sobre a função desses símbolos ao “estabelecer sentimentos e motivações poderosas, penetrantes e duradouras”. Pode-se interpretar como um conjunto de práticas, anseios, valores e iniciativas como uma forma de se enxergar o mundo por parte do grupo e do indivíduo. A concepção religiosa da realidade, portanto, deve ser algo duradoura e que penetre na sociedade, interagindo com todos os aspectos de uma dada cultura.

No caso das crenças na Inglaterra, isso pode ser observado com a cristianização dos anglos e saxões e a persistência de modelos e ideais do passado pré-cristão. O que nos leva a pensar que isso possa ser um indício da existência de elementos religiosos/espirituais na Inglaterra anterior à fé cristã e da qual pouco sabemos em detalhes atualmente. Contudo, tais elementos não desapareceram completamente com a chegada do cristianismo.

Ainda sobre a definição de Geertz, há a formulação de conceitos que acabam por ser revestidos por uma “aura de factualidade”. Tal factualidade se refere também ao modo que religiões criam textos e ritos a partir de conceitos e



símbolos. Tais construções podem ser extremamente elaboradas, literariamente, entrando no âmbito do mito, de uma “história sagrada”, mitos fundadores e processos de etnogênese. Assim como podem possuir um caráter de maior praticidade – no caso do cristianismo, por exemplo, textos litúrgicos, orações, o cerimonial do batismo e a eucaristia e ritos de consagração régia. Em todos temos esta dita “aura de factualidade”, fruto de um simbolismo que necessita de uma interpretação para sua compreensão (Geertz, 1973, p. 109 – 113).

Quando tais elementos entram no campo da poesia, por exemplo, o leitor/ouvinte se vê obrigado a reconhecer as interpretações religiosas ali contidas, ainda que não consiga absorvê-las em sua totalidade. Por exemplo, no que diz respeito ao simbolismo da cruz na Inglaterra Anglo-Saxônica: a adoração da cruz e a centralidade da crucificação para o pensamento cristão não pode ser satisfatoriamente ignorada na interpretação do poema *O Sonho da Cruz*, pois estes são “fatos” da cosmovisão religiosa dominante tanto do poema quanto da sociedade que o criou (Conner, 2001, p. 256; Medeiros, 2019, p. 199 – 252).

Finalmente, a última parte da definição de Geertz sobre como os sentimentos e motivações devem parecer realistas de uma forma única. Podemos entender isso como a materialização da concepção religiosa: a execução do ritual religioso, que rememora ou revive acontecimentos que fazem parte não do tempo comum, mas de uma “história sagrada”. Desta forma o ritual – e os ensinamentos que o permite ser conhecido – surge como a manifestação atemporal do mundo religioso no mundo secular (Eliade, 1992, p. 84 – 88).

A definição do historiador Wouter J. Hanegraaff, derivada de Clifford Geertz, talvez seja ainda mais didática e mais adequada como metodologia de análise às práticas religiosas da Inglaterra Anglo-Saxônica. Hanegraaff divide sua definição de religião em três conceitos gerais interligados: *Religião*, *Uma Religião* e *Uma Espiritualidade* (Hanegraaff, 1999, p. 145 – 160).

- 1) *Religião*: qualquer *sistema simbólico* que influencie a ação humana por oferecer possibilidades de manter contato ritual entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado. Exemplo: o cristianismo, de forma ampla, em suas variadas manifestações.
- 2) *Uma Religião*: qualquer *sistema simbólico*, incorporado em uma *instituição social*, que influencie a ação humana por oferecer possibilidades de manter contato ritual entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado. Exemplo: o cristianismo e a Igreja católica da Alta Idade Média.



- 3) *Uma Espiritualidade*: qualquer prática humana que mantém contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado por meio da *manipulação individual de sistemas simbólicos*. Exemplo: o cristianismo e as manifestações populares de fé cristã (que podiam corresponder ou não à ortodoxia da Igreja católica do período).

A partir disso é possível visualizar com maior facilidade o que pode ter sido o mundo pré-cristão dos anglos e saxões. A partir das evidências históricas e os conceitos de Hanegraaff, é possível interpretar uma sociedade detentora de uma *Religião*¹⁵ e *Uma Espiritualidade*¹⁶ que remontam a elementos de um passado continental pré-migratório em comum aos diversos grupos que chegaram à Bretanha.

Com o advento do cristianismo e a consolidação de um corpo eclesiástico católico na região da Inglaterra passa a existir também *Uma Religião*. Esta traz consigo todo um aparato da tradição cristã mediterrânea, que assimila elementos da *Religião* local (como palavras e termos do inglês antigo) e influenciando o surgimento de novas manifestações de *Uma Espiritualidade* (como aparece no *Encantamento das Nove Ervas*). Ao invés de uma rivalidade de tradições e de “sacerdotes pagãos” (que nunca existiram) contra missionários cristãos, teríamos processos de transformações sociopolíticas que atenderam anseios diversos em locais e estratos diferentes das sociedades da Inglaterra dos séculos V – VIII. Desta forma, seria possível pensarmos em uma população do período da Inglaterra Anglo-Saxônica que a partir do advento da cristianização passa a compartilhar de práticas, crenças e mentalidades diversas – antigas e novas.

O olhar do século XIX sobre a Inglaterra do período a enxergava detentora de elementos religiosos antagônicos. Entretanto, o que existiu foi uma artificialidade metodológica da contemporaneidade ao interpretar um passado histórico baseado na dicotomia “cristianismo versus paganismo”.

Em nossa atualidade a perpetuação de pesquisas baseadas no construto histórico do “paganismo” não deve ser encarada apenas como um erro metodológico, mas uma forma deliberada de desprezo pela análise das evidências históricas. E um exemplo da importância das evidências históricas nesse debate se encontra na análise de artefatos como a Franks Casket.



O universo em uma caixa de marfim

Desde o início, um dos principais trabalhos dos missionários cristãos foi tentar integrar o passado dos anglos e saxões na história universal da Cristandade. Semelhante aos primeiros pais da Igreja, ao reinterpretar e tornar o passado veterotestamentário não mais restrito à tradição judaica, mas parte de algo maior que envolvesse o advento do império romano e subsequentemente os demais povos do mundo, dentro de uma mesma narrativa de “História Sagrada”. Desta forma, atrelados a um importante modelo da hermenêutica cristã: a uma “História de Salvação”.

Na Inglaterra da Alta Idade Média um dos melhores exemplos ocorre com a obra de Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, e a ideia do autor de uma *gens anglorum*: o ideal de um “povo inglês”, unido perante Deus. Em outras fontes literárias em inglês antigo temos esse mesmo princípio de Beda, integrando o passado bíblico e o mundo clássico ao seu próprio passado de fundo germânico. Recriando ou “reimaginando” seu passado histórico (Medeiros, 2015b, p. 46 – 77).

Na Cultura Material do período encontra-se a Franks Casket (também conhecida como a “Caixa de Auzon”). Feita a partir de ossos de baleia, em suas laterais foram esculpidas passagens históricas e míticas do passado judaico, romano e germânico, juntamente com inscrições rúnicas e latinas para explicar as imagens ou ainda como forma de charada.

A confecção da Franks Casket remonta ao antigo reino da Nortúmbria do século VIII – reino anglo-saxônico mais ao norte da Inglaterra da época; que corresponde atualmente a toda a região norte da Inglaterra e o sul da Escócia. Em função de sua matéria prima – osso de baleia – a qualidade do trabalho, e os detalhes das imagens, é plausível dizer que o artefato possa ter pertencido aos círculos aristocráticos ou eclesiásticos (Wood, 1990, p. 1 – 19).

Em uma das imagens que compõe os painéis da caixa não há qualquer explicação, outras duas possuem curtas inscrições explicativas e em uma há na verdade um tipo do que poderíamos classificar como uma charada – algo tradicional na literatura poética anglo-saxônica do período. É possível supor que as cenas e as histórias por trás delas eram suficientemente familiares para seu público para não precisar de maiores explicações do artista. Por outro lado, as imagens inspiradas na tradição judaico-cristã possuem inscrições explicativas bem claras. Este conjunto de imagens e passagens escritas de inspiração tanto germânica quanto da tradição cristã, nos levam a crer que a caixa teria sido



criada para pessoas minimamente letradas e educadas a respeito das histórias ali presentes.

A partir da influência da Igreja, uma cultura letrada floresceu na Inglaterra de fins do século VI e início do século VII. A palavra escrita – com o uso da escrita rúnica em inglês antigo (*futhorc*) em paralelo do idioma e alfabeto latino – seria usada inicialmente pela Igreja, mas logo também pelo universo laico devido à necessidade de composição de documentos. Inicialmente em atestados de propriedade de terra e depois em registros históricos, ensino, documentos legislativos, monumentos etc. (Kelly, 1998, p. 36 -62).

É importante lembrar que a introdução da escrita entre os anglo-saxões de forma alguma eliminou a cultura oral. Basta observarmos a narrativa de obras poéticas, como no poema *Beowulf*, onde pode-se perceber a coexistência da palavra escrita e de estruturas de composição típicas da oralidade. Fenômeno que ocorre na produção escrita durante todo o período da Inglaterra Anglo-Saxônica.

Presente nos círculos aristocráticos e da realeza anglo-saxônica, essas produções podem ser encaradas como manifestações literárias possíveis de expressar elementos capazes de persuadir as pessoas a serem governadas e líderes a governar bem – por meio do que pesquisadores como David Pratt chamam de “o teatro da corte”. Desta forma, textos legislativos, normativos e outros ligados à figura régia poderiam ser considerados como “discursos ritualizados”, visando, por exemplo, a manifestação e legitimação da autoridade do governante (Pratt, 2007, p. 130 – 178).

Parte importante também dessa cultura letrada e oral anglo-saxônica eram as charadas e adivinhações. No *Livro de Exeter*, datado por volta do ano mil, temos diversos exemplos disso. Através dessas charadas e adivinhações podemos ver que esse tipo de obra estava entre as prediletas da Igreja como veículo para o ensino e a catequese (Medeiros, 2019, p. 200 – 252). E é muito claro que o responsável pela Franks Casket aplicou essa tradição em sua obra, ao utilizar isso no painel frontal da caixa – assim como ao representar temas religiosos cristãos e vernáculos de fundo germânico, construindo assim um tipo de “charada em três dimensões.” Um enigma que envolve não apenas os painéis da Franks Casket como também se reflete na própria história e preservação da caixa até os dias de hoje.

Em meados do século XIX um historiador local do sul da França, P. Mathieu, havia comprado o que havia restado da Franks Casket de uma família da região de Auzon. A caixa estava desmontada e um de seus painéis faltando. Segundo



Mathieu, a caixa tinha sido usada pelas mulheres da família para guardar seus instrumentos de costura, mas foi desmontada quando o filho da família resolveu vender os pregos de prata da caixa para comprar um anel de compromisso para sua futura noiva. Por volta dos anos de 1850, os painéis resgatados por Mathieu passaram a fazer parte da coleção de Jean-Baptiste Joseph Barrois, famoso colecionador parisiense interessado principalmente por artefatos medievais.

Após a morte de Barrois, em 1855, os painéis passaram às mãos de uma loja de antiguidades de Paris. Por volta de 1858, notícias sobre os painéis chegaram ao Museu Britânico, segundo o registro no diário de Sir Frederic Madden (então cuidador dos manuscritos do museu) ao relatar a curiosa aquisição feita por Augustus W. Franks – na época curador júnior do departamento de antiguidades do museu.

Na época, Augustus Franks tinha ouvido falar da caixa na França e tentou adquiri-la para o Museu Britânico através de um negociante em Londres. Contudo, ainda em 1858, o museu desistiu do financiamento da compra. Mesmo assim, Augustus Franks decidiu comprar a caixa com seu próprio dinheiro e doá-la ao museu nove anos depois. Em função disso, a razão do nome pelo qual ela ficou sendo conhecida: “Franks Casket” (em inglês, a “Caixa de Franks”), e não uma alusão aos francos (erro comum até os dias de hoje). Porém, quando Franks adquiriu a caixa, ela estava incompleta. Faltava o painel direito, que continuava desaparecido.

Em 1867, Augustus Franks tentou localizar o painel e por fim descobriu que a peça havia sido encontrada numa gaveta na casa em Auzon, e posteriormente adquirida pelo colecionador parisiense Jean-Baptiste Carrand – que havia se mudado para Lyons em 1835. Carrand morreu em 1871 e toda sua coleção foi doada por seu filho ao Museu Bargello em Florença. O painel perdido da Franks Casket se encontra até hoje lá. Logo, o painel direito que está em exibição no Museu Britânico é na verdade uma réplica (Webster, 2012a, p. 55 – 60).

A história da Franks Casket anterior a seu aparecimento em Auzon continua um mistério. Supõe-se que, baseado nas condições de preservação da caixa, por muito tempo ela foi preservada e até mesmo reparada em uma ou mais ocasiões. Isso, aliada à temática cristã dos painéis, leva a crer na possibilidade de que ela permaneceu aos cuidados de uma igreja. Uma hipótese seria de que a caixa estaria na basílica de São Juliano em Brioude, próximo de Auzon. Documentos da basílica, analisados no começo do século XXI, fazem menção a um importante relicário que se encontrava no altar principal da basílica e cuja descrição se assemelha muito à Franks Casket. A primeira menção da



caixa é de finais do século XIII, ao falar de uma caixa esculpida em osso/marfim contendo relíquias. E no século XVII a mesma caixa volta a ser mencionada na documentação (Webster, 2012a, p. 55 – 60). Supondo que a caixa mencionada na basílica de São Juliano era de fato a Franks Casket, nos vem à mente a pergunta: se ela é de origem anglo-saxônica, o que ela estaria fazendo na França do século XIII?

Como outros objetos religiosos anglo-saxônicos que sobreviveram no continente, a Franks Casket possivelmente foi levada para a França ainda durante o período da Inglaterra Anglo-Saxônica. Em um momento em que havia um intenso tráfego de objetos religiosos entre França e Inglaterra, promovido por representantes eclesiásticos e a corte carolíngia e as cortes anglo-saxônicas – especialmente do sul da Inglaterra, que desde o século VIII e IX mantinham fortes laços, inclusive familiares, com a corte franca. A sua chegada à França poderia também ter ocorrido durante o período anglo-saxônico em função das invasões vikings, quando muitos objetos religiosos, livros e outros artefatos foram levados para o continente como forma de salvá-los das mãos dos piratas escandinavos (Medeiros, 2021, p. 157 – 181).

O estilo característico, o idioma e o formato das letras da Franks Casket sugerem que ela teria sido feita na Nortúmbria, possivelmente na primeira metade do século VIII. Ainda que muitos elementos artísticos da caixa não encontrem paralelos em outras obras anglo-saxônicas, eles se assemelham bastante ao estilo de ilustrações encontradas em livros religiosos e alguns artefatos também do início do mesmo século. Como, por exemplo, uma representação de Cristo como Rei David nos Comentários sobre os Salmos de Cassiodoro do mosteiro de Wearmouth/Jarrow, na Nortúmbria (Webster, 2012a, p. 45 – 54).

Os elementos linguísticos das inscrições também apontam para o início do século VIII. O dialeto do inglês antigo usado e o estilo das runas é o mesmo usado na Nortúmbria da época. Dialeto idêntico ao encontrado em outro monumento do mesmo período, a Cruz de Ruthwell – onde se encontra, esculpido em runas, trechos do poema conhecido como *O Sonho da Cruz* (Medeiros, 2019, p. 199 – 252). O que coincidiria com o período conhecido como a “Renascença da Nortúmbria”, tendo como grandes centros artísticos e voltados ao ensino e erudição mosteiros como o de Lindisfarne, Whitby e Wearmouth/Jarrow; este último, o lar Beda. Centros que se tornaram também muito famosos pela produção de manuscritos que combinavam em suas iluminuras elementos judaico-cristãos, romanos e de fundo germânico. Exatamente como podemos



encontrar na Franks Casket (Webster, 2012a, p. 45 – 54).

Histórias em marfim: os painéis da Franks Casket

Os painéis da Franks Casket estão posicionados de forma que sigam algum tipo de ordem narrativa. Os textos que acompanham as imagens estão em sua maior parte escritos em inglês antigo e na forma do alfabeto rúnico anglo-saxônico (*futhorc*), emoldurando as imagens.

Painel Frontal¹⁷

Figura 1 - Franks Casket: painel frontal



Fonte: Webster (2012a).

Este é o único painel que mostra duas cenas distintas ao mesmo tempo e o único cuja inscrição não tem qualquer relação com o que está sendo mostrado. A cena à direita mostra a adoração dos reis magos e o menino Jesus e Maria entronados. Os reis magos estão oferecendo seus presentes a Jesus e logo à frente deles há a figura de um pássaro que talvez esteja representando o Espírito Santo. Logo acima deles temos a imagem semelhante a uma flor que estaria representando a Estrela de Belém, que guiou os reis magos. E à esquerda da estrela temos uma inscrição em letras rúnicas, mas se trata da palavra latina “Magi”, i.e., os magos.

Elton O. S. Medeiros
Revisitando o “paganismo” da Inglaterra Anglo-Saxônica:
(re)considerações a partir da análise da evidência histórica



Já à esquerda do painel nós temos uma cena que hoje necessita explicações, mas que provavelmente seria facilmente identificada pelo público da época. Aqui nós temos a representação da lenda do ferreiro mítico Weland, famoso em diversas lendas do norte europeu.¹⁸

A cena que vemos na Franks Casket é Weland segurando a cabeça de um dos filhos do rei Nithhad com uma pinça de ferreiro – o corpo decapitado do príncipe pode ser visto caído aos pés de Weland – e com a outra mão ele está oferecendo o que segundo a lenda seria uma poção para a princesa, que vai fazê-la adormecer. Temos também na cena uma segunda figura feminina, que não fica claro se é a própria Beadohild indo até Weland ou se é talvez uma dama de companhia. E por fim temos a imagem de um homem matando pássaros. Talvez seja Weland ou seu irmão Egil, recolhendo penas de pássaros para que Weland construa as asas para sua fuga.

A cena é presente também na poesia anglo-saxônica – o que nos leva a crer ser uma história difundida no cenário cultural daquela sociedade. Especificamente no poema *Deor*:

Weland conheceu o exílio através da espada, o resoluto guerreiro sofreu tormentos, teve como companheiros a mágoa e a tristeza, e o exílio no frio inverno; certa vez, encontrou infortúnios quando Nithhad confinou-o, impondo maleáveis grilhões nos tendões do homem. Aquilo já passou, isto também passará. Para Beadohild, a morte de seus irmãos não foi tão pesada para seu espírito naquela situação, pois ela percebeu claramente que estava grávida; nunca conseguiu pensar claramente o que resultaria daquilo. Aquilo já passou, isto também passará (Medeiros, 2022, p. 279).

Por fim, temos a inscrição que emoldura as duas cenas. A inscrição é uma charada e ao final sua resposta; em versos aliterativos, escrita rúnica e em inglês antigo. A partir da primeira runa logo acima da imagem de Weland, é possível ler:

fisc flodu ahof on fergenberig
warþ ga:sic grorn þær he on greot giswom.
Hronæsban

[O mar ergueu o peixe até um monte funerário rochoso;



o rei do terror ficou triste quando ele nadou até a areia.
Osso de baleia]

Painel Superior

Figura 2 - Franks Casket: painel superior



Fonte: Webster (2012a).

Infelizmente o painel superior foi o único que sobreviveu sem uma inscrição. Na verdade, supõe-se que nem existia, mas não há certeza, pois se pode ver que de ambos os lados da imagem, superior e inferior, existem espaços que poderiam fazer parte de uma moldura completa ou de inscrições. A única inscrição presente está em runas logo acima da figura do arqueiro à direita, identificando-o pelo nome de “Ægili”. Inicialmente acreditava-se que cena estava representando a Guerra de Tróia, onde “Ægili” poderia ser “Aquiles”. Porém essa hipótese há muito foi descartada e hoje em dia acredita-se que Ægili em questão seja Egil o Arqueiro, irmão do ferreiro Weland; e o que a cena retrata seria algum episódio lendário germânico que hoje em dia desconhecemos (Webster, 2012a, p. 31 – 44).

Elton O. S. Medeiros
Revisitando o “paganismo” da Inglaterra Anglo-Saxônica:
(re)considerações a partir da análise da evidência histórica



Painel Traseiro

Figura 3 - Franks Casket: painel traseiro



Fonte: Webster (2012a).

O Painel traseiro pode ser dividido em uma parte superior e uma parte inferior. De forma geral, neste painel está representado o saque do Templo de Jerusalém pelos romanos liderados por Tito no ano 70 d.C. No plano superior, podemos identificar Tito (à esquerda), pois ele é o único usando um elmo e empunhando uma espada, liderando seus homens contra o Templo que se encontra no centro do painel, e dentro do qual podemos identificar a Arca da Aliança cercada por figuras de animais. Do outro lado, à direita, temos os judeus fugindo.

No plano inferior esquerdo temos uma figura sentada em um tipo de trono e ao que parece exercendo algum tipo de função administrativa, pois no canto inferior esquerdo pode-se ler em runas a palavra em inglês antigo “*dom*” (“juízo”). Do outro lado da cena, à direita, temos um aglomerado de pessoas, onde no canto inferior direito lê-se a inscrição em runas e em inglês antigo “*gisl*” (“refém” ou “prisioneiro”).

Além dessas duas inscrições, temos a inscrição principal. Diferentemente dos demais painéis, a inscrição do painel traseiro começa em inglês antigo com runas, mas na parte em que é descrito a fuga dos judeus a inscrição se transforma para o alfabeto latino e o idioma latino, para logo depois voltar ao uso das runas, mas com a palavra em latim “*afitadores*” (“habitantes”):

her feġtaþ Titus end Giuþeasu¹⁹
hic fugiant Hierusalim²⁰ afitatores²¹

[Aqui Tito e os Judeus lutam;
Aqui os habitantes de Jerusalém fogem]

Pode-se observar que essa mudança de idioma e de alfabeto é muito peculiar para ser mero acaso ou um erro do artista. Possuindo algum tipo de mensagem a ser passada ao leitor, como veremos mais à frente.

Painel Esquerdo

Figura 4 - Franks Casket: painel esquerdo



Fonte: Webster (2012a).

Aqui é apresentado ao observador a lenda de Rômulo e Remo. No centro da imagem temos os dois irmãos, de ponta-cabeça, mamando na loba, que está deitada de barriga para cima – enquanto outro lobo lambe os pés deles na parte superior do painel. E nas laterais da cena, surgem homens armados de lanças se embrenhando na floresta para resgatá-los. A inscrição rúnica da imagem diz em inglês antigo, a partir da inscrição vertical do lado esquerdo, seguindo em sentido horário (assim como nos demais painéis):



Romwalus ond Reumwalus twægen gibroþær
afæddæ hiæ wylif in Romæcæstri oþlæ unneg
[“Rômulo e Remo, dois irmãos.
Uma loba os alimentou, bem longe, na cidade de Roma”.]

Painel Direito

Figura 5 - Franks Casket: painel direito



Fonte: Webster (2012a).

Da mesma forma que o painel esquerdo, a imagem do painel direito nos mostra um cenário na floresta. Aqui, apesar de não haver uma divisão clara das cenas, como no painel frontal e traseiro, podemos dividir a imagem em três momentos. A cena central mostra um cavalo curvado sobre um monte funerário. Supõe-se que é um monte funerário, pois há uma imagem de uma pessoa dentro dele. Ao lado do monte, temos uma figura feminina com um bastão e um cálice, e um pássaro está voando na parte inferior da imagem. Há também três palavras em runas. Logo acima do dorso do cavalo está escrito em inglês antigo “*risci*” [“veloz”], acima da figura feminina temos a palavra “*bita*” [“amargo” ou “mordida”], e por fim entre o pássaro e o monte funerário a palavra “*wudu*” [“madeira” ou “floresta”].

No canto esquerdo do painel, temos uma figura com asas e meio humano e meio animal, sentada sobre um monte e entrelaçada pelo que parece ser uma serpente em sua cabeça. À sua frente temos um guerreiro de elmo, lança



e escudo. Enquanto no canto direito do painel temos três figuras femininas, encapuçadas, onde as duas das laterais parecem estar segurando a figura do centro.

A inscrição rúnica principal, assim como a do painel frontal e a do painel esquerdo, também está em inglês antigo e versos aliterativos. Contudo, não fica claro o sentido dos versos; se estão explicando a cena ou se também é algum tipo de charada (como no painel frontal):

Her Hos sitiþ on harmberga
agl(.) drigiþ swa hiræ Ertæ gisgraf
sarden sorga and sefa torna

[Aqui Hos senta-se em uma colina de mágoa;
ela suportou sofrimento que assim lhe foi imposto por Ertæ,
amargas tristezas e tormentos do coração]

Sabemos que os nomes *Hos* e *Ertæ* são nomes próprios. Logo, podemos supor que, assim como no caso do painel superior da Franks Casket, o painel direito esteja retratando alguma lenda anglo-saxônica ou de fundo germânico que também se perdeu até a atualidade.

O universo espiritual da Inglaterra Anglo-Saxônica

No século XIX a Franks Casket foi subestimada por seus primeiros interessados e estudiosos. Da mesma forma que as primeiras interpretações sobre o poema *Beowulf*, a Franks Casket foi inicialmente considerada uma obra bárbara, primitiva, produzida por algum “pagão” recém convertido com pouco conhecimento da tradição cristã. O que faria da obra um simples e curioso amontoado de diversas lendas e histórias antigas do passado pagão e cristão. (Medeiros, 2022, p. 289 – 295; Webster, 2012a, p. 45 – 53; Wood, 1990, p. 1 – 19;).

Este tipo de consideração é um fruto característico do construto histórico do “paganismo” do Oitocentos. Qualquer produção cultural, intelectual, artística etc. que reúna indícios desses dois mundos é encarada como um equívoco, fruto de uma autoria ignorante do que confeccionou. O que gera conclusões de que seriam pessoas recém-convertidas, ainda pouco habituadas com a tradição cristã. Entretanto, é possível dizer que as imagens da Franks Casket não são



uma reunião aleatória de histórias e produzidas de forma açodada por alguém ignorante do que esculpia (Webster, 2012a, p. 31 – 53).

Uma das possíveis interpretações é de que os painéis da caixa formam um paralelo de histórias moralizantes ou parábolas nas quais uma com temática cristã combinaria com outra do passado germânico. Uma obra na qual a percepção de uma intertextualidade dos painéis se torna um elemento crucial para compreendê-la (Wood, 1990, p. 1 – 19).

Em conjunto, fariam parte de um tipo de diorama representando uma proposta de história universal dentro do contexto cristão medieval de uma História de Salvação. O passado lendário romano atrelado ao passado bíblico e ao passado lendário germânico, vinculando os anglo-saxões ao modelo espiritual de uma História Sagrada. Dessa forma, integrando o passado pré-cristão dos anglos e saxões à história de toda Cristandade.²² Esse tipo de elaboração surge de forma muito clara no texto de Beda, citado no início desse artigo – e mais tarde em escritos do século IX e X, com as iniciativas de reforma política e cultural promovidas pelo rei Alfred o Grande (Medeiros, 2011, p. 134 – 172). Por exemplo, na construção do texto da Crônica Anglo-Saxônica temos a genealogia do rei Alfred e de seu pai Æthelwulf, referente ao ano de 855 (Medeiros, 2015b, p. 46 – 77):

On se Æþelwulf wæs Ecgbrehting, Ecgbryht Ealhmunding, Ealhmund Eafing, Eafa Eopping, Eoppa Ingilding; Ingild wæs Ines broþur Westseaxna cyninges, þæs þe eft ferde to Sancte Petre 7 þær eft his feorh gesealde; 7 hie wæron Cendredes suna, Cenred wæs Ceolwalding, Ceolwald Cūþaing, Cūþa Cūþwining, Cūþwine Ceaulining, Ceawlin Cynricing, Cynric Cerdicing, Cerdic Elesing, Elesa Esling, Esla Giwising, Giwis Wiging, Wig Freawining, Freawine Friþogaring, Friþogar Bronding, Brond Bældæging, Bældæg Wodening, Woden Friþowalding, Friþuwald Freawining, Frealaf Friþuwulfing, Friþuwulf Finning, Fin Godwulfing, Godwulf Geating, Geat Tætwaing, Tætwa Beawing, Beaw Sceldwaing, Sceldwea Heremoding, Heremod Itermoning, Itermon Hraþraing, se wæs geboren in þære earce: Noe, Lamach, Matusalem, Enoh, Iaered, Maleel, Camon, Enos, Sed, Adam primus homo et pater noster est Christus, Amen.

E Æthelwulf era o filho de Egbert, o filho de Ealhmund, o filho de Eafa, o filho de Eoppa, o filho de Ingild. Ingild era irmão de Ine,



rei dos Saxões do Oeste, que manteve o reino por 37 anos e que mais tarde foi para junto de São Pedro e findou sua vida lá. E eles eram filhos de Cenred. Cenred era o filho de Ceowold, o filho de Cutha, o filho de Cuthwine, o filho de Ceawlin, o filho de Cynric, o filho de Creoda, o filho de Cerdic. Cerdic era o filho de Elesa, o filho de Esla, o filho de Gewis, o filho de Wig, o filho de Freawine, o filho de Freothogar, o filho de Brand, o filho de **Bældæg**, o filho de **Woden**, o filho de Frealaf, o filho de Finn, o filho de Godwulf, o filho de Geat, o filho de Tætwa, o filho de **Beaw**, o filho de **Sceldwa**, o filho de **Heremod**, o filho de Itermon, o filho de Hathra, o filho de Hwala, o filho de Bedwig, o filho de **Sceaf**, i.e. o filho de Noé. Ele nasceu na arca de Noé. Lamech, Methuselah, Enoch, Jared, Mahalaleel, Cainan, Enos, Seth, Adão o primeiro homem e nosso pai, i.e. Cristo, amém (Medeiros, 2015b, p. 46 – 77, tradução nossa, grifo nosso).

Os nomes iniciais se referem aos nomes históricos dos reis de Wessex, sendo o primeiro, Æthelwulf, o pai do rei Alfred. Posteriormente temos a linhagem da casa real de Wessex seguida de nomes lendários presentes na poesia anglo-saxônica e na mitologia: os nomes de Baeldeg e Woden,²³ Beaw, Sceldwa e Heremod,²⁴ e depois temos ali o nome de Sceaf filho de Noé – uma referência apócrifa de origem siríaca a respeito de um suposto quarto filho de Noé; ideia que teria chegado na Inglaterra por volta do século VIII (Medeiros, 2011, p. 134 – 172). E ao final podemos ver os nomes dos patriarcas bíblicos remontando até Cristo/Deus.

Na Franks Casket, em seu painel frontal, as duas cenas podem ser observadas se complementando, trazendo uma mensagem de Salvação. Na adoração dos reis magos e seus presentes a Cristo a prefiguração da Salvação da humanidade que estaria por vir. No caso da lenda de Weland, a Salvação através de sua fuga, mas também a ideia de Salvação presente na ideia implícita na figura de Beadohild – que, segundo a lenda, mesmo futuramente grávida, fruto de uma violência, virá a amar a criança que tornar-se-á o herói Widia. Uma terceira interpretação para o painel de Weland é a da justiça e libertação (logo, de Salvação), ao vingar-se do mal causado pelo rei Nithhad por ter aprisionado e mutilado Weland. A mensagem geral contida seria, portanto, de que apesar do sofrimento e incertezas do mundo é possível surgir o bem, o correto e a justiça.

A charada/adivinhação, a respeito da baleia como o “rei do terror”, que emoldura as histórias pode trazer outro nível de interpretação referente à figura



régia: o líder benevolente e aquele que é maligno. Assim como a baleia (“rei do terror”), o rei Nithhad também acabou sofrendo por seus atos malignos, sendo um contraponto a figura de Cristo como o exemplo máximo de realeza divina.²⁵ Assim, é possível entender as imagens do painel frontal da Franks Casket em diversos níveis interpretativos de mensagens. Todas, é claro, girando em torno de elementos espirituais da tradição cristã e do passado cultural mítico dos anglos e saxões – divergindo substancialmente dos ideais do construto do “paganismo” do século XIX; pois não há uma oposição de símbolos e significados, mas uma combinação de ideias.

Os painéis superior e traseiro da caixa, na imagem do ataque contra Ægili e sua defesa da fortaleza em que se encontra no painel superior é possível um paralelo ao saque de Jerusalém no painel traseiro. A ideia do saque do Templo pelos romanos como símbolo do fim da Antiga Aliança e o surgimento da Nova Aliança com Deus: a substituição do judaísmo pelo cristianismo. O que poderia ser enfatizado pela mudança da inscrição do painel, do inglês antigo e rúnico para o latim e novamente a mudança para a escrita rúnica, mas mantendo o idioma latino. Um símbolo justamente dessa mudança e dessa Nova Aliança divina, representada pela palavra “habitantes” que une o estilo do alfabeto rúnico e da língua latina – novamente, e de forma ainda mais óbvia, através da união de elementos (linguísticos) da tradição latina cristã e da cultura local anglo-saxônica.

O painel esquerdo e direito, por sua vez, trazem um cenário mais selvagem, de floresta. No caso do painel esquerdo, podemos ver a lenda de Rômulo e Remo interpretada dentro do contexto cristão como não apenas um símbolo de Roma, mas também da Igreja de Roma: protegendo os desamparados e oferecendo Salvação. E essa simbologia seria muito importante para os anglos e saxões. Beda, por exemplo, fala a respeito de como Deus permitiu a ascensão do Império Romano para que assim a palavra do Senhor fosse mais rapidamente espalhada pelo mundo (Webster, 2012b, p. 97). Além disso, temos novamente aqui a ideia de que mesmo através do sofrimento pode vir o bem: Rômulo e Remo deixados na floresta para morrer, mas por fim eles são salvos e em função disso nasce Roma.

Entretanto, todo esse conteúdo cristão moralizante e sua mensagem de Salvação parecem estranhos frente ao painel direito, principalmente por não sabermos do que se trata a lenda ali representada. Nós não sabemos quem era Hos a causa de seu sofrimento nas mãos de Ertae, mas podemos supor que as três figuras do canto esquerdo sugerem a ideia de opressão e angústia. O que



poderia ser confirmado pelo restante do painel, representado por um cenário lúgubre no meio da floresta. Em outras obras do mesmo período vamos encontrar essa mesma ideia vinculada à floresta e aos pântanos e charcos, como um lugar perigoso, físico e espiritualmente, habitado por demônios e criaturas malignas. Por exemplo, na *Vida de São Guthlac*, São Guthlac decide se isolar do mundo e ruma para o meio da floresta. Lá ele encontra um pântano e se depara com um demônio, iniciando um combate. No poema *Beowulf*, Grendel, o monstro que ataca a corte dos daneses, é descrito como um “Ser de raça monstruosa, guardião dos pântanos, alagadiços e charcos” e habitante de uma caverna subterrânea localizada no meio de uma floresta (Medeiros, 2022, p. 27).

Comparando os dois painéis, enquanto ambos mostram cenas de perigo na floresta, Rômulo e Remo simbolizam a salvação, a redenção. Já o painel direito estaria simbolizando o oposto, a morte, punição, aprisionamento. Além disso, se formos interpretar Rômulo e Remo representando Roma e a Igreja, logo o cristianismo, poderíamos talvez interpretar o painel direito como o oposto. O quão sombrio eram – dentro da interpretação cristã – os tempos anteriores à Igreja. Representados, por exemplo, pela estranha figura meio homem e meio animal no canto direito. E Ertæ como referente a alguma divindade, talvez Erda ou Erce a deusa da Terra. O que também encontraria ecos na poesia em inglês antigo, quando no poema *Beowulf* é feita referência a ruína que advém àqueles que, desesperançados, se afastam de Deus e confiam suas almas aos ídolos (Medeiros, 2022, p. 33) – o mesmo ocorre no relato de Beda sobre o sacerdote Coifi e os infortúnios de se manter nas trevas dos falsos deuses (Church, 2008, p. 173 – 175).

A Franks Casket pode ser encarada como a manifestação material de discursos e mentalidades que serão encontrados em outras fontes do período. Uma amostra de como a sociedade anglo-saxônica integrou elementos oriundos do passado de seus ancestrais, que remontam às migrações do continente, ao novo paradigma do cristianismo.

Retomando a metodologia e conceitos de Wouter J. Hanegraaff, é possível identificar na Franks Casket elementos vinculados a uma *Religião* e *Uma Espiritualidade* que possui raízes em elementos intrínsecos da sociedade anglo-saxônica anteriores à cristianização, que por sua vez são integrados ou orientados por novos elementos de *Uma Religião*.

Painéis com a história de Weland, Ægili, Ertæ não são reminiscências esculpidas em osso de baleia como simples antiguidade pagã de um artesão recém converso à fé cristã. A presença de tais narrativas não seria algo antagônico



aos outros painéis com representações da tradição latina-cristã. Ao contrário, suas histórias se complementam, dialogam entre si. A Franks Casket, dessa maneira, funciona como um objeto de arte, mas também como uma ferramenta de instrução e reflexão espiritual e talvez até mesmo de contemplação aos observadores – a exemplo de outros artefatos do período, como a já mencionada Cruz de Ruthwell (Medeiros, 2019, p. 199 – 252). Além disso, demonstra como elementos do passado anterior ao cristianismo se mesclaram à nova tradição que chegou a partir do século VI na Bretanha entre os anglo e saxões. O que pode ser encontrado em outras produções da época como os poemas encantatórios e curativos (Medeiros, 2015a, p. 313 – 363) e o poema *Beowulf* (Medeiros, 2020, p. 135 – 162), entre outros tantos exemplos do período.

Considerações Finais

Neste artigo, tentamos demonstrar, ainda que de forma breve, que um artefato como a Franks Casket está bem longe de ser uma obra meramente decorativa com imagens e histórias aleatórias. Trata-se de um objeto extremamente complexo de se analisar, especialmente pelo fato dele possuir diferentes níveis interpretativos.

Entre outras possibilidades, reforçamos a importância da Franks Casket como uma evidência histórica de suma importância do “universo espiritual da Inglaterra Anglo-Saxônica”, no sentido como abordamos no início deste artigo. O artefato é capaz, por meio de uma representação artística material (fugindo da tradicional evidência histórica textual manuscrita, abundante no período), integrar os anglos e saxões e seu passado mítico pré-cristão como mais um dos povos e culturas a se juntar à Cristandade, e, principalmente, uni-los como um único povo cristão perante Deus. Desta forma, não apenas como membros de uma *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, mas como membros de uma *Historia Ecclesiastica* universal.

O propósito deste artigo é lançar uma luz à complexidade do que se pode entender como elementos religiosos e espirituais dos anglos e saxões. Propor uma nova abordagem sobre o assunto, rompendo com a dicotomia oitocentista “pagão versus cristão” e possibilitar uma nova visão para as pesquisas sobre o tema. Ao mesmo tempo, desconstruir a ideia sobre um passado pré-cristão anglo-saxônico incompatível – ou minimamente avesso – aos elementos da nova fé implementada na Bretanha. Como se fossem tradições auto excludentes.

A título de exemplo, diferentemente do que o século XIX e, sob sua influência,



o artigo de Ciro Flamarion Cardoso tentou demonstrar, ao se aprofundar e se familiarizar com as evidências históricas, encontramos um quadro diferente do que o construto do “paganismo” defende. O advento do cristianismo entre os anglo-saxões não foi de simples substituição de mentalidades e sobrevivências residuais de uma suposta “religião pagã organizada” – o caso sacerdote Coifi em Beda, por exemplo –, mas um processo de transformações e manifestações em diversos níveis da sociedade do período. Algo extremamente diverso e complexo e que coexistiu entre os diferentes estratos da sociedade e mutável ao longo do tempo.

Reforçamos, a partir da metodologia de Wouter Hanegraaff, que o cenário histórico da Inglaterra Anglo-Saxônica pré-cristã seria detentor de práticas vinculadas a uma *Religião* e *Uma Espiritualidade*, as quais acabaram posteriormente se alinhando à *Uma Religião* com a cristianização, que ocupa um espaço naquelas sociedades que não existia anteriormente. Desta forma, esta *Uma Religião*, alinhada principalmente à aristocracia e ao poder régio, toma um lugar de destaque como norteadora de uma cosmovisão espiritual naquele momento que irá integrar elementos dos outros dois conceitos de Hanegraaff supracitados à sua esfera de influência.

Nesta Inglaterra alto-medieval, no âmbito do mundo religioso, seja no ambiente anterior ou após o cristianismo, reiteramos, existiam diferentes manifestações e práticas religiosas coexistindo e atendendo a diversos anseios dentro dos diferentes estratos da sociedade. Um cenário no qual se utilizam elementos pré-cristãos e cristão de forma integrada – e não necessariamente suprimindo os primeiros em prol dos últimos – para suprir as necessidades e objetivos daquelas sociedades. Um quadro muito diferente de um suposto “paganismo” anglo-saxão em contraposição ao cristianismo do mesmo período – algo que só existiu nas mentes e nas páginas de autores dos séculos XIX e XX.

Referências

- BEDA. *Ecclesiastical History of the English Nation: Books I – III*. Cambridge: Harvard University Press, 2006. (Loeb Classical Library).
- BLAIR, Peter Hunter. *The Church in Anglo-Saxon Society*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica. *Brathair*, São Luís, v. 4, n. 1, p. 19 – 34, 2004.



CARVER, Martin; SANMARK, Alex; SEMPLE, Sarah. *Signals of Belief in Early England – Anglo-Saxon Paganism Revisited*. Oxford: Oxbow Books, 2010.

CHANEY, William A. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*. Manchester: Manchester University Press, 1970.

CHURCH, Stephen D. Paganism in Conversion-Age Anglo-Saxon England: The Evidence of Bede's Ecclesiastical History Reconsidered. *History*, [s. l.], v. 93, n. 310, p. 162-180, 2008.

CONNER, Patrick W. Religious Poetry In: PULSIANO, Phillip; TREHARNE, Elaine. *A Companion to Anglo-Saxon Literature*, Oxford: Blackwell, 2001.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nova York: Basic Books, 1973.

HALSALL, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West (376 – 568)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HANEGRAAFF, Wouter J. New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective. *Social Compass*, [s. l.], v. 46, n. 2, p. 145 – 160, 1999.

JOLLY, Karen Louise. *Popular Religion in Late Saxon England: elf charms in context*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

KELLY, Susan. Anglo-Saxon lay society and the written word. In: McKITTERICK, Rosamund. *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LEGOFF, Jacques. *Para Um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980.

LE GOFF, Jacques. Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia In: LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa: Estampa, 1997. p. 207- 2019.

MAYR-HARTING, Henry. *The coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. Avon: Penn State Press, 1972.

MEDEIROS, Elton O. S.; ALBUQUERQUE, Isabela. Evidência de anglo-saxões nas fontes da Inglaterra Anglo-Saxônica? Termos e usos no medievo e contemporaneidade. *Brathair*, São Luís, v. 1, n. 21, p. 312 – 335, 2021.

MEDEIROS, Elton O. S. Erudição e Poesia Encantatória na Inglaterra anglo-



saxônica: Salomão e Saturno I e o Encantamento das Nove Ervas. *Mirabilia*, [s. l.], v. 20, p. 313 – 363, 2015a.

MEDEIROS, Elton O. S. A linhagem perdida de Scaef: reflexões metodológicas sobre genealogias mítico-históricas na Inglaterra e Escandinávia medieval & a tradução do prólogo da Edda de Snorri Sturluson. *Signum*, [s. l.], v. 16, p. 46 – 77, 2015b.

MEDEIROS, Elton O. S. Alfred o Grande e a linhagem sagrada de Wessex: a construção de um mito de origem na Inglaterra anglo-saxônica. *Mirabilia*, [s. l.], v. 13, p. 134 – 172, 2011.

MEDEIROS, Elton O. S. Dinamarqueses, Daneses ou Vikings? Problemas metodológicos e identitários na Inglaterra da Alta Idade Média. *Roda da Fortuna*, [São Paulo], v. 9, p. 157 – 181, 2021.

MEDEIROS, Elton O. S. O que Beowulf tem a ver com Cristo? Reflexões sobre abordagem e problemática metodológica, *Signum*, [s. l.], v. 20, p. 135 – 162, 2020.

MEDEIROS, Elton O. S. *O Sonho da Cruz*: a tradição cristã bizantina na Inglaterra anglo-saxônica e a tradução do poema original ao português. *Mirabilia*, [s. l.], v. 29, p. 199 – 252, 2019.

MEDEIROS, Elton. *Beowulf e outros poemas anglo-saxônicos (séculos VIII – X)*. São Paulo: Editora 34, 2022.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Bauru: Edusc, 2004.

NILES, John D. Pre-Christian Anglo-Saxon religion. In: CHRISTENSEN, Lisbeth; HAMMER, Olav; WARBURTON, David. *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. Durham: Acumen, 2013.

NILES, John. Pagan survivals and popular belief. In: GODDEN, Malcolm; LAPIDGE, Michael. *The Cambridge companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

NORTH, Richard. *Heathen Gods in Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PRATT, David. *The Political Thought of King Alfred the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.



STANLEY, Eric Gerald. *Imagining the Anglo-Saxon Past: The search for Anglo-Saxon paganism and the Anglo-Saxon trail by jury*. Suffolk: D. S. Brewer, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WEBSTER, Leslie. *The Franks Casket*. Londres: British Museum Press, 2012a.

WEBSTER, Leslie. *The Anglo-Saxon Art*. Londres: British Museum Press. 2012b.

WOOD, Ian N. Ripon, Francia and the Franks Casket in the Early Middle Ages. *Northern History*, London, v. 26, p. 1 – 19, 1990.

YORKE, Barbara. The fate of otherworldly beings after the conversion of the Anglo-Saxons. In: RUHMANN, Christiane; BRIESKE, Vera. *Dying gods: Religious beliefs in northern and eastern Europe in the time of Christianization*. Stuttgart: Niedersächsische Landesmuseum Hannover, 2015.

YORKE, Barbara. *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*. Londres: Routledge, 1990.

Notas

¹Universidade Federal do Paraná (UFPR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9901-014X>.

²Não é propósito deste artigo se aprofundar a respeito do debate da utilização da terminologia utilizada pelo cenário acadêmico do campo de pesquisa. Para maiores informações sobre tal debate ver Medeiros e Albuquerque (2021).

³A primeira produção científica de fato voltada ao período histórico da Inglaterra Anglo-Saxônica foi a dissertação de mestrado de Thaís Lima Benedetti, no ano de 2004, intitulada: “O Reinado de Aethelred II (978 - 1016) e os seres monstruosos em *Beowulf*”, sob orientação da professora Néri de Barros Almeida, pelo departamento de História da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Pouco tempo depois um segundo trabalho no Brasil que também abordava temática semelhante foi de Elton Oliveira Souza de Medeiros, no ano de 2006, com sua dissertação de mestrado intitulada: “O Rei, o Guerreiro e o Herói: Beowulf e sua representação no mundo germânico”, sob orientação do professor Nachman Falbel, pelo departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

⁴Um excelente estudo que faz um levantamento amplo da tradição de estudos a respeito do “paganismo” na Inglaterra Anglo-Saxônica, seu desenvolvimento e problemas, é o trabalho de Stanley (2000).

⁵“A opção por Gramsci não resolve todos os problemas para um emprego adequado do conceito de ideologia no estudo das religiões. Isto porque tal autor continuava afirmando a dicotomia material/ideal devido a apegar-se ainda à oposição base/superestrutura, uma



postura a meu ver impossível de sustentar-se após as discussões da segunda metade do século XX” (Cardoso, 2004, p. 21).

⁶Problema semelhante pode ser encontrado ao se utilizar a *Germania* de Tácito para trabalhar com os povos germânicos do continente, ver Momigliano (2004, p. 157 – 186). No que diz respeito, de forma mais específica, à relação de identidades e mesmo de etnicidade entre romanos e bárbaros, recomendamos Halsall (2007).

⁷*Cui primus pontificum ipsius Coifi continuo respondit [...] “Iam olim intellexeram nihil esse quod colebamus; quid videlicet quanto studiosius in eo cultu veritatem quaerebam, tanto minus inveniebam I[...]” [...] Statimque abiecta superstitione vanitatis, rogavit sibi regem arma dare et equum emissarium, quem ascendens ad idola destruenda veniret. Non enim licuerat pontificem sacrorum vel arma ferre, vel praeter in équa equilare.* [Ao que o sumo sacerdote, Coifi, respondeu imediatamente [...] “Há tempos entendi que havia algo de errado em nossos cultos; pois quanto mais diligentemente eu buscava a verdade neles, menos a encontrava [...]” [...] E imediatamente rejeitada a vã superstição, ele implorou ao rei que lhe desse armas e um garanhão de combate, no qual ele montaria para destruir os ídolos. Pois não era permitido ao sagrado sacerdote portar armas, nem cavalgar senão em uma égua].

⁸Quanto a Gregório Magno e sua carta, temos o mesmo problema. O papa nunca esteve na Inglaterra ou presenciou as práticas pagãs do norte europeu. Será a partir das informações sobre as práticas pagãs e a idolatria entre os povos do Oriente da narrativa bíblica e do Mediterrâneo que Gregório Magno irá se basear para instruir os missionários na Inglaterra

⁹A história descrita por Beda faz referência a um guerreiro que fora capturado e cujo irmão, um clérigo, que acreditava que ele estava morto. Ao ir ao campo de batalha, o clérigo recolhe um corpo que acredita ser do irmão, o sepulta e passa a fazer missas diárias dedicadas à sua alma. O guerreiro, que está vivo, cada vez que o clérigo realiza suas missas à sua memória, tem seus grilhões abertos pelo poder sobrenatural das orações do irmão. E é neste momento que Beda relata, de forma muito breve, que seus captadores chegam a cogitar que o guerreiro estivesse sob o poder de algum tipo de encantamento que o protegesse.

¹⁰Uma hipótese é a de que Cardoso tomou essa interpretação de “segunda mão”, a partir da bibliografia consultada, e (por não conhecer as fontes) confundiu-se. Provavelmente, ele misturou informações de dois poemas diferentes: o *Encantamento das Nove Ervas e Salomão e Saturno I* (Medeiros, 2015a, p. 313 – 363) – neste último há menção de runas e os poderes que cada uma desempenha durante a oração do Pai Nosso. De qualquer forma, reforça o fato de Cardoso desconhecer as fontes que cita.

¹¹Termo comum utilizado para se referir a guerreiros de alto nível, vinculados legalmente a outros aristocratas e mesmo ao rei.

¹²Por exemplo, na legislação do reino de Kent no século VII, com a chegada e estabelecimento da Igreja e de um corpo eclesiástico, se fez necessário o estabelecimento de valores atrelados a compensações financeiras de seus representantes – remontando ao conceito de *wergeld*. O que leva à conclusão que anteriormente, no contexto pré-cristão, não existia esse tipo de legislação voltada a um grupo de indivíduos devotados ao mundo religioso ou, caso tal grupo existisse, não tinha a mesma importância que os representantes cristãos passaram a ter a partir da cristianização (Church, 2008, p. 173 – 174).



¹³“(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic”.

¹⁴A respeito do tema, em paralelo a Geertz, é interessante a leitura do texto de Le Goff (1997); e Niles, (1994). Já para uma abordagem mais específica sobre práticas religiosas e mágicas na Inglaterra Anglo-Saxônica, ver a obra de Jolly (1996); North (2006); e principalmente Carver, Sanmark e Semple (2010).

¹⁵Vinculada, por exemplo, às práticas e legitimações régias, que envolviam também a aristocracia e demais rituais coletivos dos grupos sociais do espaço da Inglaterra (Chaney, 1970, p. 7 – 155).

¹⁶Na vida particular do indivíduo e de pequenos grupos por meio de práticas populares locais (Jolly, 1996, p. 6 – 34).

¹⁷Todas as imagens da *Franks Casket* são a partir de Webster, Leslie. *The Franks Casket*. Londres: British Meu Press, 2012a.

¹⁸A lenda conta que Weland era o melhor dos ferreiros que já havia existido. Por isso, ele foi aprisionado pelo rei Nithhad para obrigá-lo a trabalhar eternamente para o rei. Para que Weland não fugisse, Nithhad manda cortar os tendões de seus pés. Porém, Weland decide se vingar: ele mata os dois filhos de Nithhad e de seus crânios ele faz duas taças encrustadas de joias como presentes ao rei – que as usa durante um banquete e só mais tarde ele descobre a verdade. Além disso, Weland estupra e engravida a princesa Beadohild, filha de Nithhad, antes de ele construir um conjunto de asas que utiliza depois para fugir voando.

¹⁹Aqui, a inscrição rúnica está em inglês antigo, no lado esquerdo do painel; logo acima da palavra *dom*.

²⁰Aqui, a inscrição nesse trecho usa o alfabeto latino e está em latim, no lado superior direito do painel.

²¹Aqui a inscrição utilizada é o alfabeto rúnico anglo-saxônico, mas o idioma é o latim, no lado direito do painel; terminando logo acima da palavra *gisl*.

²²Fenômeno idêntico pode ser encontrado no prólogo da obra do islandês Snorri Sturluson, a *Edda* (ou “*Edda em Prosa*”). O autor descreve como o Deus cristão criou o mundo e como a humanidade acabou se esquecendo Dele e passou a adorar heróis acreditando serem deuses, até o advento de Cristo e o retorno à verdadeira fé. Integrando o passado pré-cristão mitológico nórdico ao universo cultural do cristianismo (Medeiros, 2015b, p. 46 – 77).

²⁵Os equivalentes escandinavos aos deuses Balder e Odin.

²⁴Personagens presentes no poema *Beowulf* como parte da lendária casa real dos daneses.

²⁵E a resposta da charada, “osso de baleia” – uma referência ao material da caixa –, interpretado como: apesar do final funesto do “rei do terror” isso possibilitou a matéria-prima para a confecção de um objeto como aquele. Novamente o tema de sofrimento que promove algo bom no final (Webster, 2012a, p. 31 – 44).

Educação no Antropoceno:
articulações *cosmopolíticas*
num mundo em ruínas

Education in the
Anthropocene:
cosmopolitical articulations in
a world in ruins

La educación en el
Antropoceno: articulaciones
cosmopolíticas en un mundo
en ruinas

Maria Alice Gouvêa Campesato¹



Resumo: Este artigo busca discutir o campo educacional no Antropoceno, época na qual a presença humana, sobretudo nos últimos 2 séculos, vem provocando impactos catastróficos na vida do planeta. Para tal, problematiza a tradição ocidental moderna de pensamento, que coloca o humano (um tipo de humano) na centralidade do mundo e não considera que os demais seres possuem historicidade e, portanto, como seres agentes. Toma a floresta como um *entre-lugar* que permite elaborar outras e novas estratégias de subjetivação neste mundo em ruínas. Por fim, explora algumas possibilidades de composição entre o campo educacional, notadamente regido por uma visão eurocêntrica de mundo, e o pensamento ameríndio, como forma de conjecturar um outro mundo possível para humanos e extra-humanos. **Palavras-chave:** antropoceno; cosmopolítica; perspectivismo; educação; Gaia.

Abstract: This article seeks to discuss the educational field in the Anthropocene, a time when human presence, especially in the last 2 centuries, has been causing catastrophic impacts on the life of the planet. To this end, it problematizes the modern Western tradition of thought, which places the human (a type of human) at the center of the world and does not consider that other beings have historicity and, therefore, as agent beings. It takes the forest as an in-between place that allows the elaboration of other and new subjectivation strategies in this world in ruins. Finally, it explores some possibilities of composition between the educational field, notably governed by a Eurocentric view of the world, and Amerindian thought, as a way of conjecturing another possible world for humans and extra-humans. **Keywords:** anthropocene; cosmopolitics; perspectivism; education; Gaia.



Ruínas agora são os nossos jardins. Nossa subsistência é provida por paisagens degradadas, ‘arruinadas’ (Tsing, 2018, p. 367).

Ao tomar a história dos cogumelos *Matsutake*, a antropóloga Anna Tsing (2018) apresenta a ambivalência de uma planta que cresce em um terreno devastado pela bomba atômica, servindo, ao mesmo tempo, de alimento e toxidade para pessoas e animais. Tsing (2018, p. 367) aponta que “apesar do ataque nuclear”, a história da propagação desses cogumelos pode ser uma “boa metáfora não apenas para a nova economia capitalista emergindo dos entulhos da modernização socialista, mas também para o papel estimulante dos produtos da floresta, a despeito de um histórico de impactos ambientais”. Como é possível um território devastado produzir vida? De que maneiras tal metáfora pode nos ajudar a pensar o terreno educacional no presente? Como a história pode ajudar a desnaturalizar alguns conceitos tomados como universais, abrindo espaço para apontar outras formas de relação com a vida? Que composições podem ser estabelecidas para conjecturar um outro mundo possível para humanos e extra-humanos?

Tais questionamentos atravessam este texto que, sem a pretensão de dar respostas conclusivas, explora algumas possibilidades de composição entre o campo educacional, notadamente regido por uma visão eurocêntrica de mundo, e o pensamento ameríndio. Para tal, aborda alguns aspectos da tradição ocidental greco-romana e medieval como forma de romper com o hábito moderno de tomar o passado como inexistente. Pois, nas palavras de Bergson (2006, p. 174-175),

[...] a distinção que fazemos entre nosso presente e nosso passado é [...] senão arbitrária, pelo menos relativa à extensão do campo que nossa atenção à vida pode abarcar. [...] Numa palavra, nosso presente cai no passado quando deixamos de lhe atribuir um interesse atual.

Nesse sentido, trazer à visibilidade algumas cenas passadas pode nos ajudar a (re) pensar a própria história, como foi e como vem sendo contada, “entrelaçada com objetivos elitistas e compromissos nacionalistas” (Tsing, 2019, p. 17), privilegiando apenas a humanidade como matéria de estudo, como se apenas os humanos fossem dotados de historicidade. Faz-se necessário, pois, “recuperar a história e permitir a entrada de não humanos, assim como historiadores sociais se abriram para as histórias de povos colonizados, povos indígenas, pessoas



de cor² e mulheres no final do século XX” (Tsing, 2019, p. 17). Isso provoca-nos a pensar, também, nos regimes de verdade que tomamos como algo dado *à priori*, como, por exemplo, a separação entre natureza e cultura, humano e não-humano, civilização e barbárie, teoria e prática e outros antagonismos que expressam uma forma dualista de pensar.

Se experimentamos, na contemporaneidade, uma sucessão de acontecimentos ambientais, aparentemente despropositados, como as fortes mudanças climáticas, com ondas de calor ou de frio excessivo; incêndios florestais de grandes proporções; enchentes; tempestades; secas, etc., isso anuncia que o planeta está entrando em colapso, juntamente com o modo de vida moderno. De acordo com as previsões de diversos climatologistas, conforme aponta Costa (2020, p. 13), dispomos de apenas 11 anos para “reconsiderar as escolhas sociopolíticas, tecnológicas e econômicas que vêm alicerçando nossas sociedades [...] e reduzir drasticamente as emissões de gases de efeito estufa, oriundas principalmente da queima de combustíveis fósseis, na atmosfera”.

Todo esse cenário de esgotamento parece tornar difícil perceber o que, comumente, chamamos de *natureza*, a partir de outra(s) perspectiva(s). Por isso – *mas não somente* – escutar as palavras do xamã yanomami Kopenawa e do pensador Ailton Krenak, opera como um rasgo, uma grande abertura num pensamento e num modo de existência petrificado e enrijecido, que se repete, não como produção da diferença, mas como perpetuação de algo que ficou perdido no tempo, como no mito de Sísifo, num movimento de eterna punição.

Nós, habitantes da floresta, só gostamos de lembrar dos homens generosos. Por isso temos poucos bens e estamos satisfeitos assim. [...]. Não queremos arrancar os minérios da terra, nem que suas fumaças de epidemia acabem caindo sobre nós! Queremos que a floresta continue silenciosa e que o céu continue claro, para podermos avistar as estrelas quando a noite cai (Kopenawa; Albert, 2015, p. 407).

Avistar as estrelas do espaço silencioso da floresta, algo tão caro ao mundo indígena, não se apresenta como um desejo exclusivo a esse mundo: a floresta, este ser imanente, temível, acolhedor, ameaçador, com seus paradoxos e ambiguidades, tem a capacidade de abrigar as mais diversas percepções. Ao longo da história, a natureza – ou a floresta – “sempre foi uma categoria central



do pensamento humano, ao menos na cultura ocidental, desde a Antiguidade” (Pádua, 2010, p. 83).

No início do século XIII, o “precursor e talvez modelo de Robin Hood, o aventureiro Eustáquio, o Monge, [...] refugia-se no bosque de Boulonnais” (Le Goff, 2005, p. 124). Mundo de refúgio, a floresta tem seus atrativos: aventura e caça para o cavaleiro; fonte de subsistência para os camponeses, ela é repleta “de ameaças, de perigos imaginários ou reais. É o horizonte inquietante do mundo medieval. Ela o circunscreve, o isola, o estreita. [...] De sua ‘opacidade’ amedrontadora surgem os lobos famintos, os salteadores, os cavaleiros saqueadores” (Le Goff, 2005, p. 125-126).

No limiar entre o *material* e o *quimérico*, o *palpável* e o *etéreo*, o *real* e o *imaginário*, pode-se dizer que a floresta se situa no *entre*. “Estar entre, estar à escuta são estados do sensível, do corpo que transborda de si” (Spritzer, 2021, p. 7) para compor um mundo comum.

É precisamente esse verbo-movimento de *transbordar/transbordamento de si* que importa neste artigo: para pensar a Educação no Antropoceno⁵, essa “era geológica do ser humano, na qual este é a força transformadora do meio ambiente e do planeta” (Colacios; Locastre, 2020, p. 2); para estabelecer composições com aqueles que, conosco, habitam a Terra. Criações, fabulações, articulações, montagens: menos importa o termo; interessam os afetos em seus múltiplos desdobramentos. Por isso é preciso voltar no tempo, retroceder (em sentido cronológico) alguns momentos; interromper, mesmo que por certo instante, o fluxo acelerado e hiperconectado que experimentamos (e vivemos, acolhemos e assumimos como verdade) no presente, em que “a inscrição generalizada da vida humana na duração sem descanso, definida por um princípio de funcionamento contínuo” (Crary, 2014, p. 18) não oferece pausas.

Se no mundo medieval do Ocidente, a floresta provocava sobre si um conjunto díspar de entendimentos, percepções e afetos, sendo fonte de vida e/ou refúgio, envolvendo as mais variadas incertezas, na atualidade este mesmo mundo a percebe como fonte de recursos (inesgotável, para alguns). Envolta em um imaginário místico que se produzira ao longo de séculos e que se transmitira oralmente de geração a geração, a floresta medieval guarda toda uma relação simbiótica entre humanos e outros seres.

O substrato mágico formava parte de uma concepção animista da natureza que não admitia nenhuma separação entre a matéria e o espírito, e deste modo imaginava o cosmos como um *organismo*



vivo, povoado de forças ocultas, onde cada elemento estava em relação ‘favorável’ com o resto (Federici, 2017, p. 257).

Dessa forma, encontra-se, no decorrer da história ocidental (ao menos da Antiguidade ao final da Idade Média), um conjunto de práticas envolvendo a preparação de unguentos e remédios que associavam o uso de ervas com rituais que, para além dos efeitos medicinais, exerciam um “forte impacto no imaginário coletivo, devido ao seu uso mágico marcante, sendo usadas para tentar curar as doenças, mas também para tentar resolver situações que eram ocultas e inexplicáveis” (Sterza, 2019, p. 16). Conforme Federici (2017), dada à sua condição ilimitada de possibilidades, a magia se fazia presente em práticas que se estendiam da quiromancia à cura: daí a importância de erradicação de tais práticas no mundo moderno, pois vinham de encontro à “racionalização capitalista do trabalho” (Federici, 2017, p. 258). Para a autora, todo o movimento de *caça às bruxas* vai se dar a partir do século XV, quando ocorreram os “primeiros julgamentos de bruxas [...] e o desenvolvimento da doutrina sobre a bruxaria, na qual a feitiçaria foi declarada como uma forma de heresia e como o crime máximo contra Deus, contra a Natureza e contra o Estado” (Federici, 2017, p. 296).

Federici (2017) argumenta que entre os anos de 1435 e 1487 produziram-se 28 tratados sobre bruxaria. Porém, foi a partir da segunda metade do século XVI, “nas mesmas décadas em que os conquistadores espanhóis subjugaram as populações americanas”, que houve um crescimento no número de mulheres julgadas como bruxas, quando “a iniciativa da perseguição passou da Inquisição às cortes seculares” (Federici, 2017, p. 297). Todo esse empreendimento de perseguição às mulheres que praticavam sua medicina em forte conexão com os elementos sobrenaturais da floresta, teve seu apogeu entre os anos de “1580 e 1630, ou seja, numa época em que as relações feudais já estavam dando lugar às instituições econômicas e políticas típicas do capitalismo mercantil” (Federici, 2017, p. 297).

Embora não seja o objetivo deste artigo traçar uma genealogia da relação humanidade e floresta, é importante mencionar que esta última passa a receber um perfil objetificado com a modernidade. Isso não significa que nas tradições anteriores, a relação *humano X natureza* tenha sido, digamos, *pacífica*, que não tenha havido exploração do solo, desmatamentos e outras intrusões ambientais danosas (muito embora não tenham atingido a amplitude que experimentamos hoje). O mesmo pode-se dizer com relação à Modernidade, ou seja, não obstante



a exploração capitalista consiga seduzir grande parcela da população, há um contingente de pessoas, grupos, instituições, que vêm mobilizando esforços para resguardar as vidas das e nas florestas e os seres que nelas/com elas vivem.

Mesmo que o pensamento racional de mundo tenha se dado com os primeiros pensadores gregos, esses mantêm a estrutura que constituía as cosmogonias míticas que já, há muito, existiam no Oriente Médio e na chamada Grécia arcaica. Essas cosmogonias narravam a história do mundo “como uma luta entre entidades personificadas. Eram gênesis no sentido bíblico do livro do *Gênesis*, ‘livro das gerações’, destinadas a conduzir um povo à memória de seus ancestrais e a uni-los às forças cósmicas e às gerações dos deuses” (Hadot, 2014, p. 28). O objeto dessas cosmogonias centrava-se na Criação: do mundo, da humanidade, do povo (Hadot, 2014).

As mudanças quanto ao entendimento sobre a relação do humano no universo, não obstante variem conforme o contexto em que são desenvolvidas, mantêm, ao longo do pensamento ocidental, uma concepção em comum: a de que há um único universo, habitado por diversas culturas. E essa é uma grande diferença entre o pensamento ocidental e o ameríndio:

[...] enquanto nossa ontologia multiculturalista moderna, antropológica, está fundada na implicação mútua da unidade da natureza e da pluralidade de culturas, a concepção ameríndia iria supor uma unidade espiritual e uma diversidade corpórea – ou, em outras palavras, uma ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’ (Viveiros De Castro, 2018, p. 251).

Ou seja, o sentido que nós, ocidentais, atribuímos à natureza, à floresta, aos animais, etc., é o de que eles são desprovidos de alma. A cosmologia ameríndia, por sua vez, “imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas, humanas assim como não-humanas, cada uma dotada com o mesmo tipo genérico de alma, isto é, do mesmo tipo de capacidades cognitivas e volitivas” (Viveiros De Castro, 2018, p. 251).

Quando os indígenas se referem à floresta, aos rios, à Terra, etc., o que está implicado – e que escapa à nossa compreensão – é que tais seres são dotados de humanidade. Difícil compreensão para uma tradição de pensamento que coloca o humano na centralidade do universo.

Voltando, então, ao propósito deste artigo e ao título que abre esta seção, tomando a floresta como em *entre*, ou como um *entre-lugar*⁴, pergunta-se “de



que modos isso se articula ao campo educacional e à formação humana?” O entre-lugar “é um conceito que aponta para um determinado arranjo espacial que se caracteriza por ser fronteira, ou seja, ao mesmo tempo em que separa e limita, permite o contato e aproxima” (Ferraz, 2014, p. 30). Nessa perspectiva, o *entre* possibilita arranjos, conexões, composições, necessárias, urgentes e estratégicas para enfrentarmos os problemas – muitos, a propósito – deste mundo comum a todos (mesmo àqueles que não o percebem como tal). Nesse sentido, os *entre-lugares* “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (Bhabha, 1998, p. 20). E é precisamente no sentido de elaborar outras estratégias de subjetivação, para conjecturar alianças neste *mundo em ruínas*, que o campo educacional se apresenta como uma possibilidade. Sendo a escola, tal como a universidade, um “*locus* privilegiado para fazer uma experiência radical da potência humana” (Lopez, 2015, p. 156), isso significa que é, também, um lugar para a pensar sobre as práticas cotidianas e sobre um espectro mais amplo “da produção industrial, dos ciclos econômicos, das escolhas políticas, das interações sociais e mesmo da ética humana para os próprios humanos e não-humanos [...], essencial para as expectativas futuras do planeta frente ao Antropoceno” (Colacios; Locastre, 2020, p. 13)

Este artigo não tem a pretensão de dar uma resposta que venha a solucionar as questões apontadas ou as problemáticas que enfrentamos no presente, mas busca estabelecer pontos de aproximação entre formas diversas de pensamento para perspectivar uma possibilidade de atuação nos processos formativos humanos. Para tal, estabelece uma conversação com outros campos epistemológicos e com outros tempos históricos, partindo de um diagnóstico do presente, conforme a próxima seção.

Diagnóstico do presente, um breve esboço

Somos, na Contemporaneidade, invadidos, ininterruptamente, por notícias, imagens, ruídos, propagandas, etc. que, a todo momento, nos conclamam a consumir produtos, ideias e, sobretudo, modos de vida. Os algoritmos conduzem nossa atenção conforme os hábitos que desenvolvemos no mundo digital. Por meio deles – *dos hábitos* – munimos todo um sistema de gestão de dados que “acessa, traduz e classifica gestos, relacionamentos, subjetividades e individualidades em tempo imediato, capturando as mais sensíveis ou rústicas



variações” (Teles, 2018, p. 430).

Nessa busca interminável pela captura da atenção, as redes sociais desempenham um papel crucial. E é precisamente a partir delas, mas não exclusivamente, que a propagação de *fake news* toma centralidade na política contemporânea, observável nas campanhas

[...] eleitorais em grandes democracias, como o Brasil (2018), a Nigéria (2019) e a Índia (2019), até as relações diplomáticas entre Estados Nacionais, passando pela formação da opinião pública em torno de políticas públicas, pelas ondas de violência coletiva e linchamentos públicos ou pela pandemia de Covid-19 (Mendonça *et al.*, 2023, p. 10).

No Brasil, assistimos, muito recentemente e no interregno de uma semana, a duas imagens que se (contra)põem num único cenário: a Praça dos Três Poderes, em Brasília. A primeira cena, multicores, como num elogio à vida (a diferentes formas de vida), se produz no dia 1 de janeiro de 2023, quando da posse do presidente eleito Luís Inácio Lula da Silva, que sobe a rampa do Palácio e recebe a faixa presidencial de pessoas representantes da coletividade brasileira (um líder indígena, um menino negro, um homem com deficiência, um metalúrgico, um professor, uma catadora de materiais recicláveis, um atleta, uma cozinheira e um artesão).

A segunda cena, paradoxalmente composta, de forma majoritária, pelas cores verde e amarelo da bandeira brasileira, se dá no dia 8 de janeiro. O mesmo local tomou, desta vez, outra configuração, com os atos de vandalismo protagonizados por grupos bolsonaristas que depredaram o patrimônio público, danificaram obras de arte de valor inestimável, saquearam e destruíram dependências do Palácio do Planalto, do Congresso Nacional e a sede do Supremo Tribunal Federal.

Duas cenas que se distinguem filosófica, política e esteticamente. Se a primeira aponta para um panorama estético e multicolorido que traduz a heterogeneidade da sociedade brasileira, “atravessado pela mais multifacetada galeria de personagens” (Pelbart, 2005, p. 1325), a segunda volta-se para a decomposição dessa mesma sociedade em direção a um único, hegemônico modelo, padrão ou forma de vida que busca excluir e/ou subjugar todas as demais que não se encaixam nesse modelo. Neste momento, o ódio tomou o lugar da alegria experimentada na semana anterior. Essas cenas de ruína nos



remetem a cenas de guerra, a territórios devastados, a passados cujas imagens se atualizam em nossa memória.

Racismo, genocídio, xenofobia, sexismo são alguns dos termos que vêm a compor um quadro que coloca o *outro* em posição de subalternidade, vindo a respaldar todo um conjunto de práticas de violência que, em casos mais extremados, resultam em extermínio. “As técnicas de policiamento e disciplina, além da escolha entre obediência e simulação que caracterizou o potentado colonial e pós-colonial, estão gradualmente sendo substituídas por uma alternativa mais trágica, dado o seu extremismo” (Mbembe, 2016, p. 141).

No Brasil, o Racismo de Estado, tomado como política de governo nos últimos 4 anos, levou ao extermínio milhares de pessoas, quer seja pela opção por “deixar morrer”, como vimos no gerenciamento da pandemia de Covid-19; quer seja pela crença de que há vidas (humanas e extra-humanas) que não valem a pena: “fazer morrer”, nessa perspectiva, pode ser uma possibilidade de compreender, por exemplo, a investida das atividades extrativistas protagonizadas pelo garimpo ilegal contra a vida de seres humanos e de espécies animais e vegetais na região do Amazonas, mais especificamente na Terra Indígena Yanomami (TIY).

Tais episódios se inscrevem numa lógica extrativista na qual o mundo ocidental vem operando nos últimos dois séculos. A intervenção humana nos biomas da Terra atinge não somente os níveis atômicos, mas todo o planeta, “com interferência nos ciclos naturais, nas estações do ano, nas chuvas, no curso de rios, no sistema climático mundial, na criação involuntária de desertos e voluntária de pastagens, no desmatamento e desaparecimento de florestas e na poluição” (Colacios; Locastre, 2020, p. 2) que abrange todos os “seres-da-terra, sejam eles animais, plantas, rios, montanhas ou atmosfera” (Costa, 2019, p. 110).

Diante desse quadro, pensar a formação humana⁵ se configura como um dos maiores desafios do campo educacional do presente, cujos esforços para enfrentá-lo serão infrutíferos se não conseguirmos estabelecer conexões com o passado que nos constitui; não formos capazes de criar articulações com formas extra-modernas de pensamento e se não estivermos abertos ao estabelecimento de relações com os outros seres que, conosco, habitam este planeta. Nessa perspectiva, a aproximação do campo educacional às cosmologias ameríndias, tomando a floresta como um *entre-lugar*, permite outros modos de subjetivação frente ao Antropoceno.



Regra da ciência

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa (Kopenawa, 2015, p. 6).

As palavras do xamã indígena yanomami se apresentam como um aviso derradeiro ao *povo da mercadoria*; palavras que tiveram de ser *desenhadas em peles de papel* para que os brancos, quem sabe, possam escutá-las. Se o *povo da mercadoria* insistir em continuar com sua atuação devastadora contra a floresta, os espíritos *xapiri* fugirão, e, nem mesmo os xamãs serão capazes de chamá-los para que façam suas danças de proteção; não conseguirão mais manter distantes as epidemias e os espíritos maléficos “que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 6).

A catástrofe anunciada por Kopenawa em *A queda do céu* “guarda profundas ressonâncias com os diagnósticos ocidentais da degradação ambiental – a qual, experimentada por seu povo na floresta, prenunciaria a devastação de todo o mundo” (Costa, 2020, p. 69). Tais diagnósticos apontam para um colapso ambiental em nível global e de efeitos irreversíveis. Na região amazônica, sobretudo nas terras yanomami, a investida extrativista atinge patamares nunca alcançados.

De acordo com o Relatório desenvolvido pela Associação Hutukara Yanomami e a Associação Wanasseduume Ye'kwana, publicado no ano de 2022, a destruição decorrente do garimpo ilegal na TIY no ano de 2021 teve um aumento de 46% em relação ao ano anterior (HAY; AWY, 2022). “Houve um incremento anual de 1.038 hectares, atingindo um total acumulado de 3.272 hectares” (HAY; AWY, 2022, p. 15), sendo esse o maior aumento desde o ano de 2018, quando foi iniciado o monitoramento. Segundo o Relatório, essa é “possivelmente, a maior taxa anual desde a demarcação da TIY em 1992” (HAY; AWY, 2022, p. 15), abarcando um contingente superior a 16.000 pessoas, o que corresponde a 56% da população que habita essa Terra (HAY; AWY, 2022).

Conforme Arruda e Colacios (2019, p. 69), “ao devastar parcial ou totalmente uma floresta, exterminando seus ecossistemas, a empresa capitalista lega aos



habitantes da região, do país e de todo o planeta as consequências imediatas e a longo prazo desta atividade”. Tais efeitos concorrem para alterações profundas nos sistemas ambientais e climáticos que atingem escala planetária, em que “à perda de patrimônio genético e da diversidade de fauna e flora somam-se as implicações para a qualidade do ar e da água, a queda da fertilidade do solo e os futuros (tão presentes) desequilíbrios atmosféricos e oceânicos e a deterioração dos ambientes urbanos” (Arruda; Colacios, 2019, p. 69). Para os autores, trata-se de uma guerra direcionada contra humanos e não-humanos, pautada pelo desenvolvimentismo capitalista. “Uma guerra do presente, inserida no regime presentista de historicidade, e que tem a devastação como principal arma de destruição em massa” (Arruda; Colacios, 2019, p. 69).

Esse direito exercido sobre a vida e sobre a morte das populações, cuja humanidade lhes fora suprimida, esse poder de decidir e “ditar quem pode viver e quem deve morrer”, segundo Mbembe (2016, p. 123) é a “expressão máxima da soberania”. Um direito de matar que, nas colônias, não está subordinado a quaisquer normas, regras ou princípios; ao contrário disso, “o terror colonial se entrelaça constantemente com fantasias geradas colonialmente, caracterizadas por terras selvagens, morte e ficções para criar um efeito de real” (Mbembe, 2016, p. 134). Direito, esse, que não está circunscrito aos humanos, mas a todos os demais seres.

A ideia de tomar o outro, o diferente, por selvagem, bárbaro ou exótico é que irá legitimar toda uma série de atrocidades cometidas sobre diversos povos, como no caso dos indígenas brasileiros. Tal ideia, não obstante não seja inaugurada na Modernidade⁶, encontra condições de possibilidade a partir do final do século XV, quando “as potências marítimas europeias disputavam o controle das terras do Novo Mundo: primeiramente, com o propósito exploratório de suas riquezas; posteriormente, como potenciais mercados consumidores para os bens produzidos nas metrópoles” (Rodrigues; Campesato; Schuler, 2022, p. 91). Do final da centúria dos XVII aos fins do século seguinte, essas potências se empenharam na legitimação de “seus projetos de expansão militar, diplomática e produtiva em empresas que buscavam aperfeiçoar o conhecimento ilustrado, destinadas a constituir um conhecimento universal sobre o planeta, suas espécies vegetais e animais e suas sociedades e culturas” (Paredes; Rodrigues, 2013, p. 96).

Todo esse esforço pode ser compreendido a partir do empreendimento genealógico desenvolvido por Michel Foucault (2005), quando argumenta que aquilo a que comumente chamamos de *desenvolvimento do saber tecnológico do*



século XVIII resulta de um processo de disputa pelo controle do saber. O século XVIII é atravessado por uma pluralidade de saberes que “estavam em luta uns com os outros, uns diante dos outros, numa sociedade em que o segredo do saber tecnológico valia riqueza e em que a independência desses saberes [...] significava também a independência dos indivíduos” (Foucault, 2005, p. 214). Com o desenvolvimento das forças produtivas e das “demandas” econômicas, houve não somente a valorização desses saberes, mas um tensionamento entre eles, sendo essa luta que caracteriza o “desenvolvimento do saber tecnológico do século XVIII” (Foucault, 2005, p. 215).

Nessas lutas e nesse esforço de “anexação” e “generalização”, o Estado intervém, lançando mão de quatro procedimentos: eliminação e desqualificação de pequenos saberes; normalização dos saberes dispersos; classificação hierárquica e, por fim, o controle desses saberes (Foucault, 2005). Portanto, o que ocorreu não foi aquilo a que comumente compreende-se como o progresso da razão, mas um disciplinamento de saberes heterogêneos, como uma “espécie de grande aparelho uniforme dos saberes” (Foucault, 2005, p. 218). Isso vai tomar uma forma mais nítida com a emergência da ciência oficializada e legitimada pela Universidade, ao desempenhar seu papel de seleção de saberes, exercendo um monopólio de fato e de direito, que faz com que um saber que não tenha se produzido em seu interior seja desclassificado ou desprezado (Foucault, 2005).

Evidentemente que as instituições educacionais não podem abrir mão dessa escolha, ou, dito de outro modo, a seleção é um dos papéis das escolas e das universidades. Mas o que a hierarquização e seleção de saberes nos faz pensar é justamente naqueles conhecimentos que são, *a priori*, desqualificados e que não constam dos currículos, das matérias de estudo, das discussões em aula.

Pode-se dizer que toda essa produção irá estabelecer os papéis e os lugares dos sujeitos e das instituições, numa geração de valores que se coloca antagônica aos não-modernos com quem os europeus começaram a “se deparar com o advento das grandes viagens marítimas. A racionalidade colonial fundamentada na oposição dicotômica entre civilizados e selvagens, entre humanos e não humanos passou a abranger uma multiplicidade de dicotomias hierarquizadas” (Hillesheim *et al.*, 2022, p. 115) e que persistem ainda hoje.

Isso nos ajuda a compreender como se vai constituindo todo um “direito” de fala *sobre o outro e pelo outro*; de perceber como se vai produzindo todo um conjunto de qualificação de saberes, que coloca os não-ocidentais em posição inferior e a nomeá-los por bárbaros, selvagens, canibais, atribuindo-lhes o estatuto de não-humanos, não-pensantes, e, por conseguinte, incapazes de



filosofar, conforme mencionado anteriormente. Daí o direito exercido sobre eles, passíveis de subjugação ou extermínio e do poder sobre seus territórios; legitimando a destruição de (suas) florestas e de seu modo de vida. Por isso a importância da problematização, do olhar crítico e atento sobre as verdades que se colocam como universais e que a história tradicional vem perpetuando.

Como são selecionados os temas, os autores e as perspectivas teóricas que atravessam o trabalho docente e a formação de crianças, jovens e adultos de nossas escolas e universidades hoje? Será que as discussões contemporâneas, sobretudo aquelas que exploram temas como o Antropoceno, por exemplo, estão sendo levadas para as salas de aula? Será que pensamentos não-modernos, como as cosmologias ameríndias, estão presentes nos currículos escolares e universitários? De que maneira a interdisciplinaridade ocorre, de fato, quando pensamos em temas transversais (como a Educação Étnico-Racial ou a Educação Ambiental)? Essas perguntas podem auxiliar a perspectivarmos o gigantesco desafio àqueles que se ocupam dos processos formativos humanos (professores, gestores educacionais, pesquisadores). Mas também é um desafio que atravessa a todas as áreas de conhecimento ou campos epistemológicos, visto que, independentemente da área de atuação, todos vivemos em um único planeta que está ameaçado e que cujas reações têm se mostrado catastróficas para humanos e não-humanos. O perspectivismo ameríndio nos oferece uma possibilidade para pensarmos o campo educacional no Antropoceno, como uma “abertura radical à alteridade e à escuta do ponto de vista do outro, tão necessária como urgente nos tempos que correm” (Freitas, 2018, p. 390).

Natureza(s) & cultura(s)

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso [...], fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade (Krenak, 2019, p. 16).

Este breve excerto nos convoca a pensar, dentre outras possibilidades, sobre dois aspectos, a meu ver, fundamentais para que se possa adentrar com um pouco mais de profundidade nas questões ambientais de nosso presente. A primeira delas diz respeito à concepção dualista, tributária do pensamento platônico, e que tomou centralidade na tradição ocidental, que coloca os



seres em posição de antagonismo, como apontado anteriormente. A segunda questão, que está fortemente imbricada à primeira, se refere aos conceitos de humanidade e natureza, ou, melhor dizendo, apesar dos conceitos variarem conforme o contexto em que são produzidos, ainda assim, não dão conta da multiplicidade que compõem tanto a “humanidade” quanto a “natureza”. Como argumenta Viveiros de Castro (2008, p. 93), “a vulgata metafísica ocidental consiste na ideia de que não existe senão uma única natureza externa, e várias culturas, várias subjetividades que giram em torno dessa natureza”.

Não obstante as concepções correntes atribuídas ao par humanidade e natureza, elas guardam, ao menos a partir da modernidade, algo em comum: a ideia de que apenas os humanos são agentes ativos no planeta, e a natureza, incluindo a Terra e os demais seres, estão sujeitos às ações humanas, ou seja, apenas os humanos são “agentes históricos, e a natureza não passa de mera concatenação de matéria inerte” (Costa; Da Veiga, 2021, p. 286). Romper com essa concepção de que somente os humanos são capazes de agir no mundo, é crucial para que consigamos estabelecer alianças possíveis, capazes de promover outros modos de relação com os outros viventes. Assim, a aproximação com outros modos de conceber e de se relacionar com o planeta e com os seres que nele vivem, nos ajudam a “problematizar o gesto fundante de pensar os problemas educacionais com base na construção de quadros classificatórios dicotômicos” (Freitas, 2018, p. 390).

A ideia de que a Terra “se mostra como o resultado provisório e contingente de uma longuíssima história em que os organismos foram modificando as condições de sua própria existência” (Costa; Da Veiga, 2021, p. 279) é o que propõe a teoria de gaia desenvolvida por Lovelock e Margulis “e as ciências do sistema Terra que dela se desdobraram” (Costa; Da Veiga, 2021, p. 279).

A partir de Lovelock e Margulis, Bruno Latour e Isabelle Stengers retomam a ideia de Gaia como um ser “vivente e sentiente” (Sztutman, 2019, p. 88);

[...] o antídoto a uma teologia política da Natureza, manifestando um novo poder de convocação, desta vez não dos ‘humanos’ – em oposição radical aos não humanos – mas dos ‘terranos’, estes que deliberadamente deixam de ser modernos para reatar vínculos com os seres da terra.

Deixar de ser moderno, nesse sentido, é recusar-se a perpetuar todo um modo de vida antropocêntrico, hedonista, individualista, autocentrado; é



compreender o mundo em sua multiplicidade; recusar-se à universalização; tomar o futuro não como uma consequência inevitável da linearidade do tempo e da história – o progresso, o desenvolvimento; é recusar-se ao esquecimento de que os conceitos que tomamos como universais não passam de criação humana, de um tipo de humano.

Nessa perspectiva, os “Humanos são aqueles que, vendo seu projeto modernizador ameaçado pela intrusão de Gaia, optam por nele insistir, acreditando poder prescindir do solo que os sustenta. Eles fogem da Terra, da iminência de sua intrusão, como se pudessem se abrigar alhures” (Costa, 2020, p. 222). Daí se pode compreender o desapego, a indiferença e até a negação de alguns para com os problemas ambientais em todos os seus desdobramentos. Se o preço é alto para uma grande parcela da população do planeta, bem como para as espécies animais e vegetais das florestas e para a própria Terra, isso parece não importar, pois este é o custo do progresso, do desenvolvimento. E em nome dele que a insistência por continuar extraindo, explorando, vem a justificar as ações destrutivas.

Os Terranos, por sua vez

[...] são aqueles que são atraídos por uma força diametralmente oposta, puxados em direção à Terra. Sabem que é na própria Terra que precisam se refugiar, é a Terra que precisam aprender a ocupar de uma maneira que não impeça outros seres de a ocuparem a seu modo (Costa, 2020, p. 222).

Daí a importância das composições, das alianças, do ativismo que não restrinja o “foco de sua luta a uma ampliação de igualdade de direitos – insurgência macropolítica”, como sugere Rolnik (2018, p. 25), mas expandindo-a num sentido micropolítico “para a afirmação de um outro direito que engloba todos os demais: o direito de existir ou, mais precisamente, o direito à vida em sua essência de potência criadora” (Rolnik, 2018, p. 25). Esse direito de existir em toda sua potência não se encerra no humano, ao contrário, é extensivo a outras formas que não-humanas de vida.

Esquecimento da convivência (pacífica ou não) com outros

Kopenawa escreve para os brancos, porque estes esquecem. Não guardam conhecimentos na memória, precisam inscrevê-los no



papel, essa ‘pele de imagens’ (Sztutman, 2019, p. 98).

Pelbart (1993, p. 34) diz que vivemos numa época de “achamento temporal”; uma *cronopolítica* que confere eternidade ao presente, abolindo a história, o passado e o futuro. Um presente achatado, inconsistente, “ilusão da imortalidade que ignora o começo e o fim, a morte e o imprevisto, que só integra o desconhecido enquanto probabilidade calculável. O paradoxo é que a desmaterialização provocada pela velocidade absoluta equivale a uma inércia absoluta” (Pelbart, 1993, p. 34).

Uma inércia que se encontra de mãos dadas com a velocidade: par perfeito ao consumo intermitente de informações, produtos, modos de vida, ofertas, que apelam por nossa, cada vez mais rara, atenção. A memória, nesse contexto parece estar obsoleta: nada que uma rápida consulta ao Google não resolva em questão de segundos. Dessa forma, a *história* e a *História* parecem também não apresentar utilidade alguma, pois se o presente é o que importa, se o passado não faz sentido hoje, por que precisaríamos da memória? Se para os *antigos*, à memória atribui-se divindade, nós parecemos tender para colocá-la, por definitivo, no panteão do esquecimento.

É importante lembrar que ao longo da Antiguidade greco-romana, os exercícios mnemônicos se constituíam como ferramentais importantíssimos para a formação do caráter dos indivíduos. Inúmeros são os exercícios praticados nas escolas filosóficas com o propósito de “reativar as normas de conduta [...], recuperar uma verdade que havia sido esquecida” (Foucault, 2004, p. 342). A memória, pois, não tinha o caráter utilitarista e pragmático que adquiriu posteriormente na modernidade, mas estava inserida num “conjunto de técnicas, exercícios e práticas em que o exame de si se dá por meio da internalização de regras e preceitos que buscam a constituição do sujeito verdadeiro” (Campeato, 2021, p. 433).

A memória, nesse contexto, é concebida como um arquivo ao qual se pode recorrer sempre que necessário, por isso deve ser constantemente exercitada. A importância atribuída à memória articula-se ao papel que a história e a tradição representam na antiguidade e no medievo; algo com que os modernos buscarão romper. Com a Modernidade, há um esgarçamento da tradição, em que o hiato entre passado e presente deixa de ser uma preocupação restrita àqueles que possuem o tempo livre para ocupar-se com o pensamento, tornando-se um fato de envergadura política a todos, como argumenta Arendt (2016).

Com o avançar do capitalismo, a produção e o consumo por novidades tomam



centralidade na vida contemporânea, em que a memória coletiva perde seu sentido. Essa “evaporação do conhecimento histórico”, segundo Crary (2014, p. 54), não mais demanda uma imposição vertical, visto que as próprias “condições cotidianas de comunicação e acesso à informação garantem o apagamento sistemático do passado como parte da construção fantasmagórica do presente” (Crary, 2014, p. 54). A esse desligamento do passado, essa certa renúncia à história, atribui-se o sucesso dos sujeitos contemporâneos, um sucesso atrelado mais à capacidade que possuem de se desvencilhar dos antigos hábitos do que à velocidade com que conseguem contrair novos (Bauman, 2008). Porém, salienta Bauman (2008, 161), o melhor de tudo é “o hábito de viver sem hábitos”. Esse *hábito de viver sem hábitos*, numa presentificação da vida, coloca o passado, a tradição e a contemplação em um não-lugar, ou em um lugar de esquecimento e de abandono. *A história cede lugar ao projeto; a atenção, ao interesse.*

A fragmentação, a velocidade e a flexibilidade parece ser a tônica de nosso presente. A mudança flexível, diz Sennett (2009, p. 55) “busca reinventar decisiva e irrevogavelmente as instituições, para que o presente se torne descontínuo com o passado”. Uma descontinuidade que acolhe o esquecimento e outorga qualidade anacrônica à anamnese, ou seja, a memória não só passou a compor o hall das questões obsoletas, como adquiriu o estatuto de algo indesejado. Evidentemente que aqui não estou tomando o mundo inteiro, sua suposta totalidade, até porque não é disso que se trata. Também não é uma generalização, mas uma leitura possível de alguns sintomas do presente que são muito fortes e parecem nos arrastar a todos.

Se a fragmentação das instituições também fragmentou as vidas das pessoas, e tal dismantelamento “não gerou maior senso comunitário”, ao contrário, como pensar o campo educacional no presente? López (2015, p. 143) diz que é cada vez mais difícil “estar presente nas relações com os alunos, os colegas e com o próprio conhecimento”, não devido ao impedimento “de estar fisicamente presente nas aulas, mas ao fato de ser cada vez mais complicado estar realmente presente, isto é, se fazer presente de certa maneira: demorada, atenta, íntegra” (López, 2015, p. 143). A demora atenta e íntegra de que fala o autor apresenta-se incompatível à velocidade contemporânea, pois vivemos apressados. Erguida sobre “a negação e a mudança, [...] sem duração nem densidade, a sociedade moderna tornou-se uma sociedade sem presente. [...] Mas foi a captura mercantil da mudança e sua aceleração a que acabará tornando o tempo moderno definitivamente inabitável” (López, 2015, p. 144).

Essa forma apressada de habitar o presente também produz modos de



percepção, em que a atenção às sensações e aos sentidos também se torna reduzida, restrita a suprir instantaneamente necessidades que se vão criando continuamente. Assim, relações aparentemente básicas, como a percepção do sabor de um alimento, o contato da pele com alguma superfície, ou mesmo uma paisagem capturada pela visão, parecem não receber tempo e nem atenção necessárias para sua contemplação. Isso está associado à dispersão, à fragmentação e à velocidade. Cada vez mais prestamos menos atenção às percepções sensoriais, e as coisas do mundo parecem nos afetar através das lentes de uma câmera: sensações, prazeres e sentimentos que se vão publicando incessantemente nas vitrines midiáticas do mundo contemporâneo. Consumo rápido de desejos para que novos possam ser produzidos. E consumidos. E em nome desse consumo, provocamos danos irreversíveis ao planeta e a muitas outras formas de vida que nele habitam.

Dessa forma, a atenção hoje tende a voltar-se para uma vida nua, que, “tal como Agamben a teorizou, é a vida reduzida ao seu estado de mera atualidade, indiferença, impotência, banalidade biológica” (Pelbart, 2007, p. 65), em que não há tempo para a ruminação (de ideias, de pensamentos, de imagens, de sensações corpóreas, de sentimentos, de memórias), à contemplação.

A contemplação, algo que para os modernos parece não fazer sentido, uma vez que a máxima: “tempo é dinheiro”, ainda opera com significativa força nossas subjetividades. Para os indígenas ocorre justamente o inverso, ou seja, a contemplação é de vital importância para que consigam manter-se conectados com os outros seres da floresta e com suas ancestralidades. Isso aparece com muita intensidade nas narrativas indígenas.

Ao descrever sua relação com o Rio Doce, o pensador indígena Ailton Krenak apresenta a nós a potência desse encontro: não se trata de apenas ouvir o barulho das águas, ou de extrair delas seu alimento, trata-se de um encontro – com os seres da mata, com os ancestrais, com as forças da floresta.

Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta. Nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música. Gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido à nossa existência. À noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas padras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos



implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir (Krenak, 2022, p. 13-14).

De que maneiras toda essa potência de vida e de pensamento se articula com a educação, em tempos de negacionismos, desconfianças e crises das instituições que experimentamos no Antropoceno?

Longe de encerrar o assunto, ou de dar uma resposta que venha a confortar a todos e todas que, de alguma maneira, atuam no campo educacional e que se importam com a formação humana e com o futuro do planeta, apostam-se nas composições possíveis que o nosso tempo permite, não esquecendo de que as “condições favoráveis à vida não estão garantidas de uma vez por todas [...], [pois] não há uma única narrativa capaz de abarcar tudo o que pode ser dito sobre esse mundo imprevisível, dinâmico, continuamente prenhe de criações e modificações” (Costa, 2021, p. 47). Floresta como um *entre-lugar* que permite elaborar outras e novas estratégias de subjetivação neste mundo em ruínas

Talvez o espaço de sala de aula venha a se constituir hoje como um *possível* para lidar com esse arquivo que é a memória. Trazer ao campo educacional um modo de pensar que destitua o humano da centralidade da matéria de estudo, como se somente a humanidade fosse dotada de história é uma possibilidade que se abre com a inclusão do pensamento ameríndio nas matérias de estudo e pesquisa. Daí a importância de darmos mais atenção àquilo que pauta os currículos escolares e universitários e, também, de que maneiras tais currículos vêm dialogando com outros modos de compreender o mundo e as relações que nele se estabelecem.

Portanto, pensar a formação humana no Antropoceno exige que atentemos para o que se passa com as coisas do mundo, perceber como reagimos a elas, observar os sentidos e a fazer “a experimentação cuidadosa e a permanente releitura do que parece já dado e tranquilo [...]. Entender o presente, abrir-se para o futuro, saber indagar e conseguir indignar-se são o combustível para um pensamento relevante e para uma ação consequente” (Veiga-Neto; Lopes, 2010, p. 163). Anna Tsing (2019, p. 17) argumenta que “teorias e conceitos emergem melhor da atenção para o mundo. Além disso, não é preciso se afastar de casa: a vida nas ruínas está em toda parte à nossa volta”. Sabemos dos muitos e nada simples desafios que se colocam para nós, compreendemos



que as alterações no ambiente do planeta são profundas e, “possivelmente irreversíveis, e extremamente danosas à biodiversidade e às sociedades humanas. A preocupação com o porvir está diretamente relacionada com as atitudes atuais da humanidade” (Colacios; Locastre, 2020, p. 13) em relação aos demais seres e com a Terra.

Ao pensar sobre a velocidade, cada vez maior, a que somos interpelados ininterruptamente, com estímulos de toda a ordem, nos conclamando à ação imediata, cada vez mais temos menos tempo para digerir as informações, ou os estímulos recebidos, reduzindo, assim, nossa existência a rápidas, pragmáticas e utilitárias respostas.

Composições Cosmopolíticas: algumas considerações

Retomo a pergunta que permeou este artigo: “como pensar a educação no Antropoceno?”, para fazer algumas amarrações parciais, não-conclusivas, mas que podem, assim espero, contribuir para, ao menos, provocar certa inquietação naqueles que vem na Educação um espaço potente de produção de novos modos de subjetivação.

Antropoceno, este conceito cunhado por Paul Crutzen e Eugene Stoermer, se refere à intensa intervenção das ações humanas no sistema terrestre, sobretudo desde a Revolução Industrial, quando “a produção material e a reprodução humana adquiriram escalas sem precedentes –, nos sistemas naturais do planeta, razão pela qual a chamada *crise ecológica* é considerada por muitos a maior ameaça já sofrida por nossa civilização” (Costa, 2014, p. 133). Tais ações vieram e vêm exercendo forte impacto sobre a biodiversidade do planeta, alterando, significativamente, as relações humanas e extra-humanas: não se trata, portanto, de compreender o Antropoceno desde uma perspectiva puramente ecológica, biológica, mas, sobretudo, ética. Isso exige um posicionamento crítico frente ao modo de vida que se pauta pelo capital.

Se concordamos com Haraway (2016, p. 140), quando afirma que “o Antropoceno marca discontinuidades graves; o que vem depois não será como o que veio antes”, urge pensar como poderemos equipar as novas gerações (Arendt, 2016) para esse novo contexto que se anuncia. “A preocupação com o porvir”, como apontam Colacios e Locastre (2020, p. 13), “está diretamente relacionada com as atitudes atuais da humanidade”; trata-se, pois, das escolhas políticas que assumimos, das relações que estabelecemos com os outros, sejam eles humanos ou não. Nesse sentido, “a Educação Ambiental tem um papel



fundamental neste processo” (Colacios; Locastre, 2020, p. 13): daí a importância de romper com um modelo educacional que privilegia o modo antropogênico de existência.

Como argumenta Rolnik (2018, p. 25), momentos de “convulsão são sempre os mais difíceis de viver, mas é neles também que a vida grita mais alto e desperta aqueles que ainda não sucumbiram integralmente à condição de zumbis – uma condição a que estamos todos destinados pela cafetinagem da pulsão vital”. Assim, cabe perguntar: que conexões podemos estabelecer para que possamos sair de um imobilismo, para não mais permitirmo-nos sucumbir ao abuso, à *cafetinagem*, à vampirização? (Rolnik, 2018).

Essa pulsão vital, cuja potência se fora esmaecendo no mundo ocidental, especialmente nas últimas décadas, nos convoca a agir. Quais movimentos seriam necessários para romper com essa “sedução perversa” a qual refere Rolnik (2018, p. 25), nesta teia que nos enreda e nos paralisa? Uma alternativa bastante plausível se encontra na composição com as formas de vida marginais, aquelas mesmas às quais a ciência moderna tratou de colocar no terreno do improvável; o multinaturalismo.

Ainda incipiente no campo educacional, a temática perspectivista, multinaturalista ou outra designação que venha a compor “uma teoria cosmopolítica indígena cuja interpretação toma uma outra imagem do pensamento que libera a conceitualidade virtual do mundo ameríndio” (Uchôa, 2017, p. 43), vem ampliando seu terreno de penetração para além da Antropologia. Tal alargamento, experimentado na Filosofia, na Literatura, na Arte, caminha a passos lentos e muito tímidos, quando o assunto diz respeito ao campo da Educação.

Se a teoria cosmopolítica indígena, como sugere Uchôa (2017, p. 43) propicia “os seus contextos de recepção para a filosofia contemporânea e seu desafio a respeito da questão ambiental” e se esta última é matéria de interesse – ou deveria ser – de todos os humanos e extra-humanos que habitam o planeta, por que a demora e a timidez? O estranhamento que determinadas formas de compreender o(s) mundo(s) – formas essas distantes do dualismo platônico ou do racionalismo cartesiano que permeia o campo educacional –, provocam, no típico pensamento ocidental, pode vir a responder a questão. Ao mesmo tempo, tais pensamentos vêm a colocar em xeque um modo de vida que já se anunciava inadequado, a propósito, aos povos originários quando tiveram seus primeiros contatos com o “povo da mercadoria” (Kopenawa; Albert, 2015). O anúncio, silencioso aos ouvidos modernos de um colonialismo em expansão,



pois, desfruta, ainda hoje, de um lugar à margem em algumas esferas do mundo capitalístico. A floresta ainda é tomada, pelo senso comum, como um elemento exótico e distante, cuja existência se justifica como garantia de fonte de riqueza ou de equilíbrio ambiental e/ou atmosférico. Desde a perspectiva de que a escola e a universidade produzem modos de subjetivação, trazer ao espaço áulico o que os povos da floresta têm a dizer é uma possibilidade de romper com esse pensamento que insiste em tomar a floresta a serviço do humano.

O modelo educacional moderno se assenta em uma tradição euro-antropocêntrica, em que a hierarquização de saberes foi uma das vias encontradas para atender as urgências de determinado tipo de sociedade, conforme apontado. Essa hierarquização, que coloca saberes extra-modernos em posição de subalternidade, por vezes tratados como algo excêntrico, vem a justificar sua pouca participação nos conteúdos escolares ou universitários.

Nesse sentido, a imagem de ruínas trazida para este artigo busca provocar um tensionamento entre o modo de vida ocidental moderno – modo, aliás, incompatível com a vida do planeta e das espécies que dele fazem parte, incluindo a humana – e os modos de vida não ocidentais, para pensar o campo educacional. Se a ruína “remete a uma paisagem em destroços, em que tudo está por fazer, em que as verdades erigidas há muito tempo estão suspensas ou estilhaçadas, onde mesmo as construções que conseguiram se manter em pé estão ameaçadas, podendo ruir a qualquer momento”, como argumenta Sampaio (2019, p. 26), toma-las desde outras perspectivas, a exemplo dos cogumelos *Matsutake*, pode nos ajudar a vislumbrar outros modos de habitar tais destroços, “sem a pretensão de construir novas fortalezas com a ilusão de segurança e eternidade, aceitando a instabilidade e a provisoriedade das nossas construções discursivas” (Sampaio, 2019, p. 26).

Dessa forma, adentrar nas cosmologias ameríndias possibilita ampliar nosso modo de compreender e de nos relacionarmos com os outros seres que, conosco, vivem na Terra. Para tal, precisaríamos fazer o movimento contrário àquele tomado pelos portugueses que cá aportaram no século XVI, ou seja, escutar o que os povos da floresta têm a nos dizer, aprender o que têm a nos ensinar. Isso tornaria possível criar composições cosmopolíticas e, quem sabe, promover um outro futuro viável para humanos e extra-humanos.

Procurei trazer para esse artigo algumas questões que, em meu entendimento, poderão contribuir para pensar o campo educacional no Antropoceno que, junto com os problemas ambientais, se constitui num grande desafio. Desafio, esse, que passa por mudanças epistemológicas, a começar por deslocar o



“homem” ocidental do lugar de superioridade que vem tomando como legítima nos últimos 2 séculos, legitimação que lhe outorga o direito decisório sobre as vidas dos outros seres que habitam o planeta; pela ampliação do campo da história para além dos humanos, considerando que todos os seres são dotados de historicidade; pelo questionamento constante às grandes verdades, às generalizações, aos universalismos, às dicotomias; pelas composições cosmopolíticas que podemos estabelecer com outros humanos e extra-humanos, reconhecendo a pluralidade dos modos de existência na fabricação de um comum.

Nesse sentido, o pensamento ameríndio se constitui como uma resposta ao problema posto pelo Antropoceno, pois ao mesmo tempo em que expõe a fragilidade do modo de vida ocidental-capitalista, apresenta uma outra forma de relação com a Terra e os outros seres. Não se trata aqui de sugerir que passemos a pensar *como* os indígenas, mas o que nós “podemos, e devemos, no mínimo e no máximo, é pensar *com* eles, levar, em suma, seu pensamento a sério – a *diferença* de seu pensamento a sério. É apenas pela acolhida integral dessa diferença e dessas singularidades que se poderá imaginar – construir – o comum” (Viveiros De Castro, 2012, p. 164). Nessa perspectiva, o campo educacional tem um papel importante nesse processo, sendo um espaço profícuo para a problematização, e que “permite repensar o que a humanidade, as sociedades e os indivíduos podem fazer por si mesmos para garantir o futuro das próximas gerações” (Colacios; Locastre, 2020, p. 13) e a vida dos demais seres que habitam este planeta.

Pensar a educação no Antropoceno, requer que tomemos essas questões como ponto de partida para as revisões curriculares e os processos formativos em nossas escolas e universidades. Pensar a educação no Antropoceno é apostar nas alianças capazes de fabricar vida nos destroços, é “imaginar, antes que um *novo mundo* em lugar deste nosso mundo presente, um *novo povo*; o povo que falta: Um povo que creia no mundo que ele deverá criar com o que de mundo nós deixamos a ele”, como sugerem Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014, p. 159).

Referencias

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARRUDA, Gilmar; COLACIOS, Roger. Considerações ético-políticas na História



(Ambiental): escalas e o presentismo da devastação. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC)*, Anápolis, v. 9, n. 2, p. 64–94, 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/338053756_Consideracoes_etico-politicas_na_Historia_Ambiental_escalas_e_o_presentismo_da_devastacao. Acesso em: 12 jan. 2023.

BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Tradução de Jorge Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CAMPESATO, Maria Alice Gouvêa. *Do tempo-atenção do estudo ao tempo-interesse do estudante: uma arqueogenealogia da aula*. 2021. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2021.

CHARLOT, Bernard. A questão antropológica na Educação quando o tempo da barbárie está de volta. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 35, n. 73, p. 161-180, fev. 2019. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/educar/article/view/62350>. Acesso em: 3 jan. 2023.

COLACIOS, Roger Domenech; LOCASTRE, Aline Vanessa. A ausência e o vácuo: Educação Ambiental e a Nova Lei do Ensino Médio brasileiro no século XXI. *Revista de Educação PUC-Campinas*, Campinas, v. 25, p. 1–15, 2020. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reeducacao/article/view/4589>. Acesso em: 12 jan. 2023.

COSTA, Alyne de Castro. Antropoceno, a irrupção messiânica de Gaia na história moderna. *Cadernos Walter Benjamin*, [Fortaleza], v. 12, p. 132-149, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.17648/2175-1293-V12N2014-10>. Acesso em: 24 fev. 2023.

COSTA, Alyne de Castro. *Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno*. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

COSTA, Alyne de Castro. Por uma verdade capaz de imprever o fim do mundo. *Revista Coletiva*, [s. l.], v. 27, p. 1-10, 2020. Disponível em: <https://www.coletiva>.



org/dossie-emergencia-climatica-n27-artigo-por-uma-verdade-capaz-de-
imprever-o-fim-do-mundo. Acesso em: 28 fev. 2023.

COSTA, Alyne de Castro; DA VEIGA, Ádamo Bouças Escossia. O acontecimento da Terra. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 48, p. 277-303, jun. 2021. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/790>. Acesso em: 24 fev. 2023.

CRARY, Jonathan. *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono*. Tradução de Joaquim Toledo Junior. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FERRAZ, Cláudio Benedito Oliveira. Apresentação. *Entre-lugar*, [Dourados], v. 5, n. 10, p. 7-8, 2014. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/entre-lugar/article/view/5129>. Acesso em: 14 ago. 2023.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si. Tradução de Andre Degenszajn. *Verve*, São Paulo, n. 6, p. 321-360, 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/verve/article/view/5017/3559>. Acesso em: 12 dez. 2022.

FREITAS, Alexandre Simão de. Contribuições do perspectivismo ameríndio para as pesquisas em Filosofia da Educação. *Revista brasileira de Estudos pedagógicos*, Brasília, v. 99, n. 252, p. 387-403, 2018. Disponível em: <http://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/article/view/3308>. Acesso em: 16 ago. 2023.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, Campinas, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/25130394/ANO03_N05_Antropoceno_Capitaloceno_Plantationoceno_Chthuluceno_fazendo_parentes_Donna_Haraway. Acesso em: 8 jan. 2023.



HAY – HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI; AWY - ASSOCIAÇÃO WANASSEDUUME YE'KWANA. *Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo*. [Roraima]: HAY: AWY, 2022. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-yanomami-e-propostas-para>. Acesso em: 28 fev. 2023.

HILLESHEIM, Betina; ROSA, Rita de Cássia Quadros; ANDREATTA, Sheryl; DARSIE, Camilo. Com o sangue de quem foram feitos nossos olhos?: uma proposta de tensionamento de ferramentas foucaultianas por olhares periféricos. In: CANNAVÔ, Vinicius Barbosa; PINTO, Tainá Suppi; ROCHA, Cristianne Maria Famer (org.). *Nos rastros de Foucault: diálogos contemporâneos*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022. v.1, p. 107-120.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

LÓPEZ, Maximilano Valerio. Habitar poeticamente a educação: notas sobre a relação entre potência e temporalidade. *Educação em foco*, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p. 141-158, jun. 2015. Disponível em: <https://educacaoemfoco.ufjf.emnuvens.com.br/edufoco/article/view/2915>. Acesso em: 20 nov. 2022.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte e ensaios*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 32, p. 122-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 15 ago. 2023.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino; FREITAS, Viviane Gonçalves; AGGIO, Camilo de Oliveira; SANTOS, Nina Fernandes dos. Fake News e o repertório contemporâneo de ação política. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 66, n. 2, p. 1-33, jan. 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/M47Czv8v8HzwQ6DKjBqJvjg/#>. Acesso em: 20 jan. 2023.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da história ambiental. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 81-101, jan. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10468>. Acesso em: 28 fev. 2023.



PAGNI, Pedro Angelo. A (trans) formação humana na perspectiva foucaultiana: interpelações à educação escolar e à docência na atualidade. *Educação em foco*, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 15-44, out. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/edufoco/article/view/19634>. Acesso em: 16 ago. 2023.

PAREDES, Rogelio; RODRIGUES, Jaime. Relatos imperiais: a literatura de viagem entre a política e a ciência na Espanha, França e Inglaterra (1680-1780). *Almanack*, Guarulhos, n. 6, p. 95-109, dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/alm/article/view/13303>. Acesso em: 28 fev. 2023.

PELBART, Peter Pál. Biopolítica. São Paulo, *Sala Preta*, n. 7, p. 57-65, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57320>. Acesso em: 17 ago. 2023.

PELBART, Peter Pál. Solidão, fascismo e literalidade. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1323-1329, dez. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/Hjm3BjX8zDcNngKgyMwRhws/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18 dez. 2022.

PELBART, Peter Paul. *A nau do tempo-rei: 7 ensaios sobre o tempo da loucura*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1993.

RODRIGUES, Elisandro; CAMPESATO, Maria Alice Gouvêa; SCHULER, Betina. Atravessar fronteiras: a escrita e a leitura como um cuidado com o mundo. In: CANNAVÔ, Vinicius Barbosa; PINTO, Tainá Suppi; ROCHA, Cristianne Maria Famer (org.). *Nos rastros de Foucault: diálogos contemporâneos*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022. v.1, p. 78-106.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SAMPAIO, Shaula Maíra Vicentini de. Como criar uma paisagem em ruínas? deslocamentos, desconstruções e a insistência de pensar a Educação Ambiental no Antropoceno. *Quaestio- Revista de Estudos em Educação*, Sorocaba, v. 21, n. 1, p. 19-38, 2019. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/quaestio/article/view/3524>. Acesso em: 21 jan. 2023.

SANTOS SOUZA, Marcos Aurélio dos. O entre-lugar e os estudos culturais. *Travessias*, Cascavel, v. 1, n. 1, p. e2748, 2007. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/2748>. Acesso em: 14 ago. 2023.



SENNET, Richard. *A corrosão do caráter*. Tradução de Marcos Santarrita. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SPRITZER, Mirna. Prefácio ou instruções para cruzar a fronteira. In: LAZZARETI, Angelene (org.). *Instruções para escutar*. Foz do Iguaçu: Poéticas do ENTRE, 2021. E-book. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/handle/123456789/6565>. Acesso em: 14 ago. 2023.

STERZA, Valentino. *Plantas mágicas no medievo: mulheres, magia e igreja*. 2019. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/16652>. Acesso em: 20 jan. 2023.

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazônico*, Leticia, v. 10, n. 1, p. 83-105, jan. 2019. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/74098>. Acesso em: 28 fev. 2023.

TELES, Edson. Governamentalidade algorítmica e as subjetivações rarefeitas. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Minas Gerais, v. 59, n. 140, p. 429-448, maio 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2018n14005et>. Acesso em: 15 fev. 2023.

TSING, Anna Lowenhaupt. Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). Tradução: Filipi Pompeu e Mariana Canazaro Coutinho. *Cadernos do Lepaarq*, Pelotas, v. 15, n. 30, p. 366-382, dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/13315/9023>. Acesso em: 6 jan. 2023.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Tradução de Thiago Mota Cardoso e Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

UCHÔA, Mateus Vinícius Barros. O multinaturalismo ameríndio e a virada ontológica na filosofia contemporânea: uma visão pós-correlacionista da Natureza. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 36-45, jul. 2017. Disponível em: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/#edicoes>. Acesso em: 20 nov. 2022.

VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Para pensar de outros modos a modernidade pedagógica. *ETD – Educ. Tem. Digital*, Campinas, v.12, n.1, p. 147-



166, dez. 2010. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/846>. Acesso em: 20 fev. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151–171, abr. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000100006>. Acesso em: 17 ago. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Mato Grosso, v. 5, n. 10, p. 247-264, dez. 2018. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/8341>. Acesso em: 12 dez. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Se tudo é humano, então tudo é perigoso. *In*: SZTUTMAN, Renato (org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008. p. 86-113. (Série Encontros).

Notas

¹Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

²Aqui manteve-se o termo empregado pela autora.

³Para Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 16), o Antropoceno “é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da ‘epocalidade’ enquanto tal, no que concerne à espécie”.

⁴Para Santos Souza (2007, p. 8), o *entre-lugar* “se insere no conjunto de conceitos indicadores de zonas de descentramento, que vêm testemunhar as heterogeneidades e deslocar a única referência atribuída à cultura europeia, no momento da debilitação dos esquemas cristalizados de unidade, pureza e autenticidade”.

⁵A formação humana aqui é compreendida como “arte da existência” (Foucault, 2006), e que vem ao encontro “dos desafios contemporâneos, sobretudo, como uma forma de resistência política à formalização do existente e à instrumentalização da cultura, presumindo a assunção de uma atitude ética diante da vida que, concomitantemente, pressupõe certa transformação de si”. (Pagni, 2015, p. 23).

⁶O termo “bárbaro” fora criado pelos gregos da Antiguidade para se referirem ao modo de falar dos persas, que “se generalizou e acabou designando, de maneira pejorativa, quem não é grego e, portanto, não é civilizado” (Charlot, 2019, p. 162).

“A Palestina é uma questão de justiça climática”: um panorama sobre a prática de greenwashing israelense e as formas de resistência palestina à ocupação¹

“Palestine is a climate justice issue”: an overview of the practice of Israeli greenwashing and ways of Palestinian resistance to the occupation

“Palestina es una cuestión de justicia climática”: una descripción general de la práctica del israelí greenwashing y las formas de resistencia palestina a la ocupación

Carolina Ferreira de Figueiredo²



Carolina Ferreira de Figueiredo
“A Palestina é uma questão de justiça climática”:
um panorama sobre a prática de greenwashing
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação

Artigo

Resumo: Este artigo tem por objetivo discutir a luta palestina contemporânea relacionada aos debates recentes sobre a crise climática. A partir de uma discussão bibliográfica e análise da produção historiográfica sobre o tema, buscamos traçar um panorama do processo histórico palestino desde a criação do Estado de Israel, em 1948, com atenção específica às políticas israelenses em torno da ocupação do território e das práticas de *greenwashing*, que buscam escamotear ações violentas e ilegais a partir do discurso ecológico. Parte-se da hipótese de que há um imbricamento entre o processo colonial israelense e a alteração da paisagem, entendida aqui de maneira ampla, a “natural” e social. Buscamos compreender a relação entre as práticas de ocupação e a expulsão de palestinos/as do seu território como processos sociais, econômicos e ambientais. São abordadas políticas israelenses como os projetos de florestamento, a exploração de recursos naturais e a expansão de ocupação territorial. Ainda, se discute a aproximação da luta palestina com a crise climática sob o aspecto da justiça climática, a partir da análise de materiais do movimento BDS – *The Boycott, Divestment, Sanctions*, bem como a partir da reflexão dos sentidos históricos e culturais construídos e imaginados por palestinos/as em relação ao seu território. **Palavras-chave:** Palestina; greenwashing israelense; colonialismo; justiça climática; movimento BDS.

Abstract: This article aims to discuss the contemporary Palestinian struggle related to recent debates on the climate crisis. Based on a bibliographical discussion and analysis of the historiographical production on the subject, we seek to draw an overview of the Palestinian historical process since the creation of the State of Israel, in 1948, with specific attention to Israeli policies around the occupation of the territory and practices of greenwashing, which seek to hide violent and illegal actions based on ecological discourse. It starts from the hypothesis that there is an overlap between the Israeli colonial



Carolina Ferreira de Figueiredo
“A Palestina é uma questão de justiça climática”:
um panorama sobre a prática de greenwashing
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação

Artigo

process and the alteration of the landscape, understood here in a broad way, the “natural” and social. We seek to understand the relationship between occupation practices and the expulsion of Palestinians from their territory as social, economic and environmental processes. Israeli policies such as forestry projects, the exploitation of natural resources and the expansion of territorial occupation are addressed. Furthermore, the approximation of the Palestinian struggle with the climate crisis from the perspective of climate justice is discussed, based on the analysis of materials from the BDS movement - The Boycott, Divestment, Sanctions, as well as from the reflection of the historical and cultural meanings constructed and imagined by Palestinians in relation to their territory. **Keywords:** Palestine; Israeli greenwashing; colonialism; climate justice; BDS movement.



Introdução: a questão palestina e alteração de paisagens

Tratar de questões climáticas têm sido cada vez mais recorrente, ainda que seus estudos não sejam especificamente novos. Contudo, dada a realidade alarmante mundial, tem-se percebido, cada vez mais, espaços de veiculação sobre as preocupações da relação do ser humano com o meio ambiente; sobretudo, em uma urgência de ruptura com o pensamento dicotômico da modernização – o progresso, a civilização, representando a vida humana e por outro, a estagnação, dito para a natureza, para uma dimensão mais integradora dos espaços vividos por todas as sociedades. É deste cenário atual que partimos para refletir sobre a “questão palestina”. Diversas problemáticas se colocam ao falarmos da causa palestina, com dimensões que versam sobre um processo histórico da contemporaneidade e seus múltiplos efeitos, na política, economia, sociedade, cultura e no meio ambiente. Nesse âmbito, o presente artigo busca propor reflexões acerca da história da Palestina dos séculos XX e XXI, considerando-se a singularidade de seu processo histórico, que abordaremos ao longo do texto, em diálogo com algumas questões propostas pela área da história ambiental, a relação do ser humano com a natureza, atravessada aqui, sobretudo, pelo colonialismo. Buscamos entender como o processo violento de instalação de uma população sobre um território já habitado, chamado de *settler colonialism*, ou “colonialismo de assentamento”, está intimamente relacionado à transformação da população palestina e de sua paisagem natural e social. Para isso, nos aprofundaremos nos projetos de constituição do Estado de Israel ainda na primeira metade do século XX e suas políticas ao longo do século e nos primeiros anos do século XXI.

É possível identificar uma historiografia preocupada com o tema do colonialismo em diálogo com a história ambiental, analisando diferentes processos mundiais. O livro de Alfred Crosby, *Imperialismo Ecológico: A expansão biológica da Europa 900-1900* (2012), publicado em 1986, explora o processo de expansão das populações europeias, e com elas as transformações da flora, fauna e das populações locais em diversas partes do mundo. Mais recentemente o trabalho de Mike Davis, *Holocaustos Coloniais: a criação do terceiro mundo*, de 2002, também trata de locais diversos, como a Índia, China e Brasil para problematizar as políticas coloniais na virada do século XIX e XX. O autor desenvolve o que chama de uma “ecologia política da fome”, demonstrando a conduta governamental de países como a Inglaterra para lidar com o fracasso das safras e de período de secas. Ao analisar a Índia, por exemplo, Davis afirma

Carolina Ferreira de Figueiredo
“A Palestina é uma questão de justiça climática”:
um panorama sobre a prática de greenwashing
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação



que a fome não era uma questão de escassez de alimentos, mas de poder decisório colonial em momentos de “crise”, tornando o país “[...] um laboratório utilitarista em que milhões de vidas foram apostadas na fé dogmática no mercado onipotente para superar a ‘inconveniência da escassez’” (Davis, 2022, p. 31). Ainda sobre o contexto indiano, o pesquisador V. M. Ravi Kumar (2010) investiga o colonialismo britânico e seus efeitos no território do sul da Índia, por um lado, a partir das políticas de desmatamento de florestas para obtenção de madeira e construção de ferrovias – sob a dimensão da modernização, e por outro, de discursos dessecacionistas³, que embora versassem sobre aspectos do meio ambiente, foram utilizados como uma forma de dominação dos territórios indianos.

No caso palestino, percebe-se pontos de aproximação com esse modelo de colonialismo do fim do século XIX, mas que se encaminha para questões específicas de dominação do território. Tem-se, portanto, um processo mais recente de ocupação do território, e uma singularidade do processo histórico na Palestina com a convivência, em meados do século XX, da intervenção da Inglaterra no território – especialmente sob a forma de Mandato, a partir de 1922, e a proposição do movimento sionista de criação de um lar nacional judaico, a ser instalado na Palestina, também com apoio da Inglaterra, a despeito de sua população local. Nesse sentido, o Sionismo, fundado na Europa no final do século XIX pode ser entendido como tendo uma política própria do pensamento colonial de sua época (Tolosa, 2018). Uma dinâmica que atendia aos binômios da civilização e da barbárie, do pensamento da superioridade europeia em termos de sua “modernização” e ao fardo do sujeito branco ao se deslocar para os espaços coloniais. Portanto, da lógica colonial sionista e sua prática, tem-se o processo de criação do Estado de Israel em 1948, com o padrão de colonização a partir da expulsão da população local e instalação dos colonos, um processo permanente e atual de exclusão e eliminação de palestinos/as do território a partir de mecanismos do Estado, como veremos mais detalhadamente.

Este processo histórico que levou a alteração do território e da população palestina pode ser dimensionado a partir do termo *Nakba*, uma palavra em árabe que designa a “catástrofe”, que diz respeito a criação do Estado de Israel, em 1948, bem como ao processo em andamento de expulsão de palestinos/as, ocupação de seus territórios e das políticas de *apartheid* de Israel⁴. Nesse sentido, a *Nakba* é referida para um acontecimento e para um processo: a *Nakba* é a data que marca a perda do território palestino, mas também o sentido mais amplo da expulsão da população, com as políticas de limpeza étnica, como



fundamenta Ilan Pappé (2006), de migração forçada, como analisa Julie Peteet (2005) ao estudar os campos de refugiados no Líbano e até mesmo de um genocídio contínuo, na compreensão de Nahla Abdo (2018, p. 58).

Como mencionado, a região da Palestina sofreu, assim como muitas outras localidades, os efeitos do colonialismo europeu do século XIX, efetivados por ações de controle territorial militar, político e sob a elaboração de uma superioridade da “modernidade” europeia. No território palestino especificamente, o “[...] revivalismo religioso, combinado com nacionalismo messiânico fervoroso, movimentos de ‘retorno à Bíblia’ e ‘redescoberta’ da Palestina, varreu a Europa e Rússia” (Masalha, 2018a, p. 243, tradução nossa)⁵, e foram fundamentais para a criação de mitos e símbolos sobre a Terra Santa. Ao inventar o “primitivo”, os viajantes europeus traçaram moldes civilizatórios, contribuindo para o controle social a partir das normatizações raciais e sexuais (McClintock, 2010, p. 272); bem como para uma dominação do saber, isto é, o poder para controlar a representação e as designações sociais, situando aquilo que Edward Said (2007) desenvolveu sobre o Orientalismo, suas bases acadêmicas e literárias sobre a imaginação do Oriente a partir do Ocidente.

Neste mesmo ambiente se fundamenta o Sionismo, e seu projeto de “transferência” populacional, um eufemismo para o processo de expulsão dos nativos do território (Masalha, 1992), uma estratégia que se relaciona à dimensão do *settler colonialism*, o colonialismo de assentamento. Evelyn Glenn (2015) enfatiza a necessidade de diferenciar os aspectos formativos do colonialismo de maneira mais ampla, dos processos de *settler colonialism*. Para a autora, no colonialismo “clássico”, o objetivo de dominação de um território era sua exploração – sobretudo de matérias-primas, levadas à metrópole – e de sua população, garantindo a geração de riqueza. No *settler colonialism*, o objetivo central é obter terras e controlar seus recursos:

[...] Para realizar essas ambições, a primeira coisa que deve ser feita é eliminar os ocupantes indígenas da terra. Isso pode ser feito de várias maneiras: genocídio, remoção forçada de territórios desejados por colonos brancos e confinamento em reservas fora dos limites do assentamento branco. Também pode ser realizado através da assimilação. A assimilação pode ser biológica (por exemplo, por meio de casamentos mistos para ‘diluir’ o sangue indígena) e/ou cultural (por exemplo, despojando os indígenas de sua cultura e substituindo-a pela cultura dos colonos) (Glenn,



2015, p. 57, tradução nossa)⁶.

Ainda que seja necessário ponderar sobre as diferenças de formação histórica e ideológica de diversos territórios que foram/são cenários do *settler colonialism*, como Estados Unidos e Austrália⁷, é possível compreendê-lo como uma organização que molda os sentidos de raça, gênero e classe, e para Evelyn Glenn e Patrick Wolfe (1999), uma estrutura permanente que se modifica, não sendo apenas um evento. De fato, Patrick Wolfe (2006), afirma em outro estudo que o *settler colonialism* e as práticas de violência (como genocídios) foram utilizadas historicamente como organizadoras da gramática da raça. Mas neste ponto, os termos de raça também não são fixos, mas significados em torno da prática de colonialismo e domínio territorial. Há também aspectos alegóricos na lógica de eliminação, presente neste tipo de colonialismo, já que o apagamento do elemento nativo está em tensão com a afirmação do nacionalismo do grupo que está se assentando no território: por um lado a “[...] sociedade colonizadora exig[e] a eliminação prática dos nativos para se estabelecer em seu território. No nível simbólico, porém, a sociedade colonizadora busc[a] posteriormente recuperar a indigeneidade [...]” (Wolfe, 2006, p. 389, tradução nossa)⁸, tanto para afirmar sua presença no território como para se diferenciar de seus locais de origem.

Questões que podem ser representadas, no caso da formação de Israel e mais recentemente, por exemplo, em discursos popularizados em torno da ideia de que o novo país “faria o deserto florir” (“*to make the desert bloom*”), ou mesmo a noção de que a criação do Estado se daria em “uma terra sem pessoas para um povo sem terra” (“*a land without a people for a people without a land*”). Não sem coincidência, população e paisagem se misturam para determinar o projeto de colonização: uma combinação entre a transformação populacional e territorial a partir de uma negação da população local que ali habitava, conjuntamente com uma ideia de um território vazio, árido, sem vida e riqueza. Ou em outras palavras, ao sentido dado a modificação da natureza com a chegada da “civilização”. É o que Said (2012, p. 9), em outro livro, *A questão palestina*, afirma sobre a Palestina ser uma luta, também, de uma afirmação e uma negação, ou de uma presença e de uma imaginação. A partir da consolidação da narrativa sionista, ao extremo dessa equação, tem-se o discurso contemporâneo de que Israel é a única democracia do Oriente Médio – em um apagamento completo da população local, mas também de uma inferiorização de países (árabes) da região, mais uma relação racial, espacial e política; ou aquilo que Said (2011, p.

Carolina Ferreira de Figueiredo
“A Palestina é uma questão de justiça climática”:
um panorama sobre a prática de greenwashing
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação



163), ao falar do imperialismo, conceitua como “geografia moral”, acentuando a importância da espacialização para a dominação e a imaginação dos territórios.

Este breve cenário histórico tem relevância para as discussões que se seguirão no artigo, em primeiro lugar, por tratar-se de um processo não finalizado, e com o aprofundamento das políticas de expulsão da população, ocupação e controle militar nos territórios palestinos da Cisjordânia, Jerusalém Oriental e Gaza, além das políticas internas de palestinos que vivem em Israel. Relacionado a isso, partimos do entendimento de que para compreender as políticas de *greenwashing* de Israel, ou seja, condutas com fachada ecológica empregadas oficialmente pelo Estado e/ou por empresas instaladas no país, é necessário uma análise da própria situação de ocupação territorial, ambientada aqui. Como desenvolve Kyle White (2018, p. 140, tradução nossa),

[...] no nível superficial, a violência ambiental se manifesta como a imposição da destruição ambiental e poluição. Em outro nível, é possível olhar para a violência ambiental como um enfraquecimento das qualidades dos relacionamentos que são constitutivos da resiliência social ou continuidade coletiva de qualquer sociedade⁹.

Isto é, o contínuo processo de violência e ocupação tem efeitos sobre a possibilidade de existência dos palestinos/as, bem como de suas formas de vivência cultural, econômica e social. A violência ambiental, portanto, é mais um elemento constitutivo dessa rede complexa da atuação colonial, em que o impedimento ao acesso à natureza, a uma relação específica com a paisagem – efetiva e prática da mesma, afeta a vida da população nativa. É a dimensão utilizada por Lila Sharif (2014), ao estudar o cultivo de oliveiras na Palestina, argumentando que o colonialismo de assentamento se utiliza de mecanismos materiais e culturais para a destruição das plantações e das populações locais, um processo cunhado pela autora de desaparecimento (*vanishment*).

Na mesma direção, o historiador Nur Masalha (2018b) afirma que a Palestina passa por um processo de “memoricídio” (*memoricide*), uma política de apagamento de todos os aspectos da vida palestina. Um elemento central de discussão aparente nesta historiografia contemporânea, assim como latente em trabalhos de artistas palestinos, é a invisibilidade da população indígena do território, e especificamente, o processo de apagamento cultural promovido pelo Estado de Israel, que desvirtua não somente a “origem” de práticas



culturais como também os próprios espaços e seus usos sociais. Nur Masalha (2018b) enfatiza que no processo de instituição do Estado israelense, objetos, edifícios públicos e propriedades privadas foram apreendidas, tornando-se forçadamente parte do novo país. Assim: “em 1948, o estado de Israel apropriou-se de bens materiais palestinos imóveis [...] incluindo [...] papéis, documentos históricos e manuscritos, móveis, igrejas, mesquitas, santuários, prédios públicos históricos, sítios arqueológicos e artefatos [...]” (Masalha, 2018b, p. 7, tradução nossa)¹⁰, gerando, por um lado, a incorporação destes para o novo projeto cultural israelense, e por outro, dando inacessibilidade aos palestinos/as aos seus próprios registros.

Conjuntamente a esse processo, o apagamento da população palestina ocorre a partir de um domínio topográfico. O controle sobre o nome de ruas e localizações, com a mudança de nomes árabes para hebraicos, também é analisado como um projeto colonial e uma política de des-arabização do território palestino. Seguindo com o Masalha (2012, p. 91, tradução nossa), na Palestina, “[...] o projeto Sionista-hebraico de toponímia, que foi fundamental para a etno-racialização dos judeus e a nacionalização da Bíblia hebraica, seguiu de perto e fielmente as ‘explorações’ arqueológicas e geográficas britânicas e americanas [...]”¹¹. Nesse sentido, é possível perceber, por um lado, o intrincado processo de constituição de Israel e a permanência da estruturação sionista do Estado, a partir da nacionalização da religião e seus elementos; por outro, o mapeamento da rede de dominação que impacta diretamente a paisagem como este espaço social e como integrado às práticas culturais. Não por acaso, as lutas de resistência palestina também têm ocorrido no reconhecimento da centralidade da memória, da cultura oral e na reatualização das práticas mesmo em localidades diferentes. Voltaremos a abordar esta questão no mais à diante ao discutirmos os significados contemporâneos do território palestino.

Considerando que “cada vez se percebe mais a presença da história humana na constituição de paisagens ‘naturais’” [...] assim como [...] “nota-se a forte diversidade das formas de percepção cultural do mundo biofísico e de sua relação com a vida humana” (PÁDUA, 2010, p. 94), investigar as políticas de alteração dessas paisagens e o entendimento sobre elas, na perspectiva de um Estado colonizador, e da mesma forma, da relação construída e imaginada pela população afetada, traz dimensões relevantes para o estudo do caso palestino. Para tanto, o texto seguirá dividido em duas seções: na primeira delas, tratar-se-á das práticas de *greenwashing* como política de expulsão de palestinos/as, sobretudo a partir da criação de florestas “nacionais” israelenses e nos processos



de desapropriações em territórios ocupados; e na segunda parte, abordar-se-á aspectos de resistência palestina, como a luta do Movimento BDS e como este tem direcionado a luta palestina como uma questão climática.

O *greenwashing* estatal: políticas de constituição de Israel

A partir daqui, é possível discutir os efeitos da política de *greenwashing* de Israel, que podem ser traçados como projetos desde a criação do Estado até práticas mais recentes. O *greenwashing*, em português chamado de “lavagem verde” ou “maquiagem verde”, diz respeito a estratégias utilizadas por empresas, ONGs e governos, com o objetivo de veicular uma falsa ideia de sustentabilidade. O termo, portanto, está relacionado à prática de “promover discursos, anúncios, propagandas e campanhas publicitárias com características ecologicamente/ambientalmente responsáveis, sustentáveis [...]” (Santos, 2020), mas que na prática, não condizem com a realidade, ou são utilizadas para escamotear outras situações, como é o caso da Palestina. Esse fenômeno, seguindo as proposições de Sara Hughes, Stepha Velednitsky e Amelia Green (2022), ao estudarem o caso palestino especificamente, refletem um amálgama do estado, do meio ambiente e dos interesses de colonização, e informa as políticas ecológicas da construção do estado. Nesse sentido, dizem respeito aos termos da “[...] ‘ecologia geopolítica’ ou do ‘estadismo ambiental’, examinando-se como os estados, e neste caso os estados coloniais, gerenciam o meio ambiente para fins estratégicos” (Hughes; Velednitsky; Green, 2022, p. 2, tradução nossa)¹².

Em torno desta temática, uma historiografia recente tem se debruçado em aproximar o caso da Palestina aos sentidos de ecocídio, isto é, a destruição de ecossistemas. Há uma dimensão comum de análise em torno das relações entre o colonialismo de assentamento, a violência contra a população nativa e a destruição do meio ambiente. É o caso dos estudos do historiador Nur Masalha, já citado, mas que seguirá presente nas próximas páginas, pois apresenta reflexões importantes sobre a constituição de Israel nesta perspectiva. Também é possível citar o estudo de Damien Short (2016), especialista em “estudos sobre genocídios”, que traz no seu livro *Redefining Genocide: settler colonialism, social death and ecocide [Redefinindo Genocídio: colonialismo de assentamento, morte social e ecocídio]*, uma discussão em geografia ampliada, tratando de diversas localidades do mundo como Vietnã, Sri-Lanka e Ruanda, a ampliação do debate sobre as significações de genocídio em relação aos processos de colonização. Além disso, o autor explora uma relação que intitula como “nexo genocídio-

Carolina Ferreira de Figueiredo
“A Palestina é uma questão de justiça climática”:
um panorama sobre a prática de *greenwashing*
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação



ecocídio”, que tem sido desenvolvido a partir da noção da destruição de territórios indígenas bem como a partir das mudanças climáticas (Short, 2016, p. 38). No caso da Palestina, suas reflexões corroboram com o desenvolvido na historiografia recente, sobre o projeto colonial e a ocupação aprofundarem as questões em torno do clima, que por sua vez, afetam nas formas de vida de palestinos/as para além do ambiente, como a cultura e a economia, como detalharemos mais adiante. Ainda, em direção semelhante, D. A. Jaber (2018) propõe um estudo de caso na região de Al-Khader, na Palestina, demonstrando como o crescimento de assentamentos torna-se um ecocídio através da intersecção entre expropriação de terra, violência e devastação. Para o autor, no [...] *settler colonialism*, a capacidade de dominar e manipular uma ecologia para obter benefícios contribui para o objetivo dos colonos de eliminação nativa. Portanto, o ecocídio como destruição da ecologia nativa é simultâneo à criação de um espaço exclusivo para os colonos” (Jaber, 2018, p. 8, tradução nossa)¹³. Relacionado aos estudos sobre a destruição ecológica como política de ocupação, encontram-se trabalhos mais recentes que abordam o *greenwashing*, como os citados ao longo do artigo.

Buscando mapear algumas dessas questões delineadas para o caso palestino, podemos compreender que, historicamente falando, o projeto de consolidação do Estado de Israel esteve associado com diferentes organizações, como a *Jewish Colonization Association*, a *Associação judaica de colonização*, estabelecida em 1891, e o *Jewish National Fund*, em português, *Fundo Nacional Judaico*, criado em 1901. A primeira tinha como objetivo organizar a colonização, e atuou na compra de terras e no treinamento para as atividades agrícolas, enquanto a segunda tornou-se o braço oficial do movimento global sionista para a compra e garantia de terra para os judeus (Masalha, 1992, p. 212). A imigração para a Palestina, portanto, iniciou-se no século XIX, ainda que, por décadas, se manteve em números relativamente pequenos. Por exemplo, o Censo Britânico na Palestina, realizado em 1922, apresenta, no ano de 1914, uma população de quase 700 mil habitantes, sendo que os judeus representavam aproximadamente 10% desse número (Said, 2012, p. 20). O crescimento mais vertiginoso da população judaica na Palestina se deu na década de 1930, entre 1931 e 1936, que subiu de 17,1% para 29,5% (Masalha, 1992, p. 49). Evidentemente, aqui é necessário pontuar sobre o contexto mundial e o crescimento do antissemitismo na Europa, bem como os movimentos fascistas e nazista naquele continente, ainda que não seja possível aprofundar esta problemática neste momento. De toda forma, na Palestina, o entendimento do projeto sionista por parte da



população local palestina esteve presente tão logo a criação do movimento, como apresenta o historiador Rashid Khalidi (1997, 2020), e mobilizações de denúncia e resistência estão presentes antes mesmo da criação de Israel em 1948.

O processo da Nakba iniciou-se ainda em 1947 quando se tem a mobilização, de fato, para a criação de Israel, em meio a proposta da ONU, através da Resolução 181, que previa a criação de dois Estados, que fora recusada. Khalidi (2020, p. 74) evidencia o caráter violento da criação do Estado de Israel, que ainda em 1947 iniciou a primeira fase do plano de conquista do território, com milícias sionistas, resultando na limpeza étnica e expulsão de cerca de 300.000 palestinos/as. Com a criação de Israel, em maio de 1948, iniciou-se uma segunda fase, marcada por confronto com os exércitos dos países árabes, também conhecida como a Primeira Guerra Árabe-Israelense, e com aproximadamente mais 400.000 habitantes expulsos da Palestina. O processo de transferência, já em curso, foi imposto neste período, resultando nos milhares de refugiados, alguns internos ao território de Israel/Palestina, e outros que seguiram para regiões próximas, como Líbano e Jordânia. A partir da constituição do Estado, se consolidaram, ao longo das décadas de 1950 e 1960, políticas institucionais para impedir o retorno dos palestinos. Por exemplo, a *Absentee's Property Law*, a *Lei dos Ausentes da Propriedade*, de 1950, que declarava que as propriedades de palestinos/as ausentes poderiam ser legalmente passadas para proprietários israelenses¹⁴, como também a *Basic Law of 1960*, ou a *Lei Básica de 1960*, que afirmava que os territórios de Israel não podiam ser vendidos (Masalha, 2003, p. 132-134). Por meio de violência física e aparatos institucionais, os palestinos/as foram privados de retornarem à sua terra.

No período pós-Nakba, outra política do jovem Estado foi a plantação de árvores – e subsequente criação de parques florestais, para encobrir vilas palestinas destruídas, mais de 500 em diversas áreas da Palestina. O já mencionado *Jewish National Fund – JNF*, importante instituição para a consolidação de Israel, tornou-se, em 1961, o órgão oficial para a administração das florestas, o que possibilitou, segundo Corey Balsam (2011, p. 100), uma notoriedade enquanto autoridade pública em Israel, e ao mesmo, conseguiu manter a sua imagem positiva e ecológica de uma organização não-governamental sem fins lucrativos sob os olhos da comunidade internacional. O autor enfatiza que o JNF ocupa um lugar central no discurso sionista, e até os dias atuais, procura veicular uma imagem progressista e preocupado com as questões ambientais, vinculando-se aos cuidados com o “reflorestamento”. Por exemplo, a Floresta *Biryá*, a maior



Carolina Ferreira de Figueiredo
"A Palestina é uma questão de justiça climática":
um panorama sobre a prática de greenwashing
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação

floresta administrada pela JNF na Galileia, na região norte da Palestina/Israel, oculta seis vilas palestinas destruídas em 1948, *Biriyya*, *'Alma*, *Dishon*, *Qaddita*, *'Amqa* e *'Ayn Zaytun* (Masalha, 2012, p. 122). Da mesma forma, o Parque Canadá, situado entre Tel Aviv e Jerusalém, foi construído para cobrir as ruínas das vilas palestinas de *'Imwas*, *Yalu* e *Beit Nuba*, que foram despovoadas e demolidas anos antes pelo exército israelense (Balsam, 2011, p. 101). Inaugurado em 1973, o Parque Canadá ainda toma parte do território palestino da Cisjordânia, ocupando-o ilegalmente, como estratégia de ampliação da zona territorial e impedindo a organização de moradia e plantio pela população palestina.

Portanto, diversas regiões do território passaram por este projeto de florestamento, sob uma cobertura “verde”, contribuindo para um apagamento material e simbólico da Palestina. Em muitos *sites* oficiais do governo, inclusive, não há qualquer informação sobre as vilas e populações palestinas, sendo narrados como espaços imemoriais de uma história longínqua que guarda “continuidades” com a Israel contemporânea, apropriando-se também de artefatos arqueológicos históricos. Além da denúncia de diversos grupos e pessoas, como veremos no próximo tópico, diversos estudos têm se direcionado para problematizar e documentar o apagamento realizado pelo Estado de Israel, como na documentação das vilas destruídas, preocupação central de Walid Khalidi, com o livro, publicado em 1992, *All that Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, em português, *Tudo que resta: as vilas palestinas ocupadas e despovoadas por Israel em 1948*. Iniciativas mais recentes, como a ONG Zochrot¹⁵, fundada em 2002 por ativistas israelenses, também procuram questionar a história oficializada por Israel e atuam na produção de conteúdo, visitas às localidades e reunião de documentação para relembrar a história da Nakba. Há também diversos movimentos de resistência ao continuado processo de expulsão, como na vila beduína de al-Araqib, que resiste à expulsão e retorna constantemente ao seu lugar, na região de Naqab/Negev, no sul de Israel (Masalha, 2012, p. 133).

Nesse âmbito, é possível dimensionar este “novo” tipo de exploração que Robert Nelson (2003), ao analisar a presença europeia no continente africano na segunda metade do século XX, chamou de “colonialismo ambiental”. Para Nur Masalha (2012), o JNF teve e continua tendo um papel central na política de terras de Israel, solidificado no discurso do direito natural ao território, e no papel do colono europeu judeu na transformação daquele espaço. Ainda mais, com a transformação do meio ambiente através do florestamento, a tentativa de criação de uma memória coletiva em torno de uma paisagem autêntica



bíblica. Destaca o historiador ainda que “[...] as terras palestinas evacuadas foram arborizadas por coníferas não nativas, pinheiros (nativos do hemisfério norte) e ciprestes, após o desenraizamento das árvores nativas e destruição da paisagem em forma de terraços” (Masalha, 2012, p. 121, tradução nossa)¹⁶, isto é, a retórica mítica ironicamente indica o “estrangeirismo” de uma política colonial contemporânea.

Não somente o território que hoje é Israel foi modificado, mas também, ao longo das últimas décadas, a transformação da paisagem ocorre a partir de políticas de ocupação dos territórios palestinos, para a destruição da agricultura nativa, para o controle de recursos naturais, e para as medidas de *apartheid* que criam mecanismos específicos de locomoção e habitação para colonos israelenses e comunidades palestinas¹⁷. Desde 1967, quando estourou a Guerra de Junho, conhecida também como Guerra dos Seis Dias, ocorrida entre Israel e os exércitos árabes do Egito, Síria e Jordânia, Israel passou a controlar uma região maior do território palestino. Um confronto que pode ser analisado a partir dos projetos sionistas para o controle da água da região, bem como o fruto de uma disputa de poder regional entre os países árabes (Barnett, 1998), a guerra, que teve uma duração muito curta, trouxe uma implacável derrota aos árabes, gerando crises nas políticas institucionais de diferentes países do Oriente Médio. No caso da Palestina, ainda que a anexação de territórios já viesse ocorrendo antes deste período (Baconi, 2018, p. 2), a partir da vitória de Israel em 1967, o país passou a dominar toda a chamada “Palestina Histórica”, controlando o restante dos 22% do território – uma vez que, na criação do Estado em 1948, tinha se apropriado de 78% das fronteiras palestinas. Segundo Tareq Baconi (2018, p. 14), Jerusalém Oriental foi formalmente anexada – sem reconhecimento internacional (considerando-se a Resolução 181 da ONU), enquanto os territórios palestinos de Cisjordânia e Gaza, assim como as Colinas de Golã, na Síria, e a Península do Sinai, no Egito, foram colocadas sob domínio militar israelense (vale lembrar que o Sinai foi devolvido ao Egito em acordo assinado em 1979). Assim, para a Palestina, a vitória militar de Israel significou um novo processo de controle, com expulsão e ocupação nas regiões de Cisjordânia e Gaza, que concentravam grande parte da população palestina que permanecera no território. Acrescenta-se a este processo também catastrófico para os palestino/as, as políticas mais recentes, como a assinatura dos Acordos de Oslo, de 1993 e 1995, compreendidos de modo geral como negativos para a população da região, tendo levado ao aprofundamento da ocupação por parte de Israel a partir dos projetos de anexação do território palestino, além das



definições de áreas de atuação dos governos palestino e israelense. Algumas localidades, divididas entre A, B e C, mesmo na Cisjordânia, tem presença e controle do estado israelense e de seu exército.

Nesse cenário, muitos territórios ocupados, na região da Cisjordânia, por exemplo, apresentam assentamentos ilegais que são construídos, em casos recorrentes, em terras que são desenvolvidas atividades agrícolas por palestinos/as. Com a política de ocupação, as escavadeiras israelenses são utilizadas para destruir locais de subsistência de palestinos, como as oliveiras, e outros cultivos de frutas, bem como suas moradias. O processo de remoção de plantações, além de graves violações dos direitos dos palestinos/as, acaba também por alterar a qualidade do solo, que acabam sofrendo com erosão (Baroud; Rubeo, 2019)¹⁸. Essas terras, forçadamente tomadas, por vezes também são transformadas em novos assentamentos para colonos. Como destaca Sharif (2014, p. 12), a colheita de oliveira é a mais importante para os palestinos/as, fornecendo-o alguma sustentabilidade econômica, ainda que sob uma realidade economicamente bem delicada. Para se ter uma dimensão, “cerca de metade (48%) das terras agrícolas nos territórios ocupados da Palestina estão plantadas com 10 milhões de oliveiras, a grande maioria das quais se encontram na Cisjordânia” (Sharif, 2014, p. 12, tradução nossa)¹⁹. Isso representa algo em torno de 20% da renda da indústria da produção de óleo de oliva, um número significativo para o sustento de família palestinas. Portanto, fica evidenciado como a ocupação atua na destruição da natureza ao atingir especificamente a população também em termos econômicos. Em outros casos, quando as árvores não são arrancadas, elas são impedidas de serem acessadas por ações violentas de colonos, impossibilitando que os palestinos/as cultivem as oliveiras; e ainda, há cenários em que elas são cultivadas pelos próprios colonos que, posteriormente, vendem a colheita aos donos palestinos (Deutsch, 2011, p. 26). Esse processo leva a diversas consequências, para além da dimensão social e cultural, já mencionado, como o empobrecimento generalizado da população palestina, bem como a necessidade de buscar empregos em fábricas ou empresas com base em Israel, tornando o trabalho cada vez mais precarizado, explorado e sob atualizações na condição entre colonizado e colonizador.

É possível ainda mencionar outras políticas que atingem os territórios ocupados, como a instalação de indústrias que produzem resíduos tóxicos, lixo ou produtos químicos, contaminando o solo e a água para a população local, sendo estas muitas vezes construídas com incentivo de isenção fiscal do governo israelense (Hughes; Velednitsky; Green, 2022, p. 9). Para além da



contaminação, que atinge o cotidiano e a própria agricultura, a disponibilidade de água também é um ponto estratégico para as políticas de Israel. Grande parte do aquífero ocidental (*Western aquifer*) se encontra na Cisjordânia, contudo, por medidas de segregação, há um direcionamento para que Israel tenha acesso maior a essa água. Segundo descreve Judith Deutsch (2011, p. 28, tradução nossa):

O Muro da Separação/Apartheid está localizado dentro dos limites do Aquífero Ocidental. A área de bombeamento está confinada a uma estreita faixa de terra paralela à própria Linha Verde. O Aquífero Ocidental, situado completamente dentro do território palestino, é o recurso de água subterrânea mais importante em todo o território de Israel/Palestina. Os militares permitiram a perfuração de apenas 23 poços em toda a Cisjordânia pelos palestinos entre 1967 e 1990 (...) [hoje] Em Israel, por outro lado, existem aproximadamente 500 poços profundos de forte fluxo, enquanto os palestinos devem se contentar com 159 poços antigos, que foram projetados para irrigação e são menos profundos²⁰.

Processos similares ocorrem em Gaza, com acesso dificultado à água, além de contaminação do recurso e o processo de salinização por conta das características locais. Somado a isso, a região de Gaza enfrenta uma situação ainda mais delicada por seu controle territorial geográfico, considerada a maior prisão em céu aberto. Exemplos como estes, além de outros, como a construção de rodovias exclusivas para israelenses em territórios da Cisjordânia, que também atuam na expropriação de palestinos/as – e uma política direta do *apartheid* israelense, indicam, como se vem argumentando, pela relação singular e intrincada da ocupação do território palestino na contemporaneidade. As práticas de *greenwashing* pelo governo israelense atuam como estratégia de política internacional e interna. Assim, em termos de veiculação internacional, de modo geral, “[...] Israel é apresentado como um líder global em ações para mitigar e adaptar-se às mudanças climáticas, exportando suas tecnologias e conhecimentos para o exterior, especialmente para nações em desenvolvimento” (Hughes; Velednitsky; Green, 2022, p. 2, tradução nossa)²¹, levando Israel a fechar acordos internacionais com diversos países. Mas como foi possível analisar ao longo deste tópico, as políticas encobrem práticas de apropriação de terras, desde as projeções da construção de florestas nacionais



até os processos de ocupação recentes que atuam diretamente na mobilidade, agricultura e recursos hídricos para os palestinos/as.

Movimentos de resistência e a ideia de justiça centrada na terra

Um dos movimentos que pauta a prática de *greenwashing* por Israel é o BDS - *Boycott, Divestment, Sanctions*, em português, Boicote, Desinvestimento e Sanções. A organização, administrada por palestinos/as, se diz um movimento investido para a liberdade, justiça e igualdade, e inspirado no movimento anti-*apartheid* da África do Sul. O movimento BDS foi constituído em 2005, em meio a um debate de anos anteriores concernente a um apelo por boicote e sanções contra Israel demandado pela sociedade civil. O BDS, então, foi anunciado após completar um ano da decisão do Tribunal Internacional da ONU considerar a construção do Muro (na Cisjordânia) ilegal. A partir de uma proposição global e institucional, o BDS enfatiza a necessidade de pressionar Israel para cumprir as leis internacionais, baseando-se em três instrumentos: o boicote, o desinvestimento e as sanções. As ações de boicote envolvem retirar apoio a Israel e companhias israelenses ou que estão envolvidas com a violação de direitos humanos, incluindo-se aí o boicote acadêmico e cultural (por exemplo, a participação de artistas em eventos culturais em Israel), o boicote a consumo de produtos e serviços vindos de Israel e o boicote no setor do esporte. O desinvestimento diz respeito a uma campanha que pede o fim de investimentos de diferentes setores – bancos, igrejas, fundos e universidade, das companhias israelenses e de companhias envolvidas com violação de direitos humanos. E por fim, as sanções são medidas para incentivar os governos a pressionar Israel seguir suas obrigações legais internacionais, além de, por meio dessas pressões, encerrar contratos de comércio e do setor militar.

É possível identificar, no *site* oficial do movimento BDS, postagens recentes e continuadas, pelo menos desde 2019, relacionando a luta palestina com a crise climática. No artigo de 19 de setembro de 2019, com o título *Join the Global Climate Strike. Oppose Israel's climate apartheid*, em português, *Junte-se à Greve Global pelo Clima. Oponha-se ao apartheid climático de Israel*, enfatiza que a crise climática tem relação com a desigualdade global, afirmando que “as lutas contra o racismo e a militarização e pelas justiças climática, econômica e social estão profundamente interligadas” (Palestinian BDS National Committee, 2019a, tradução nossa)²². É nessa relação que o artigo insiste, ao compreender que grandes empresas têm investido em combustíveis fósseis – uma grande

Carolina Ferreira de Figueiredo
“A Palestina é uma questão de justiça climática”:
um panorama sobre a prática de *greenwashing*
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação



Carolina Ferreira de Figueiredo
“A Palestina é uma questão de justiça climática”:
um panorama sobre a prática de greenwashing
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação

pauta global atual e em Israel e na opressão ao povo palestino. E continua afirmando que, “Israel trabalha para ‘lavar’ sua imagem. No entanto, Israel está desenvolvendo grandes campos de gás para exportação, e 97,7% de sua produção de eletricidade vem de combustíveis fósseis” (Palestinian BDS National Committee, 2019a, tradução nossa)²³.

Em outra reportagem, de 21 de novembro de 2019, o tema é novamente abordado, com o título *Palestine is a climate justice issue – Israeli apartheid is not “green”*, ou *Palestina é uma questão de justiça climática – o apartheid Israelense não é “verde”*, que dá nome, parcialmente, a esse artigo. Relacionando, novamente, racismo e militarização com o colonialismo, o movimento BDS chama para que as pessoas procurem justiça climática cobrando governos e corporações. Também, pontua alguns dados sobre o tema da urgência pela justiça climática: 1 – nos territórios ocupados da Palestina, assentamentos ilegais israelenses consomem água seis vezes a mais que palestinos/as; 2 – Israel gera energia solar e eólica em territórios ocupados; 3 – a indústria bélica, um pilar importante da economia israelense, é uma das indústrias que mais poluem (Palestinian BDS National Committee, 2019b).

Nessa, e em outras matérias, como a de 31 de agosto de 2022 (Palestinians [...], 2022) e 12 de setembro de 2022 (Across [...], 2022), o movimento BDS denuncia que empresas específicas continuam apoiando Israel, e pede então, pelo fim dessas relações. É o caso de corporações que investem em companhias que financiam Israel, e empresas que atuam como patrocinadores de associações e clubes desportivos.

As reportagens do movimento BDS também se alinham à chamada global por justiça climática nas edições da COP – Conferência das Partes, mais especificamente a COP26 e a COP27, em publicações do dia 01 de novembro de 2021 (Palestinian BDS National Committee, 2021) e 07 de novembro de 2022 (Palestinian BDS National Committee, 2022), respectivamente. Nesse sentido, é possível compreender que o movimento, em consonância com sua proposta internacional, se insere e vincula a Palestina dentro dos debates contemporâneos. No artigo da COP27, com o mesmo título informando que a “Palestina é uma questão de justiça climática”, outra questão se destaca. A conferência em 2022 foi realizada no Egito, sob protestos em relação à perseguição do governo egípcio de parte sociedade civil e ativistas, um governo que aprofunda também as suas relações de normalidade com Israel. Assim, a reportagem indica que



As lutas por direitos políticos e civis, justiça socioeconômica, bem como justiça climática no mundo árabe e em outros lugares são interconectadas e interseccionais. Unidos, venceremos todos os sistemas de opressão. Liberdade para todos os presos políticos no Egito e em todo o mundo (Palestinian BDS National Committee, 2022, tradução nossa)²⁴.

Neste ponto, destaca-se que o movimento BDS, ainda que criado e articulado para a causa palestina, dialoga com outros cenários e contextos em que sistemas de desigualdade, opressão e *greenwashing* podem estar presentes. Assim, ainda que do ponto de vista institucional, percebe-se que a Palestina é uma pauta potencial para os debates das permanências imperiais e coloniais no tempo presente em diferentes regiões do globo, assim como, com as devidas proporções, a Palestina esteve presente, em décadas anteriores, nos debates sobre a possibilidade de revolução em contextos variados. Nota-se também que o movimento BDS tem enfatizado, nos últimos anos, o entrelaçamento da luta palestina como uma questão urgente do clima, reforçando o imbricamento do colonialismo com o meio ambiente, alinhados também à uma historiografia mais recente que tem desenvolvido trabalhos por esta ótica.

Outros movimentos importantes, mais direcionados aos sentidos simbólicos da sobrevivência, se dão pela construção íntima dos palestinos/as com o território. Nesse sentido, a resistência da população palestina encontra espaço de construção na imaginação e na prática, que muitas vezes está ligada à terra, à natureza e a forma como se relacionavam com a paisagem antes dos processos coloniais. É necessário, contudo, estar atento, pelo menos do ponto de vista analítico, às construções possivelmente idealizadas destas relações, uma vez que a elaboração da perda é perpassada por uma linguagem poética da terra natal. Entretanto, ainda que sob um olhar cauteloso a essas questões, compreende-se que as possibilidades de resistência dos palestinos/as, e de outros povos nativos, está justamente na força continuada em praticar seus ritos culturais e suas relações com a natureza que encontram eixos diferenciados da lógica colonial, e também de certa forma, capitalista. A resistência beduína à expulsão em al-Araqib, como mencionado, é um exemplo, ou a tantos outros palestinos/as que continuam produzindo e reatualizando práticas associadas ao plantio e a agricultura. De um modo mais amplo, é o sentido de continuidade das vivências palestinas, ainda que para muitos ocorrem em espaços distantes do território palestino. É aquilo do que trata Nur Masalha

Carolina Ferreira de Figueiredo
"A Palestina é uma questão de justiça climática":
um panorama sobre a prática de *greenwashing*
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação



Carolina Ferreira de Figueiredo
"A Palestina é uma questão de justiça climática":
um panorama sobre a prática de greenwashing
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação

(2012) ao compreender a possibilidade da escrita de uma história palestina “de baixo”, que de uma vez só, possibilita o questionamento às narrativas hegemônicas – e sua “validação” por documentos oficiais represados por Israel, assim como mobiliza outras formas de conhecimento da Nakba e da realidade palestina atual. Por exemplo, as estruturas da oralidade e memória adquiriram caráter fundamental para a sobrevivência da Palestina no pós-1948, de maneira que projetos de memorialização tornaram-se formas de resistência cultural, e são utilizadas como estratégias contemporâneas, seja na alimentação, vestimentas, festividades, entre outros. Assim, a exploração da memória, seja conceitualmente ou no registro das memórias de diferentes gerações, parece ser uma abordagem contemporânea fortemente explorada, conjuntamente com outras formas de registro e comunicação sobre a Palestina. Novas gerações, por exemplo, renovam a luta palestina buscando sentidos de identificação e pertencimento apoiadas por acervo disponibilizado através de câmeras e acesso à internet. Certamente, essas ferramentas não estão isentas de tensões e diferenças nesse complexo cenário palestino atual, incluindo justamente a relação das novas gerações com o território, de certa forma mais distantes para muitos. Longe de esgotar essas problemáticas, que não cabem neste espaço, aponta-se um caminho amplo e diverso que, invariavelmente, volta-se para o tema central deste percurso: a relação dos palestinos/as com o território, as formas de lutas para lidar com esta perda e a busca por justiça, que como se argumentou, tem se aproximado cada vez mais do sentido da justiça climática, uma causa local e global.

Considerações Finais

Este artigo buscou analisar aspectos da história recente da Palestina, com realce às transformações territoriais e populacionais da região, a partir da criação do Estado de Israel. O objetivo dessa investigação foi propor uma aproximação da compreensão do processo histórico palestino com reflexões acerca das transformações do meio ambiente pela atuação colonial. Visualizou-se que a Palestina atravessou um processo de dominação britânica, em meados do século XX, mas que transformou-se profundamente na medida que outro processo colonial se instalou com o movimento sionista. Com este cenário em tela, foi possível compreender estratégias políticas coloniais, configuradas intimamente com a prática de *greenwashing* praticadas por Israel a partir de sua fundação em 1948. Uma política continuada que determina o isolamento,



a expulsão e a ocupação de territórios palestinos, atuando, contudo, dentro de um espetáculo “verde”, com a modelação de florestas, empresas e pesquisas aparentemente enquadradas como ecológicas.

Como foi possível observar, há estudos focalizados em compreender as relações entre a constituição de Israel, o *settler colonialism*, o colonialismo ambiental – o ecocídio e seus impactos na população palestina, e buscamos traçar um panorama dessas investigações e suas abordagens, ainda que entendendo como um campo em expansão. Podemos analisar que parte desta bibliografia segue preocupações de uma historiografia contemporânea atenta à transformação sócio-histórica de populações, tendo o colonialismo como ponto nodal, e que tem perspectivado suas análises também pelas mudanças ambientais e da paisagem. Da mesma forma, é possível observar movimentos como o BDS centralmente preocupado com a luta pela libertação da Palestina atravessada pela crise climática, trazendo questões que são particulares da chamada “questão palestina”, mas que também tem relevância e significação global. Há, nesse sentido, uma dimensão “total” da terra e do território, que imbrica pensarmos nas violências contemporâneas – a pobreza, o racismo, o genocídio, a expropriação e a destruição da natureza, de maneira integrada e suas formas de combate.

Referências

ABDO, Nahla. Feminism, indigenusness and settler colonialism: oral history, memory and the Nakba. In: ABDO, N.; MASALHA, N. (ed.). *An Oral History of the Palestinian Nakba*. London: Zed Books, 2018. p. 40-64.

ACROSS the World, Groups Pledge #NoRestForPUMA Until It Ends Complicity in Israeli Apartheid. *BDS Freedom Justice Equality*, Palestine, 12 sep. 2022. Disponível em: <https://bdsmovement.net/news/across-world-groups-pledge-norestforpuma-until-it-ends-complicity-israeli-apartheid>. Acesso: 26 fev. 2023.

BACONI, Tareq. *Hamas contained: the rise and pacification of Palestinian resistance*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

BALSAM, Corey. Tree planting as pedagogy. In: BENJAMIN, J.; LEY, M. B.; KERSHNAR, S.; SAHIBZADA, M. *Greenwashing Apartheid: the Jewish National Fund's Environmental Cover Up*. [S. l.]: International Jewish Anti-Zionist Network, 2011. *E-book*. p. 97-108.



BARNETT, Michael. *Dialogues in Arab Politics: negotiations in regional order*. New York: Columbia University Press, 1998.

BAROUD, Ramzy; RUBEO, Romana. War on nature: how Zionist colonialism has destroyed the environment in Palestine. *MEMO Middle East Monitor*, [s. l.], 11 fev. 2019. Disponível em: <https://www.middleeastmonitor.com/20190211-war-on-nature-how-zionist-colonialism-has-destroyed-the-environment-in-palestine/>. Acesso: 23 fev. 2023.

CROSBY, Alfred. W. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. Tradução de José Augusto Ribeiro e Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

DAVIS, Mike. *Holocaustos coloniais: a criação do terceiro mundo*. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Veneta, 2022.

DEUTSCH, Judith. JNF Greenwash. In: BENJAMIN, J.; LEVY, M. B.; KERSHNER, S.; SAHIBZADA, M. *Greenwashing Apartheid: the Jewish National Fund's Environmental Cover Up*. [S. l.]: International Jewish Anti-Zionist Network, 2011. *E-book*. p. 22-36.

GLENN, Evelyn N. Settler colonialism as structure: a framework for comparative studies of U.S. race and gender formation. *Sociology of Race and Ethnicity*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 54-74, 2015.

GLENN, Evelyn; WOLFE, Patrick. *Settler colonialism and the transformation of Anthropology: the politics and poetics of an ethnographic event*. London: Cassell, 1999.

HANIEH, Adam. From State-led Growth to Globalization: the evolution of Israeli capitalism. *Journal of Palestine Studies*, Boca Raton, v. 32, n. 4, p. 5-21, 2003.

HUGHES, Sara. S.; VELEDNITSKY, Stepha.; GREEN, Amelia. A. Greenwashing in Palestine/Israel: settler colonialism and environmental injustice in the age of climate catastrophe. *EPE: Nature and Space*, [s. l.], v. 6, n.1, p. 1-19, 2022.

JABER, D. A. Settler colonialism and ecocide: case study of Al-Khader, Palestine. *Settler Colonial Studies*, London, v. 9, n. 1, p. 1-21. 2018.

KHALIDI, Rashid. *Palestinian identity: the construction of modern national consciousness*. New York: Columbia University Press, 1997.



Carolina Ferreira de Figueiredo
"A Palestina é uma questão de justiça climática":
um panorama sobre a prática de greenwashing
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação

KHALIDI, Rashid. *The hundred year's war on Palestine: a history of settler colonial conquest and resistance, 1917-2017*. New York: Metropolitan Books, 2020.

KHALIDI, Walid. *All that Remains: the Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington: Institute for Palestine Studies, 1992.

KUMAR, V. M. Ravi. Green colonialism and Forest Policies in South India, 1800-1900. *Global Environment: the White Horse Press, Cambridgeshire*, n. 5, p. 101-125, 2010.

MASALHA, Nur. Decolonizing methodology, reclaiming memory: Palestinian oral histories and memories of the Nakba. In: ABDO, N.; MASALHA, N. *An Oral History of the Palestinian Nakba*. London: Zed Books, 2018b. p. 6-39.

MASALHA, Nur. *Expulsion of the Palestinians: the concept of "transfer" in Zionist Political Thought (1882-1948)*. Washington: Institute for Palestine Studies, 1992.

MASALHA, Nur. *Palestine: a four thousand year history*. London: Zed Books, 2018a.

MASALHA, Nur. *The Palestinian Nakba: decolonising history, narrating the subaltern reclaiming memory*. New York: Columbia, 2012.

McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Tradução de Plínio Dentzen. São Paulo: Editora UNICAMP, 2010.

MOVIMENTO pelos direitos do povo palestino e pela paz no Oriente Médio: o que é o movimento BDS? *MPPM*, Lisboa, 13 jun. 2009. Disponível em: <https://www.mppm-palestina.org/content/o-que-e-o-movimento-bds>. Acesso: 26 fev. 2023.

NELSON, Robert. H. Environmental colonialism: "saving" Africa from Africans. *The Independent Review*, Oakland, v. 8, p. 65-86, 2003.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da história ambiental. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 81-101, 2010.

PALESTINIAN BDS NATIONAL COMMITTEE. #COP27: palestine is a climate justice issue. *BDS Freedom Justice Equality*, Palestine, 7 nov. 2022. Disponível em: <https://bdsmovement.net/COP27-Palestine-Is-A-Climate-Justice-Issue>. Acesso: 26 fev. 2023.

PALESTINIAN BDS NATIONAL COMMITTEE. BDS Joins the Global Call for



Carolina Ferreira de Figueiredo
"A Palestina é uma questão de justiça climática":
um panorama sobre a prática de greenwashing
israelense e as formas de resistência palestina à ocupação

Climate Justice at COP26. *BDS Freedom Justice Equality*, Palestine, 1 nov. 2021. Disponível em: <https://bdsmovement.net/BDS-Joins-Global-Call-For-Climate-Justice-COP26>. Acesso: 26 fev. 2023.

PALESTINIAN BDS NATIONAL COMMITTEE. Join the Global Climate Strike: oppose Israel's climate apartheid. *BDS Freedom Justice Equality*, Palestine, 19 sep. 2019a. Disponível em: <https://bdsmovement.net/news/join-global-climate-strike-oppose-israels-climate-apartheid>. Acesso: 26 fev. 2023.

PALESTINIAN BDS NATIONAL COMMITTEE. Palestine is a climate justice issue - Israeli apartheid is not "green". *BDS Freedom Justice Equality*, Palestine, 21 nov. 2019b. Disponível em: <https://bdsmovement.net/news/palestine-climate-justice-issue-israeli-apartheid-not-green>. Acesso: 26 fev. 2023.

PALESTINIANS Urge Speakers to Withdraw From PUMA's Greenwashing Conference. *BDS Freedom Justice Equality*, Palestine, 31 ago. 2022. Disponível em: <https://bdsmovement.net/news/palestinians-urge-speakers-withdraw-from-pumas-greenwashing-conference>. Acesso: 26 fev. 2023.

PAPPE, Ilan. *The ethnic cleansing of Palestine*. UK: Oneworld Publications Limited, 2006.

PETEET, Julie. *Landscape of Hope and Dispair: Palestinian refugee camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

SAID, Edward W. *A questão da Palestina*. Tradução de Sonia Midori. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Ana Paula. Greenwashing: o que significa esse termo? *Politize*, [s. l.], 19 nov. 2020. Disponível em: <https://www.politize.com.br/greenwashing-o-que-e/>. Acesso: 17 fev. 2023.

SHARIF, Lila. *Savory Politics: land, memory, and the ecological occupation of Palestine*. 2014. Thesis (Sociology and Ethnic Studies) - University of California, San Diego, 2014.



SHORT, Damien. *Redefining genocide: settler-colonialism, social death and ecocide*. London: Zed Books, 2016.

TOLOSA, Jorge Ramos. Propuestas para decolonizar Palestina-Israel. In: MENESES, M; BIDASECA, K. *Epistemologías del sur*. Buenos Aires: Clacso, 2018. p. 273-298.

WHITE, Kyle. Settler colonialism, ecology, and environmental injustice. *Environment and Society: Advances in Research*, [New York], n. 9, p. 125-144, 2018.

WOLFE, Patrick. Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, Basingstoke, v. 8, n. 4, p. 387-409, 2006.

Notas

¹Este artigo deriva de problemáticas desenvolvidas durante o período do Doutorado, e presentes na tese defendida que buscou investigar a produção literária palestina contemporânea.

²ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1054-9924> Doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ. Professora de História da Universidade Federal do Espírito Santo/UFES.

³Teses que defendiam a ideia de que o desmatamento gerava secas locais, regionais e mesmo continentais.

⁴Para se aprofundar sobre o processo da Nakba, ver o trabalho de Rashid Khalidi (2020), que além de analisar os efeitos sobre a população palestina, traz detalhamentos com datas específicas e números que dão dimensão desta "catástrofe".

⁵[No original]: "[...] religious revivalism, combined with feverish messianic nationalism, 'back to the Bible' movements and 'rediscovery' of Palestine, swept across Europe and Russia" (Masalha, 2018a, p. 243).

⁶[No original]: "[...] To realize these ambitions, the first thing that must be done is to eliminate the indigenous occupants of the land. This can be accomplished in a variety of ways: genocide, forced removal from territories desired by white settlers, and confinement to reservations outside the boundaries of white settlement. It can also be accomplished through assimilation. Assimilation can be biological (e.g., through intermarriage to "dilute" indigenous blood) and/or cultural (e.g., by stripping indigenes of their culture and replacing it with settler culture) (Glenn, 2015, p. 57).

⁷Evelyn Glenn, por exemplo, se debruça sobre o caso dos Estados Unidos. Ainda que não seja possível nos aprofundar sobre o tema neste momento, cabe destacar a importância de se refletir sobre essas formações históricas em torno do colonialismo. Isto perpassa por problematizar as diferentes formas coloniais delineadas desde o século XVI e suas especificidades, e sobretudo em sua transformação no século XIX, com a formação de uma modernidade europeia pautada pelo discurso científico e a consolidação do capitalismo industrial.



⁸[No original]: “[...] settler society required the practical elimination of the natives in order to establish itself on their territory. On the symbolic level, however, settler society subsequently sought to recuperate indigeneity [...]” (Wolfe, 2006, p. 389).

⁹[No original]: “at the surface level, environmental violence manifests as the imposition of environmental destruction and pollution. At another level, it is possible to look at environmental violence as undermining the qualities of relationships that are constitutive of any society’s social resilience or collective continuance” (White, 2018, p. 140).

¹⁰[No original]: “In 1948 the Israeli state appropriated for itself immovable Palestinian material assets [...] including [...] papers, historical documents and manuscripts, furniture, churches, mosques, shrines, historic public buildings, archaeological sites and artefacts [...]” (Masalha, 2018b, p. 7).

¹¹[No original]: “in Palestine the Zionist-Hebrew toponymy project, which was critical to the ethno-racialisation of Jews and nationalisation of the Hebrew Bible, followed closely and faithfully British and American archaeological and geographical ‘explorations’ [...]” (Masalha, 2012, p. 91).

¹²[No original]: “[...] ‘geopolitical ecology’ or ‘environmental statecraft’, examining how states, and in this case settler colonial states, manage their environments toward strategic ends” (Hughes; Velednitsky; Green, 2022, p. 2).

¹³[No original]: “[...] case of settler colonialism, the ability to dominate and manipulate an ecology for power benefits contributes to the settler goal of native elimination. Therefore, ecocide as the destruction of native ecology is simultaneous with the creation of settler exclusive space” (Jaber, 2018, p. 8).

¹⁴Cabe ressaltar que, durante o processo da Nakba, a própria perda da terra – que viria a ser definitiva – não era exatamente uma certeza. Como disserta Nahla Abdo (2018), o movimento de saída de suas casas não significava o abandono da Palestina, mas uma busca por refúgio temporário na casa de amigos e familiares em vilas vizinhas. E assim, “eles ficavam lá até que estas vilas e cidades também eram atacadas e eram todos forçados para fora da terra da Palestina” (Abdo, 2018, p. 54, tradução nossa). Na retórica sionista, a busca por abrigo temporário foi usada como argumentação para afirmar que os palestinos/as estavam abandonando as suas casas, tornando seus lares “vagos” para serem ocupados pela nova população. Esta questão ainda reforçou o discurso sionista de que não havia sido a guerra que expulsara os palestinos/as. Por fim, a “vacância” dos lares foi tornada um instrumento legal de Israel a partir da promulgação da *The Absentee’s Property Law*, a lei que versa justamente sobre a ocupação dessas propriedades de “ausentes”, como já indicado. Com isso, os novos moradores de Israel tornaram-se proprietários de propriedades e imóveis, enquanto os palestinos/as tornaram-se definitivamente refugiados/as.

¹⁵Para conhecer a iniciativa do Zochrot, consultar: <https://www.zochrot.org/welcome/index/en>.

¹⁶[No original]: “[...] the evacuated Palestinian lands were forested by non-indigenous conifers, pine trees (native to the northern hemisphere) and cypress trees, after the uprooting of indigenous trees and destruction of the terraced landscape” (Masalha, 2012, p. 121).



¹⁷Um ponto importante a se considerar, e investigado Adam Hanieh (2003), diz respeito às políticas de Israel e suas transformações a partir da evolução do capitalismo no país e seu movimento global. Para o autor, a partir dos anos 1980 é possível visualizar uma mudança de política econômica no país, voltada para o neoliberalismo, no contexto da ascensão do partido de direita Likud.

¹⁸É necessário problematizar também o uso de agrotóxicos e outros produtos químicos nas plantações de diferentes cultivos realizados por palestinos/as. Ainda que seja uma população nativa ao território, isto não quer dizer sempre uma produção totalmente ecológica, e deve-se também considerar o contexto de produção e comércio no cenário capitalista global atualmente. Dessa maneira, compreende-se que é importante realizar um debate de modo amplo com vistas à produção agrícola em diferentes espaços, contudo, enfatiza-se aqui que as formas de produção estão intimamente relacionadas com a ocupação israelense e o capitalismo contemporâneo, não sendo possível comparar termos de uma devastação ecológica de Israel e Palestina.

¹⁹[No original]: “about half (48%) of agricultural land in the Occupied Palestinian Territory is planted with 10 million olive trees, the vast majority of which are in the West Bank” (Sharif, 2014, p. 12).

²⁰[No original]: The Separation/Apartheid Wall is located within the boundaries of the Western Aquifer. The pumping area is confined to a narrow strip of land running parallel to the Green Line itself. The Western Aquifer, lying completely within Palestinian territory, is the most important groundwater resource in the whole of Israel/Palestine. The military allowed drilling of only 23 wells in the entire West Bank by Palestinians between 1967 and 1990 (...) [today] In Israel by contrast, there are approximately 500 strongly flowing deep wells, whereas Palestinians must make do with 159 old wells, which were designed for irrigation and are less deep (DEUTSCH, 2011, p. 28).

²¹[No original]: “[...] Israel is presented as a global leader in climate change mitigation and adaptation, exporting its tech and expertise abroad, particularly to developing nations” (Hughes; Velednitsky; Green, 2022, p. 2).

²²[No original]: “the struggles against racism and militarization, and for climate, economic and social justice are profoundly interconnected” (Palestinian BDS National Committee, 2019a).

²³[No original]: “Israel works to “greenwash” its image. Yet Israel is developing major gas fields for export, and 97.7% of its electricity production comes from fossil fuels” (Palestinian BDS National Committee, 2019a).

²⁴[No original]: The struggles for political and civil rights, socio-economic justice, as well as climate justice in the Arab World and elsewhere are interconnected and intersectional. United, we shall prevail over all systems of oppression. Freedom for all political prisoners in Egypt and around the world (Palestinian BDS National Committee, 2022).

Fumar tabaco, consumir
ipadu: a constituição
do sujeito na ontologia
Yepamahsã (Tukano)¹

Smoking tobacco, consuming
ipadu: the constitution of
the subject in Yepamahsã
(Tukano) ontology

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto²



Resumo: Tomando por base o relato autobiográfico de Barreto (2018), o artigo pretendeu analisar a concepção de sujeitos humanos e não humanos e suas interações no sistema cosmopolítico Yepamahsã (Tukano) do noroeste amazônico. Apoiou-se nos teóricos da “virada ontológica na Antropologia”: Descola, Latour e Viveiros de Castro, cujas interpretações avançaram sobre o problema epistemológico da representação moderna na separação radical entre natureza e cultura. A metodologia baseou-se na simetrização antropológica seguindo o percurso da “reflexividade tucana” empreendida por Barreto (2018) na incursão ao *corpus* mitológico de seu grupo de origem, os *Búbera Põra*. Os resultados apontaram que os modos de identificação do ser manifestos na cosmologia Yepamahsã revelam um regime anímico e multinaturalista como condição universal, uma vez que o estatuto do humano é compartilhado como disposição ontológica geral, no qual, as relações entre os entes são guiadas e administradas pelas práticas xamânicas dos *kumuã*, ao evocar o tempo das origens. No exercício auto descritivo, o autor apontou que na práxis desempenhada pelos especialistas, sobressaem ainda peculiaridades que envolvem os discursos *Kehtí Ukunse* e *Müropau Ussétisse* como “Artes do Diálogo”, uma vez que esse coletivo define a fala como ato transformador.
Palavras-chave: ontologia Yepamahsã; animismo; multinaturalismo; Xamanismo; sujeitos.

Abstract: Taking as a basis the autobiographical account of (Barreto, 2018), the article intended to analyze the conception of human and non-human subjects and their interactions in the Yepamahsã (Tukano) cosmopolitical system of the Northwest Amazon. It relied on theorists of the ontological turn in Anthropology: Descola, Latour, and Viveiros de Castro, whose interpretations advanced on the epistemologia problem of modern representation in the radical separation between nature and culture. The methodology was based



on anthropological symmetrization following the path of "Toucan reflexivity" undertaken by (Barreto, 2018) in his foray into the mythological corpus of his home group, the Búbera Põra. The results pointed out that the identification modes of being manifested in Yepamahsã cosmology reveal a soul and multinaturalist regime as a universal condition, since the status of the human is shared as a general ontological disposition in which the relations between beings are guided and managed by the shamanic practices of the kumuã, evoking the time of the origins. In the self-descriptive exercise, the author pointed out that, in the praxis performed by the specialists, peculiarities that involve the *Kehtí Ukunse* and *Mũropau Ussétisse* discourses as "Arts of Dialogue" also stand out, since this collective defines speech as a transforming act. **Keywords:** Yepamahsan ontology; animism; multinaturalism; Shamanism; subjects.



Introdução

Esse artigo pretende analisar a concepção de sujeitos humanos e não humanos e os aspectos relacionais desses entes no sistema de pensamento da etnia Tukano, cujos grupos de origem pertencentes à família linguística Tukano Oriental, residentes no noroeste amazônico, nas proximidades das fronteiras do Brasil, Colômbia e Venezuela. As dezessete etnias que compõem uma extensa rede de trocas matrimoniais, rituais e comerciais vivem às margens do rio Uaupés e afluentes (Hugh-Jones; Cabalzar, 2021, p. 1). O problema de pesquisa situa-se no limiar entre a Filosofia e as Ciências Sociais e despontou das provocações teóricas do movimento denominado de “virada ontológica”.

Trata-se da conciliação da metafísica com materiais etnográficos, que resultou no reconhecimento e na valorização do pluralismo ontológico dos povos originários e na tentativa de superação da visão epistemológica moderna que pretende a divisão radical entre o homem e o mundo no ato de conhecer. Para os teóricos da “virada”, a hegemonia ontológica dada ao humano no cânone ocidental é um posicionamento que necessita ser rompido porque, ao colocar a cognição do *sapiens* no centro da História, desvalorizou e hierarquizou certas formas de existir em detrimento de um modelo único.

As teses de Latour (1994, 2019) e Descola (2015) discutida à frente com mais detalhes, propõem uma nova reflexão sobre a concepção dicotômica moderna entre natureza e cultura, reverberando também na teoria do perspectivismo multinaturalista de Viveiros de Castro (2018, 2020). No caso da Amazônia, a floresta pensada como natureza é o resultado de uma longa história cultural e de uma aplicada atividade humana, o que desfaz a representação equivocada do ocidente, ao imaginar que os povos originários seriam radicalmente diferentes porque estariam em sintonia natural com a natureza, ideia tributária de um naturalismo simplista, presente tanto no senso comum como nos círculos científicos (Viveiros De Castro, 2008, p. 84).

Ao proporem uma leitura abrangente da **natureza**, esse grupo de pensadores “parece prosseguir no mesmo caminho de outra metafísica alheia ao kantismo, ou seja, uma ontologia da diferença, a metafísica dos “outros” a qual é visível nas cosmopolíticas amazônicas” (Uchôa, 2017, p. 39).

O reconhecimento ontológico da pluralidade de mundos resultante das investigações situadas entre a Filosofia e a Antropologia não descarta a oposição entre natureza e cultura, no entanto, aponta que essas categorias operam um diálogo a partir de contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos



de vista (Viveiros De Castro, 1996, p. 116). O que pode ser demonstrado na saída conceitual denominada por Viveiros de Castro (2018, p. 55) de multinaturalismo, o qual reconhece a natureza não como única, mas como múltipla, pois não sealaria mais de um mundo repleto de culturas, uma vez que todos os entes cósmicos são considerados sujeitos dotados de interioridade, portadores de perspectivas diferenciadas. Haveria uma continuidade metafísica entre todos os seres e uma descontinuidade física, manifesta pelo corpo e determinante para o mundo das diferenças, constituindo, assim, os “discursos” de cada espécie.

No tocante ao tema das florestas, suas estórias e memórias é possível associá-lo à discussão da temática aqui proposta, uma vez que a crítica empreendida pelos teóricos da “virada ontológica” amplificou a noção de natureza, atribuindo a ela própria e aos seres que a povoam, uma altivez ontológica que move o regime animista substituindo, desse modo, a errônea e ultrapassada concepção da instrumentalização científica da natureza como algo inerte, à disposição dos interesses humanos dentro da relação sujeito e objeto do conhecimento.

Portanto, é inegável a necessidade de reestabelecer a convivência do homem com os ecossistemas terrestres, nos quais a ascendência das florestas apontam sua exuberância e biodiversidade por ser explorada. Os “terranos” devem promover relações de horizontalidade e respeito com todos os tipos de vida existentes. O *locus* do objeto de análise deste trabalho é a floresta amazônica.

As etnografias referidas pelos teóricos da “virada ontológica” são procedentes das terras baixas americanas, que registraram formas de pensar dos coletivos da floresta amazônica e trouxeram novidades capazes de suplantam o difusionismo e o determinismo geográfico, impostos através dos modelos construídos antes dos anos setenta no século passado sobre a Amazônia.

De acordo com Viveiros de Castro (2020, p. 279), a imagem socioecológica da Floresta Tropical apresentava uma série de equívocos, mostrando-a como região que gozava de grande uniformidade, hostil à civilização, ocupada recentemente e sociologicamente rudimentar. Com pesquisas advindas de diversas matrizes disciplinares, foi possível divisar novas imagens da relação entre natureza e sociedade.

[...] Os últimos anos assistem à emergência de uma imagem da Amazônia indígena caracterizada pela ênfase na complexidade das formas sociais e na diversidade da fisionomia natural da região. Essas novas imagens da sociedade e da natureza se formam em um contexto teórico marcado pela sinergia entre abordagens



estruturais e históricas, por uma tentativa de superação de modelos explicativos monocausais (naturalistas ou culturalistas) em favor de uma apreensão mais nuançada das relações entre sociedade e natureza, e por esperanças de uma ‘nova síntese’ capaz de vir integrar o conhecimento acumulado pelas diversas disciplinas (Viveiros De Castro, 2020, p. 278).

Pretendeu-se aqui a análise sobre o sistema ontológico Tukano. Nessa investigação sobre a ontologia Yepamahsã, referência aos seres humanos feitos do sopro do cigarro, apresenta-se registro da versão contada por Nahuri e Kumarô (2003, p. 22) segundo o clã Tukano *Hausirô Porã* no quinto volume da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*.

Foi utilizado, ainda, o relato autobiográfico de João Rivelino Barreto, (2018, 2022), resultado dos trabalhos sobre a organização social do seu coletivo e a forma de articulação das pessoas que a ele se vinculam dentro da rede de afinidades com os demais clãs Tukano, a partir do ponto de vista narrado pelos especialistas (*kumuã*) de cada grupo. Na investigação, o interlocutor principal foi o Sr. Luciano Barreto, cujo diálogo intergeracional resultou no aprofundamento teórico e no fortalecimento desse sistema de pensamento, reconhecido como fonte de formação e transformação dos Tukano, na medida de sua autodeterminação ontológica.

Em termos metodológicos, empreendeu-se análise crítica do texto com o intuito de extrair os elementos conceituais das narrativas míticas, indispensáveis para que fossem analisadas as concepções dos entes que povoam o universo cosmopolítico Tukano, incluindo as transespecificidades entre humanos e não humanos e suas formas de interação. Escrutinou-se, nesse exercício interétnico de pensamento, formas de elaboração conceituais inusitadas, arranjos e dispositivos que valorizam e validam a experiência direta, ou seja, experiências visuais, auditivas e perceptivas que aparecem como o fundamento da autoridade dos especialistas.

Ressalta-se que as principais categorias evidenciadas no discurso de Barreto foram o resultado dos processos investigativos elaborados em conjunto com seu pai, que resultou na construção da **reflexividade** anunciada entre a figura do pesquisador (antropólogo) e a imagem dos filhos diplomados com interesses em seus próprios saberes (Barreto, J.P. *et al*, 2018 p. 22). Alinham-se sobre essa questão as teses de (Carneiro da Cunha, 2017, p. 294) sobre os conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais das minorias étnicas quando afirma que o



“conhecimento tradicional possui vitalidade na medida em que preserva as dinâmicas de produção dos seus meios”.

O artigo distribui-se em três partes, a primeira é uma breve apresentação teórica dos pensadores da virada ontológica; a segunda versa sobre a apreciação do relato autobiográfico de Barreto e de sua obra, fundamentais na observação do reposicionamento da relação sujeito e objeto, uma vez que o autor nos trouxe uma “teoria indígena do conhecimento”. Hugh-Jones *apud* Dias Junior (2018, p. 14) fornece pistas sobre a contextualização dos níveis discursivos das narrativas míticas, denominados em termos Tukano: *Ukunse* e *Mūropāū Ussétisse*, estabelecidas pelo autor como “Artes do Diálogo”. Na terceira parte, apresentamos as implicações teóricas do perspectivismo e do animismo associadas aos achados etnográficos de João Rivelino Barreto (2018).

O papel e a tinta na terra das canoas: os pensadores da virada ontológica

Assentada há mais de cinco séculos no continente americano, a empresa colonial continua sua marcha de dominação, quando promove a exclusão e a desvalorização de certos modos de existir em detrimento de um modelo de civilização. Neste sentido, a invasão colonial é o marco temporal da imposição inteligível de uma humanidade universal. A colonização das Américas e a modernização do ocidente são coproduções do mesmo regime epistêmico de rejeição da maioria dos membros da espécie humana em função dos seus corpos, hábitos e formas de ver o mundo (Botton, 2021, p. 1).

No limiar dos séculos XX ao XXI, os estudos decoloniais apresentam-se como um movimento crítico à normatividade colonizadora e ao pseudo universalismo europeu, disposto a questionar o conservadorismo e a manutenção deste regime político-subjetivo. A ausência de representatividade das minorias sociais e as crises instauradas na pós-modernidade atingiram os setores da economia, política e religião. Assistem-se também as crescentes emergências sanitárias e climáticas globais, a epocalidade do ser humano, denominada de Antropoceno.

Uma das consequências das teorias decoloniais foi trazer para o campo disciplinar das Ciências Humanas uma reaproximação com as questões metafísicas, denominada de “virada ontológica”. Esse conjunto de teorias comparou ontologias heterodoxas com o auxílio das etnografias descritivas disponíveis (Tomaz, 2022, p. 21). A reunião de matrizes conceituais filosóficas com dados empíricos visou à adoção de novos regimes de pensamento, uma



vez que conceitos indígenas emergentes no jogo antropológico ensejam o alargamento da nossa racionalidade. A proposta de reordenação do campo passa por uma crítica ao empirismo isolado, já que as metafísicas dos povos originários são contrapontos onto-epistêmicos ao apresentarem o multiverso de naturezas e associações que expressam uma realidade ontologicamente plural (Uchôa, 2007, p. 37).

Considera-se nesse conjunto de sociedades etnografadas a ausência do privilégio ontológico humano. O pensamento originário questiona a tradição filosófica, alicerce das ciências naturalistas, forjada na modernidade, fundadora do colonialismo e responsável pela segregação epistêmica, ao repensar a dicotomia conceitual natureza e cultura. A primeira, delineada como entidade homogênea, fria e objetiva, regida por leis mecânicas, passíveis de serem descobertas pelo único sujeito do conhecimento; e a cultura considerada como manifestação exclusiva da criatividade do *sapiens*. Portanto, a cisão homem-natureza cria a imagem do real como determinação do sujeito do conhecimento, na qual é negada a possibilidade de pensar um “mundo sem nós”.

As metafísicas das sociedades originárias adotam o ideal das relações de horizontalidade e organicidade entre os seres. Os pressupostos metatéóricos dos projetos ontológicos comparativos reconhecem, no pensamento nativo, alto grau de sofisticação e complexidade. O regime conceitual adota como elementos, os mitos, os sonhos, as visões espectrais, no conhecimento das propriedades dos entes cósmicos, não adotando a separação entre epistemologia e ontologia, a partir do padrão “perspectivista-animista xamânico” (Tomaz, 2022, p. 11). Isso eleva a prática filosófica a uma prática social do mundo e das relações entre os seres que vivem sob a égide de uma ontologia horizontal, sem hierarquizações.

As teses de Descola (2015), Latour (1994) e Viveiros de Castro (2018) trazem elementos que corroboram com a crítica à tradição filosófica da modernidade e a abertura para o estado de descolonização permanente do pensamento. Intérpretes do pensamento amazônico, esses autores aproximaram-se do regime conceitual ameríndio a partir das ontologias do animismo, perspectivismo e do xamanismo enquanto exercício político e epistemológico. Entendida como o estudo dos modos de ser e estar no mundo, essa cruzada onto-epistêmica adentrou na seara investigativa de outros modos de vida extra modernos.

Descola, ao examinar o pensamento dos Achuar na Amazônia equatoriana, tentou compreender o tratamento que os indígenas dedicavam aos animais, pois mesmo na condição de predados eram tratados de forma diferenciada e



descobriu que, no caso amazônico, as diferenças entre humanos e não humanos eram de grau, não de natureza. “Os animais são considerados pessoas com que os humanos podem e devem interagir de acordo com as regras sociais” (Descola, 2007, p. 17).

Em sua tese, Descola (2007) sustenta que **realidades sociais**, isto é, sistemas relacionais estáveis, estão analiticamente subordinados a **realidades ontológicas**, ou seja, sistemas de propriedades que os humanos atribuem aos seres. Partindo dessa premissa e insurgindo-se contra a Antropologia evolucionista, Descola distingue quatro regimes epistêmicos de identificação da realidade: totemismo, analogismo, animismo e naturalismo. Em função da discussão proposta, destacam-se aqui apenas o animismo e o naturalismo.

No entanto, salienta-se que as quatro ontologias são sistemas de distribuição de propriedades entre objetos e seres existentes no mundo que fornecem pontos-chave para a compreensão das formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não pessoas. Esses modos de identificação não são mutuamente excludentes, cada humano pode ativá-los de acordo com as circunstâncias, mas sempre um deles é predominante num lugar e tempo específico.

Em inúmeras sociedades etnografadas, entre elas a Achuar, identificou-se a ocorrência do **animismo** no continente americano, também em parte da Ásia e na Sibéria, nele a humanidade seria condição compartilhada como condição geral, na qual haveria uma continuidade de almas e uma descontinuidade de corpos, revelando as fisicalidades como distintas e associadas como “roupas” a corpos. Por usarem equipamentos corporais distintos, cada uma dessas entidades, percebia e agia no mundo, segundo perspectivas diferentes. O animismo seria antropogênico porque toma emprestado dos humanos o necessário para tratar os não humanos como pessoas.

No tocante ao **naturalismo**, seria aquele regime no qual os ocidentais vivem. “Designa um domínio ontológico determinista chamado natureza em que leis gerais poderiam explicar eventos e onde nada aconteceria sem uma causa” (Sá Junior, 2014, p. 21). A espécie humana seria a única dotada da capacidade de se objetivar graças ao privilégio reflexivo, garantido por sua interioridade reificada no curso do aparecimento das ciências particulares, baseadas no modelo cartesiano que separa o homem e a natureza ao conceber a realidade como determinação do sujeito.

O modelo antropocêntrico proposto define tautologicamente os outros seres pela ausência de humanidade. Nesse sentido, o mapeamento realizado por Descola (2015, p. 139) sobre as disposições das agências e suas predicções,



identificando maneiras de estar no mundo, tem fomentado o debate acadêmico dos últimos vinte anos.

Bruno Latour, com sua crítica à ideia de modernidade, foi outro pensador empenhado na reforma da filosofia e na construção de uma teoria sobre a realidade na qual coubessem ontologias plurais. Para isso, empreendeu uma investigação sobre os modos de existência dentro de uma matriz combinatória que pudesse abarcar outras sociedades no momento em que todas enfrentam crises ecológicas.

O tratamento dado ao problema clássico das relações entre natureza e cultura se constitui na análise da historicidade do conceito ambíguo de modernidade, pois ao mesmo tempo em que deseja a ordem, provoca a hibridização das coisas e dos sujeitos (humanos e não humanos). A invenção do mundo moderno implicou a dissociação do campo da ciência do campo da política que são tratados de forma separada, quando, na verdade, estão diretamente relacionados.

[...] Do momento em que traçamos este espaço simétrico, reestabelecendo assim o entendimento comum que organiza a separação dos poderes naturais e políticos, deixamos de ser modernos. [...] O etnólogo evitará escrever três livros – um para os conhecimentos, outro para os poderes e um último para as práticas. Escreverá apenas um como aquele, magnífico, em que Descola tenta resumir a constituição dos Achuar da Amazônia. [...] A tarefa da antropologia do mundo moderno consiste em descrever da mesma maneira como se organizam todos os ramos do nosso governo, inclusive os da natureza e das ciências exatas, e também explicar como e por que estes ramos se separam (Latour, 1994, p. 20-21).

Latour propõe uma mudança de paradigma e a necessidade de superar a distinção ontológica entre humanos e não humanos, que é a singularidade da modernidade. Ao propor uma antropologia simétrica, busca verificar a relação híbrida entre natureza e sociedade. Trata-se de desmistificar a dicotomia construída a partir do século XVII entre o mundo das representações políticas e o mundo das representações científicas. “Fomos modernos. Tudo bem. Não podemos mais sê-lo do mesmo jeito”. [...] “seremos eternamente incapazes de acolher este meio-ambiente que não podemos mais controlar” (Latour, 1994, p. 140-143).

Os indígenas não são modernos e nem dicotômicos no sentido de pensar a



separação entre humanos e não humanos, a antropologia simétrica busca um diálogo não somente entre as áreas do conhecimento, mas também entre mundos diversos, como o mundo dos ameríndios e o mundo da ciência moderna. Desde o evento do Antropoceno, tudo se complicou e impôs uma tomada de posição entre modernizar ou ecologizar, ou seja, se faz mister encontrar alternativas para pensar as relações entre natureza e cultura substituindo o modelo vigente (Latour, 2019, p. 20).

Eduardo Viveiros de Castro apresenta o perspectivismo ameríndio como uma teoria antropológica em total consonância com o regime ontológico do animismo, ao articular debates fundamentais da disciplina com o material pouco explorado da etnologia das terras baixas americanas. Não podemos deixar de mencionar ainda os estudos de (Arhem, 1993 *apud* Cayon, 2010, p. 24) sobre os Makuna, Tukano orientais do lado colombiano, que inspiraram a teoria de Viveiros de Castro. Por meio da Ecosofia já se preconizava a ideia de que homens e animais participam de uma sociedade única, compartilhada por uma comunidade cósmica integral, possuidoras de pontos de vista distintos.

O perspectivismo é um dos temas trazidos à tona no exame radical das ontologias das sociedades amazônicas, trata-se da “reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos da nossa própria imaginação conceitual” (Carneiro da Cunha *apud* Viveiros de Castro, 2020), cujo objetivo foi contribuir para a criação de uma linguagem analítica à altura dos mundos indígenas radicada nas linguagens que constituem sinteticamente esses mundos. O perspectivismo adiciona ao animismo o fato de que além da percepção antropomórfica reflexiva dos seres com características psicossociais tipicamente humanas, os animais saltam para fora dos seus coletivos ao perceberem os “outros” como não humanos.

Nada é humano absolutamente, já que, de certo modo, todos podem vir a ser considerados como humanos, desde que esteja no interior de um determinado ponto de vista, aquele que percebe reflexivamente sua humanidade. A definição do existente dá-se, por todos os outros seres pelos quais ele pode ou deve passar. [...] O conhecimento do mundo das perspectivas, em especial, do fato de que os outros seres que estão no cosmos consideram os humanos (nós) como não humanos, dá-se no contexto do xamanismo. [...] O mundo, por isso, não passaria de um conglomerado de sujeitos de perspectivas, ocupantes da posição de humanos – pronomes cosmológicos que funcionariam como posições de sujeito, e não



substâncias imutáveis (Tomaz, 2022, p. 91-92).

Diante desse quadro, o perspectivismo revela-se também como teoria ontológica multinaturalista, na medida em que não se falaria de um mundo repleto de culturas, mas de uma unicidade da cultura, uma vez que todos os entes cósmicos são culturais, dotados de interioridade, a qual se manifesta na multiplicidade dos corpos naturais, equipamento necessário para enxergar o mundo (Tomaz, 2022, p. 100).

O xamã seria o multinaturalista por excelência, porque é capaz de ver e escutar como são as outras naturezas por intermédio de sua consciência cósmica. Enquanto modalidade epistêmica, no xamanismo, a relação do conhecimento acontece entre agentes animados, cuja premissa é a existência de pequenas multiplicidades que povoam o cosmos. Na próxima parte, observar-se-á como essas teorias reverberam na narrativa do tukano Rivelino Barreto.

O autor e a obra: coletivos Tukano em transformação

No último século, houve transformações significativas no campo dos direitos das minorias. Na Academia, assistiu-se ao debate sobre epistemologias e ontologias diversas do modelo hegemônico. No campo da historiografia, o protagonismo sempre foi de historiadores brancos que tomaram para si o ponto de vista das narrativas. No entanto, adensa-se a presença de um *corpus* literário, empenhado em realizar o contraponto dessas verdades e na demolição de versões canonizadas pela cultura dominante.

Coragem e determinação são atributos que marcam a trajetória acadêmica e existencial de João Rivelino Rezende Barreto, assim como se caracteriza a história do seu coletivo contada na sua investigação. O autor fez uso do termo “coletivo” para compor o título do trabalho. É possível associar ao termo, a tese de Latour, quando defende, na sociologia das associações (Latour, 2005 *apud* Bennertz, 2011, p. 949), uma reconfiguração do social em um coletivo, a fim de reescrever a narrativa de constituição do mundo, evitando a clássica separação entre sociedade e cultura.

Os povos originários seguem “lutando pelo direito à diferença e por sua autodeterminação histórica, fustigados por inimigos poderosos que desejam vê-los, por um lado, como joguetes da lógica onipotente do Estado e do Capital, e por outro da razão ecológica ou sociobiológica” (Viveiros de Castro, 2020, p. 296). No século XXI, a resistência dessas minorias étnicas avança fortalecendo

Marilyna Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto
Fumar tabaco, consumir ipadu:
a constituição do sujeito na ontologia Yepemahsã (Tukano)



suas pautas reivindicatórias, as universidades brasileiras tornaram-se, recentemente, um espaço de encontros interétnicos de saberes, graças ao aumento do número de ingressantes quilombolas e indígenas.

Esse é o caso de João Rivelino Rezende Barreto, da etnia Tukano, nascido na Colômbia quando o pai encontrava-se em busca de trabalho nos seringais e garimpos da Amazônia, na década de oitenta. Historicamente, vivia-se o contexto de organização do movimento indígena brasileiro nas lutas contra a exploração dos seus territórios que se intensificaram nos últimos anos do século XX, principalmente no tocante à exploração mineral desordenada e ainda ativa na atualidade, colocando em risco a vida na Terra. Assim, podemos perguntar com Latour: “É possível fazer o elogio da civilização que está por vir?” (Latour, 2019, p. 363).

João Rivelino Barreto (2018, p. 29) inicia seu relato falando sobre o casamento dos avós e dos pais, menciona o sistema de trocas matrimoniais que implicam hierarquia e afinidade, conforme as regras de parentesco dos grupos que são patrilineares e exogâmicos. O Sr. Luciano Barreto, da etnia Tukano e a Senhora Maria Clélia Rezende, da etnia Tuyuka se uniram dentro do padrão corrente do Rio Tiquié. Rivelino enfatiza que os pais foram alunos dos padres salesianos, apontando nessa experiência o impacto causado pela chegada da missão salesiana no noroeste amazônico no século XX, cujo propósito evangelizador se deu a partir da instalação de escolas e internatos no ano de 1916.

Na década de cinquenta, o Sr. Luciano Barreto vivenciou as regras da Ordem Salesiana, ao ingressar na escola no distrito de Pari-Cachoeira, fronteira com a Colômbia. Lá, não havia a desdita da exploração e dos maus tratos praticados pelos colonizadores, no entanto, o uso da violência simbólica em negar a cultura do outro, com as proibições de fala da língua materna e dos usos e costumes ancestrais foi sentida como mais um choque com a cultura não indígena. O objetivo desse modelo educacional, afinado com os valores do projeto colonial seria o de integrar os Tukano à sociedade nacional, desqualificando por completo as metafísicas indígenas.

Concluído os estudos, o Sr. Luciano optou por permanecer na comunidade São Domingos Sávio, no Alto rio Tiquié, junto com o restante da família, local onde os Tukano do grupo *Sararó Yúpuri Búbera Põra* situam e reconhecem sua origem ancestral. Posteriormente, em busca do sustento familiar, foi ao encontro dos parentes que moravam na Colômbia, onde permaneceu por vinte anos, lidando com a seringa e outras formas de extrativismo. De acordo com João Paulo Barreto (2018, p. 180) sua permanência no território colombiano,



convivendo com vários povos, fez do Sr. Luciano um poliglota. A saída dos indígenas de suas comunidades de origem, em busca de melhores condições de vida, se constitui em mais um capítulo da história de migração e dispersão dos grupos. O que na ótica do autor não afeta o ser Tukano:

Em meio a esse contexto na Colômbia, nascemos meus irmãos e eu. Hoje, somos quatro irmãos vivos, o menor Luís Ademar é o único que nasceu no Brasil. [...] Quando meus pais retornaram ao Brasil, eu tinha seis meses de vida e os meus avós já tinham antecipado o retorno a São Domingos Sávio. [...] Enfim, tenho primos, tios e tias na Colômbia e na Venezuela; é claro que cada um constrói a sua história, mas não deixamos de ser Tukano e reconhecer que pertencemos ao coletivo *Búbera Pôra*. Uma extensão difícil de situar e de descrever (Barreto, J. R., 2018, p. 9).

Mesmo manifestando dificuldade na descrição ontológica do seu grupo, João Rivelino Barreto (2018, p. 34) discorre sobre a retomada da vida cotidiana da família na comunidade São Domingos Sávio quando retornaram ao Brasil. O ingresso na escola formal da comunidade foi um acontecimento na vida de Rivelino e dos seus irmãos, pois contrastava com a vida corrente em tudo, desde o aprendizado até o consumo da merenda escolar. Anos depois, uma nova descoberta de ouro no Rio Traíra provocou a saída do pai de Barreto.

Nessas ocasiões, o contato intercultural com os Tuyuka se intensificava por parte da família da mãe, quando procurava o apoio dos seus pais. Para Rivelino, essas aproximações se constituíam em desafios linguísticos no convívio com as crianças da Comunidade São Pedro. Até mesmo a mãe já não se identificava tanto com o grupo de origem em função dos costumes do marido Tukano. Quanto às crianças, elas iam se desenvolvendo na experimentação dos entremundos indígena e não indígena. Em seu exercício de reflexividade, Rivelino nos conta que foi por meio da observação do ritmo diário da comunidade que começou a construir sua identidade, apesar de não estar vivenciando os fatos do passado ancestral narrados pelo pai, ao mesmo tempo em que o universo escolar apontava para outras realidades:

[...] Sendo índio e propondo etnografar meu próprio coletivo, a forma que mais bem me pareceu para esse desafio (“transformar o familiar em exótico”) foi partir de uma autobiografia comentada e acrescida de alguns levantamentos etnográficos pontuais [...]



fui aprendendo a construir minha identidade observando o ritmo diário da comunidade, desde os trabalhos dos meus pais até o relacionamento com meus tios, primos e primas, avôs e avós. Porém, a escola formal proporcionava um novo horizonte racional e, com isso, a imagem que meu pai falava ou lembrava em seus contos mitológicos e históricos não existia mais na minha época, simplesmente estava na memória dos mais velhos e pouco se praticava aquilo que falavam ser “nossa cultura”, ou seja, não se produzia o banco Tukano, as danças e os ensinamentos orais dos conhecimentos tradicionais se particularizavam no encontro entre pai e filho e não se formavam mais em coletividade. Além disso, não se via mais a realização de grandes festas cerimoniais que meu pai costumava relatar, realizadas longamente e em tempos específicos (Barreto, J. R., 2018, p. 38).

As festas de oferta e trocas cerimoniais, denominadas de Dabucuris, eram as únicas que persistiam entre as comunidades à época da infância de Barreto, mesmo participando de longe e observando com as outras crianças, gerava-se aí um *ethos* propiciador de um elo com o passado. No entanto, cada vez que as famílias deixavam a comunidade em busca de trabalho, era experimentado o enfraquecimento dessa ligação com o restante do grupo.

Além da estadia na Colômbia, outras saídas em busca da exploração do ouro e de trabalhos que pudessem garantir a subsistência foram experimentadas pela família Barreto. Inúmeras vezes, obrigada a vivenciar momentos de medo, de precariedade, doenças e perdas que culminaram com a partida precoce de sua mãe, falecida nas proximidades do município de São Gabriel da Cachoeira, novo local de estadia para a família durante um tempo, até que ocorresse nova dispersão dos irmãos e dos pais.

Deste modo, em meio às ausências e mudanças de residência, por vezes morando com tios e conhecidos, Barreto, apesar de aplicado, claudicava em seus estudos. Suas últimas paradas foram nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e na capital, Manaus. Com o Sr. Luciano trabalhando para os salesianos em Santa Isabel, Barreto retomou sua vida escolar estancada na quarta série.

Nesse ínterim, houve nova dispersão familiar, contudo, Barreto optou por permanecer com o irmão morando na casa de conhecidos a fim de prosseguir nos estudos. Trabalhando e vivendo segundo ele, no “estrangeiro cultural”, em meio ao sacrifício, Barreto concluiu o Ensino Médio e ingressou no seminário salesiano, sendo encaminhado para Manaus. Desta forma, se organizava entre



sua formação teológico-filosófica e o trabalho no Colégio Dom Bosco. Na formação seminarística, Barreto alargou seu horizonte cultural quando pôde conhecer outras capitais brasileiras, da experiência nas fronteiras trabalhando com a família, Barreto extraiu um achado ontológico quando afirma:

Reconheço esses extremos como parte da minha pessoa Tukano. [...] A saída da aldeia me proporcionou um ambiente cultural diferente. Esse contato mostrou que a minha cultura não era a única no mundo e muito menos a melhor e, sim, uma das formas de viver diferenciada, a de ser Tukano [...] minha própria trajetória espelha de modo exemplar a trajetória de muitos índios Tukano do Alto Rio Negro. De modo ainda mais preciso, expressa a trajetória do coletivo *Búbera Pôra* de São Domingos Sávio (Barreto, J. R., 2018, p. 58).

Barreto optou pela vida secular, desejando prosseguir nos estudos e, a partir da formação filosófica inicial, ingressou na Universidade. Era o ano de 2009 e foi um marco, pois foi o primeiro aluno indígena a ingressar no mestrado. Ainda não existiam as políticas de ações afirmativas, o que só ocorreu no ano de 2011, abrindo caminho para que outros pós-graduandos trouxessem suas questões de pesquisa para a Academia, cujos resultados começam agora a ser publicados, discutidos e consagrados nessa inédita floresta epistemológica de conhecimentos.

João Rivelino Barreto (2018) exercitou a estratégia da “reflexividade” metodológica proposta por Carneiro da Cunha (2010, p. 321) na qual, a partir das teorias antropológicas conjugadas com o ponto de vista originário do seu povo, recolheu e identificou conceitos e categorias nativas sobre a natureza e a ordem das coisas e das relações entre humanos e não humanos, encontradas no sistema de pensamento tukano. “Meus esforços estarão voltados para situar o ambiente de **reflexividade** (grifo do autor) sociológico e discursivo no qual nasci, cresci e hoje me esforço para descrevê-lo”.

Nessa nova proposta investigativa, não era suficiente praticar a língua materna como a primeira língua e ser conhecedor da tradição, o desafio da inversão de teorias e métodos a fim de encontrar uma lógica outra, resultou na publicação da obra de Barreto denominada *Formação e Transformação dos Coletivos Indígenas do Noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades*.

A obra versa, a partir das teorias Tukano, sobre aspectos da hierarquia



social do Alto Rio Negro, cuja análise enfocou seu clã, os *Sararó Yúpuri Búbera Pôra*. Realizar uma antropologia de si e do seu coletivo, simetrizando, ou seja, colocando lado a lado os dados da antropologia canônica, com seus resultados de campo, foi um desafio que Barreto cumpriu com distinção. Dividida em duas sessões, a obra apresenta na primeira parte sua autobiografia. Falar sobre si mesmo resultou em alcançar o nível da metalinguagem e discorrer sobre a “diferença” como constituinte da sua identidade.

Minha trajetória revela uma faceta da dispersão do coletivo *Búbera Pôra* ao qual integro, e esse movimento, me permitiu menos um esquecimento do que um conhecimento formal sobre meu próprio coletivo. A familiarização de ambientes tão diversos permitiu-me notar com mais clareza cada diferença, com seus desenvolvimentos socioculturais específicos [...]. Nesses termos, a experiência indígena se inspira nos conhecimentos de uma cosmologia específica, na qual fatos míticos e cosmogônicos constituem parte da matriz teórica do pensamento tukano, que se manifestam por diálogos, como também por meio das danças e dos rituais da vida cotidiana. Tudo isso está presente na vida aldeã. [...] O fato de estarmos, hoje, nas cidades não significa o fim da cultura e tradição dos indígenas. Pelo contrário, proporciona uma nova reflexividade do ser indígena: o Tukano *Búbera Porã*, transformada e em transformação, desde os tempos primordiais (Barreto, J. R., 2018, p. 57).

Os dados significativos para a compreensão da ontologia tukano motivou a recomposição mais detalhada das memórias de Barreto, sobretudo, no que diz respeito ao seu principal interlocutor, tanto pela afinidade familiar como pelo fato de ser, reconhecidamente, um especialista (*kumu*), detentor de um repertório considerável sobre o pensamento tradicional. A metodologia adotada por Barreto segue um padrão frequente no noroeste amazônico, trata-se de fenômeno recente, observado, por exemplo, na *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* (1995-2018). Os nove volumes abordam os mitos originários de alguns grupos do sistema rionegrino, nos quais, a autoria é compartilhada por um especialista narrando o texto ao filho versado na língua portuguesa, com o apoio de um antropólogo (Andrello, 2010, p. 4).

Nos últimos anos, a publicação desses livros foi objeto de análise também de Hugh Jones (2016, p. 55), que a classificou como um ato político no Alto



Rio Negro por trazer inúmeras provocações, tanto ao campo antropológico como aos outros atores sociais desse sistema interétnico. Em sua análise, o antropólogo corrobora as observações de Andrello (2010) quando menciona, no esquema de narradores e narrativas, um trabalho intergeracional composto por autobiografias coletivas e a exposição dos mitos de origem.

Observa-se ainda que a autoridade intelectual legitimada pelos mais jovens tem sido utilizada como ferramenta recursiva no trato com os saberes indígenas. As últimas gerações que tiveram acesso pleno ao sistema escolar não indígena, especialmente os que atingiram a formação universitária, tomaram para si o esforço de tradução das suas cosmologias e dos sistemas de pensamento dos seus coletivos, realizando adaptações da tradição poética-oral para a prosa, o que tem gerado volume expressivo de literatura, ainda carente de análises e discussões mais aprofundadas. Depreende-se que a sistematização dos conhecimentos dos povos originários é uma das consequências do movimento de reforma decolonial.

A segunda parte do trabalho é dedicada às narrativas míticas, denominadas de *Kehtí Ukunse*. O autor enfatiza que a apresentação do material se constitui em esforço de tradução sobre a criação do mundo, a história de ocupação e a dispersão dos humanos na plataforma terrestre, focando no objeto da sua pesquisa que são as formas de construção de unidades sociais e dos coletivos. No sistema de pensamento Tukano, o ato de narrar produz implicações, uma vez que não se trata apenas de informar e muito menos de distrair os ouvintes.

As narrativas de *Kehtí Ukunse* são proferidas por aqueles capazes de assimilar conhecimentos dos fatos míticos e que se tornaram agentes da cosmopolítica Tukano como os pajés (*Yai*), os benzedores (*Kumu*) e os mestres de música (*Bayá*). A fala se caracteriza aqui como um ato transformador e se distribui em níveis discursivos distintos, na medida em que são tomadas como fórmulas que conduzem à sabedoria Tukano. “Acreditamos que fazendo uma exegese dos *kitht ukūse* seja possível extrair e identificar certos conceitos que estruturam as teorias yepamahsã” (Barreto, J. P., 2018 p. 27).

Por esse viés, *úkūsse* conduz, através da sua arte do diálogo, para o universo linguístico da ancestralidade, da diacronia. Com isso, tenho o entendimento de que *úkūsse* proporciona o encontro entre a linguagem diacrônica e a linguagem de ação e de prática no dia a dia dos Tukano, dos indígenas nas aldeias (Barreto, J. R., 2022, p. 206).



Barreto elucida a relação entre a difusão dos conhecimentos e as sociabilidades dos coletivos, à medida que envolvem dinâmicas, cuja transmissão consiste nos pais ou nos mais velhos contar fatos passados na juventude ou notícias recentes com características próprias. Tais fatos, muitas vezes, se conectam com os fatos míticos instaurando formas de construção do conhecimento e a apreciação de narrativas míticas, denominadas de *Kehtí Werésse*, que marcam o vínculo entre narrador e ouvintes (Barreto, J. R., 2018, p. 62).

No momento em que se expressa verbalmente, o narrador tem a possibilidade de contar as histórias do *corpus* mítico e descrever fatos contemporâneos, ao mesmo tempo em que teoriza os mitos que explicam os fenômenos no mundo. O *Kehtí Ukunse* é uma reatualização acerca dos procedimentos que envolvem a formação do pensamento Tukano, no qual o narrador opera com a prática e a teoria. Segundo Viveiros de Castro (2018, p. 74), essa premissa contradiz a antropologia canônica quando recusa ao pensamento ameríndio a capacidade de teorização, “quanto mais prático o nativo, mais teórico o antropólogo”.

Há ainda outro recurso discursivo denominado de *Mūnropaū Usétise* utilizado como parte da fala cerimonial na abordagem da genealogia de cada coletivo. O nome remete à metáfora da planta do tabaco, *Mūnro* (no singular), *Mūnropaū* (no plural), as folhas da árvore do tabaco que representam a hierarquização dos grupos Tukano com sua distribuição, representação, ordenamento, nomeações e sequencialidade.

Segundo João Rivelino Barreto (2018, p. 65) o tabaco ocupa posição privilegiada como ingrediente cerimonial que, juntamente com outros como o ipadu, que é mascado e o chá do kahpí (ayahuasca). potencializam a *performance* dos especialistas e ocupam posição privilegiada na ontologia Tukano, na constituição do mundo e dos homens. Considerando a pluralidade dos saberes, Albuquerque (2011, p. 75) defende as plantas como sujeitos de saber, subvertendo a epistemologia convencional, ao reconhecer a não humanidade como fonte de conhecimento e situando sua análise no âmbito de uma Ecologia dos Saberes.

Viveiros de Castro (2020, p. 310) observa também que, nas culturas da Amazônia ocidental, sobretudo as que fazem uso de alucinógenos, a personificação das plantas e de objetos parece se destacar como a dos animais, no entanto, esses últimos ocupam posição privilegiada em relação aos demais.

Mūnropaū Usétise, enquanto discurso sagrado é proferido em ocasiões festivas como as cerimônias de iniciação, nomeações, as festas de Yurupari, um dos principais heróis primordiais e os encontros de oferecimento como os



Dabucuris. Os autores indígenas denominam essas falas rituais de *bahsese*, cujo significado pode ser traduzido como uma linguagem terapêutica utilizada pelos especialistas (*kumuã*) para prevenir, proteger e curar as pessoas (Barreto, J. R., 2022, p. 123). O termo é utilizado em oposição ao “benzimento” cristão.

Cada coletivo sistematiza uma interpretação acerca de sua formação hierárquica, descrevendo a socialidade Tukano, considerada a prática de *Münropau Usétise*. Na vivência Tukano, segundo os mitos, a descrição e a fundamentação hierárquica ocorrem a partir de dois grupos liderados, cada um por seus ancestrais míticos: *Yúpurí Waúro*, cujos seguidores são os *Wauroa*; e o segundo por *Ïnremiri Sararó* que é seguido pelos *Sararóá*.

Nos momentos solenes de enunciação e troca de saberes entre coletivos, os *Münropau Usétise* concentram-se a partir de mecanismos do tipo xamânico nas figuras centrais do mestre de música (*bayá*), o chefe da casa (*Wisery Khün*) e o benzedor (*kumu*), acompanhados de objetos sagrados como o banco, o bastão, a cuia, o cigarro e o consumo do ipadu, do tabaco e do⁵ kahpí, a fim de potencializar as palavras e os sentidos e de transitarem nos patamares (do alto, do meio e do subterrâneo), firmando acordos entre especialistas humanos e não humanos (Rezende, 2021, p. 167).

Em relação ao consumo do ipadu (*erythroxylum coca*), do tabaco (*nicotiana tabacum*) e do kahpí (*banisteriopsis caapi*), eles podem ser ingeridos como alimentos e bebidas, ou inalados, ou fumados, de acordo com o campo de ação dos *kumuã* nos trabalhos xamânicos de *bahsese*. De acordo com Azevedo (2022, p. 6), o *patú* (ipadu) é uma substância resultante do processamento das folhas de coca tostadas no forno, seu consumo está associado ao compartilhamento de conhecimentos, tanto na vida ordinária como nos rituais. Em consonância com o mito, o ipadu foi consumido pelo Avô do Mundo para criar o universo, os primeiros seres existentes e os humanos.

De acordo com Andrello (2010, p. 9), o elenco, a exibição e a circulação pública desses materiais, objetos e plantas alucinógenas ocorriam antes da entrega formal das dádivas, no qual as partes envolvidas recitavam, de maneira agressiva, suas genealogias e histórias. De acordo com o relato de Domingos Rezende, *kumu* da etnia Tuyuka, observado por Cabalzar Filho (2005, p. 79), nas cerimônias envolvendo o kahpí que seria consumido somente por um grupo de homens, o fumo era rezado por sua associação com os peixes que surgiram na Casa de Transformação, situada onde hoje é Manaus.

Ainda, conforme Azevedo (2018, p. 54), outro antropólogo indígena estudioso dos *bahsese*, o agenciamento do mundo pelos *kumuã yepamahsã*



consistiria na aplicação de um conjunto de fórmulas associadas a um repertório de tramas míticas, palavras e expressões que possibilitariam a comunicação com os “super-humanos”, os donos originais de todos os espaços da plataforma terrestre, os waimahsã.

Momentos solenes, ocasiões festivas de iniciação ou oferecimento ensejam a utilização das práticas xamânicas e o manejo dos objetos e das plantas destacadas acima, ambos espiritualizados, mas de um modo secundário em relação ao animal, que parece ser o protótipo da alteridade. O xamanismo implica um modo de conhecer, ou antes, um ideal de conhecimento, o oposto polar da epistemologia objetivista da modernidade ocidental (Viveiros de Castro, 2020, p. 310).

Esses encontros entre grupos de irmãos hierarquizados são marcados por momentos distintos de início, desenvolvimento e término, cuja complexidade envolve discursos de longa duração, de acordo com as ocasiões festivas. Na atualidade, Andrello e Vianna (2020, p. 7) especulam sobre o uso dos registros escritos da mitologia do noroeste amazônico como prestadores da atualização das diferenças entre clãs que, ao longo do processo histórico, criavam oportunidades de reiterar os dissensos nas práticas rituais.

Conforme João Rivelino Barreto (2018, p. 69), as narrativas míticas trabalhadas nos níveis discursivos de *Kehtí Ukunse* e *Mūnropau Usétise* são dispositivos que, concomitantemente, ajudam a pensar os fatos míticos Tukano e contextualizam a realidade sociocultural no dia a dia, demonstrando que esse sistema de conhecimento repensa a vida de modo sistemático a partir dos mitos, entendidos como fonte da racionalidade dos coletivos e podem ser considerados como “Artes do Diálogo”.

Desse modo, o conteúdo da segunda parte da obra de João Rivelino Barreto (2018) é dedicado aos *Kehtí Ukunse*, transcrevidos juntamente com o Sr. Luciano. Observando tratar-se de uma noção parcial da formação do homem Tukano e suas respectivas unidades e hierarquizações, a versão apresentada por Barreto, conforme esclarece, é uma constituição do pensamento Tukano, não se tratando de uma teoria homogeneizada entre todos os coletivos. Há nuances distintas de um discurso para outro que envolvem um aspecto prático do sistema ético e moral, ao mesmo tempo em que pode ser tratada a questão da formação do mundo e do homem com variações sobre o tema, uma vez que depende do modo como foi apresentada por seus pais e segue de acordo com os conhecimentos e saberes diferenciados nos desenvolvimentos práticos, fundados na obediência às normas.



Para os *Yúpuri Sararó Búbera Porã*, a referência mítica sobre questões primordiais como a instituição do homem, da Terra e do universo, existe a partir dos fundamentos de *Kehtí Ukunse*, ou seja, desde a verbalização do mito dialogado entre os heróis primordiais. De acordo com o Sr. Luciano Barreto, o seu coletivo pertence à segunda turma dos irmãos maiores, “encabeçada” pelo ancestral *Yúpuri Waúro* e assim formaram nova turma em outro patamar. O manejo do conhecimento Tukano, nas palavras do Sr. Luciano deve ser respeitado, já que reivindica os direitos de propriedade intelectual e adverte sobre a necessidade de seguir certos preceitos, na medida em que demarcam os limites entre os grupos.

Nem todos podem dizer que são conhecedores e se autopromoverem como *Yai* (pajé), *kumu* (benzedor), ou *bayá* (mestre de cerimônias), entre outras. Aqui podemos considerar que há pessoas equivocadas quando querem tratar no que corresponde a esse tipo de temática, e muitas vezes passaram a descrever com muitas invenções falando de coisas que nunca existiram ou que nunca foi vivenciado pelos ancestrais. Não quero dizer que é uma proibição, mas que se deve ter respeito por aquilo que pertence a nós e é o que, certamente, nos identifica ou que é preciso ser evidente no que falamos e compreendemos (Barreto, J. R., 2018, p. 73).

Após essa incursão ao passado do autor e do grupo, foram estabelecidas as condições para situar o problema filosófico em questão, considerando que as vivências pessoais e intergeracionais narradas são premissas necessárias para a acomodação da questão da concepção e do jogo relacional entre seres humanos e não humanos sob a ótica Yepamahsã (Tukano), considerando as versões do *corpus* mítico enunciadas pelo seu coletivo, pontuando que esse arranjo de narrativas é a fonte primária da racionalidade Tukano.

Finaliza-se, portanto, essa primeira parte, pontuando que entre o tempo cosmológico de emergência mítica dos ancestrais e os tempos atuais de dispersão contínua dos grupos, o conceito de “transformação” funciona como operador de diferenças em nível ontológico, sendo fundamental para se compreender como, nesse universo, os elementos natureza e cultura não são tomados como pares dicotômicos a fim de explicar a realidade.

Os assim chamados domínios naturais e sobrenaturais são povoados por coletivos com os quais os humanos mantêm relações pautadas por normas



comuns a todos, ou seja, há entre eles trocas de signos e perspectivas, de tal modo que se considera uma espécie de entendimento entre esses domínios, natural e sobrenatural.

De acordo com Descola, os pressupostos do regime ontológico animista postulam que seus membros são reconhecidamente conscientes de pertencerem a um coletivo particular com atributos distintos de formas e comportamento. A autoconsciência é reforçada pela noção de que outros coletivos os percebem a partir de um ponto de vista diferente. Nesse regime, as diferenças de corpo são morfológicas, portanto, comportamentais, mais que substanciais. Deste modo, a metamorfose possui importância porque permite a interação dos seres no mesmo patamar com xamãs, entidades, entre outros (Descola, 2015, p. 13).

O desenrolar das narrativas demonstra que o conceito de **transformação** se destaca entre os elementos mais significativos dos mitos, tanto como vocábulo autodesignativo, **Gente da Transformação**, como nas referências às paradas feitas nas **Casas de Transformação** e ao barco com aparência de cobra que transportou a humanidade na sua viagem iniciática, conhecida também como **Canoa da Transformação**. A transformação é considerada como um estado inerente à metamorfose mítica, uma superposição intensiva de estados heterogêneos e não um processo de mudança. Na sequência da metamorfose, os seres estariam em constante fluxo transformacional e orgânico (Viveiros de Castro, 2006, p. 324)

Para Hugh-Jones (2016, p. 30), a cosmologia Tukano ocupa um lugar incomum perante outros povos das terras baixas porque falam de uma criação do nada, de deuses que trazem o mundo e seu conteúdo à existência através de seus pensamentos, e seu foco principal está em objetos e artefatos ao invés de animais. Concluímos esse bloco com a observação de João Paulo Barreto (2022, p. 92) sobre os mitos de criação Tukano no conjunto dos outros povos das terras baixas, pois de acordo com o antropólogo, os *Yepamahsã* e os *Utapiroporã* consideram-se como grupos sociais que participaram diretamente da viagem ancestral na **Canoa da Transformação**.

Fumar tabaco, comer ipadu: fundamentos da ontologia Yepamahsã

Ligada à potencialidade da ação criadora dos heróis primordiais, o surgimento da condição humana e sua formação posterior seguem arranjos reproduzidos em unidades e hierarquizações distintas. Conforme a narrativa, os *Búbera Porã* situam-se hierarquicamente na segunda escala de “irmãos



maiores”, provenientes da liderança de *Yúpuri Waúro*, um dos ancestrais responsáveis pela articulação da vida coletiva e pela distribuição dos homens no mundo. Anteriores ao surgimento de todos os seres, o mundo era ocupado pela ascendência criativa representada pelos irmãos *Yepa Oãkhe* e *Yepa Bũrkũo*, princípios masculino e feminino e *Bũrpo* (trovão), o Avô do Mundo.

De acordo com João Paulo Barreto (2022, p. 88), esses personagens são as próprias forças transformadoras de *bahsese* capazes de operarem manipulações metafísicas e metaquímicas das coisas pelas palavras. A tríade ocupava patamares diferenciados no espaço e sem objetivação material estavam empenhados no fazer genesiaco de constituição da terra e seus viventes, tarefa tomada desde então como o primeiro problema a ser resolvido: “Foi assim que *Yepa Oãkhe* começou a pensar no que se efetivaria o labor de sua projeção para a formação do mundo e do homem enquanto ser transformativo”, o que demonstra a contiguidade entre o exercício do pensamento e a racionalidade da matéria (Barreto, J. R., 2018, p. 75).

Atenta-se nesse primeiro quadro da narrativa de constituição do mundo para os heróis primordiais e sua condição ontológica não material de espíritos. Na ótica de Viveiros de Castro, (2006, p. 319), os conceitos amazônicos sobre esses entes apontam para uma síntese disjuntiva entre o humano e o não humano e ensejam uma discussão sobre cosmologia e xamanismo, tomando o último como o “exercício de uma diplomacia cósmica”, cuja prática se faz presente em todo o enredo do mito cosmogônico Tukano.

Partindo de um marco fincado com o bastão cerimonial pelo princípio masculino no centro do universo, unindo os patamares inferior e superior habitados pelos netos e avô do mundo, sucederam-se encantações xamânicas, responsáveis pela formação e transformação do mundo e dos homens. João Rivelino Barreto (2018, p. 63), ao descrever os elementos constituintes da plataforma terrestre na cena primordial cósmica, esclarece que os irmãos fizeram brotar os principais tipos de tabaco no quadrante inferior esquerdo e no quadrante inferior oposto os principais tipos de ipadu.

Andrello e Vianna (2022) em seus estudos sobre a relação entre mito e parentesco no noroeste amazônico assinalam o conjunto de transformações Tukano como mecanismo para a compreensão da passagem de uma ordem intensiva (ordem do mito) para um sistema extensivo (plano do parentesco e da ordem social). Para pensar essas questões, utiliza as categorias de gênero (masculino e feminino) e de transespecificidade (humano e não humano).



A ordem intensiva do mito é aquela que não conhece ‘distinção de pessoas nem de gêneros, tampouco conhece qualquer distinção de espécies, particularmente uma distinção entre humanos e não humanos’. Considerando isso podemos compreender que os seres do mito habitam um campo interacional único, ontologicamente heterogêneo, onde se supõe variações pré-pessoais em intensidade, mas sociologicamente contínuo (Viveiros de Castro, 2007 *apud* Andrello; Vianna, 2022, p. 4).

O *Kehtí Ukunse* da criação do primeiro espaço-tempo serviu como sustentáculo para os primeiros trabalhos xamânicos que contavam com os bancos cerimoniais e a declamação de fórmulas rituais, os *basehsé* (benzimentos) acompanhados da fumaça soprada dos cigarros de tabaco e do consumo das folhas do ipadu (Barreto, 2013 *apud* Azevedo, 2022, p. 33). Hugh-Jones (2016, p. 2) menciona o conjunto de elementos, como o tabaco, pátu, banco de quartzo, forquilha como atribuições dos heróis primordiais constitutivos de sua existência e extensão. Posicionados no escudo de proteção do universo e sentados em seus bancos sagrados, os dois irmãos racionalizavam e buscavam a concentração das forças espirituais.

No entanto, foi necessário buscar ajuda do Avô do Universo que os aconselhou na criação, tanto da terra como na busca pelos seres humanos, o que se tornou possível graças às sementes de tabaco doadas por ele. Assim, instituíram-se o ritual de espalhamento da terra e o chamamento da humanidade, sacralizado com o tabaco e o ipadu, substâncias transformativas dos ossos humanos. Esse ritual de chamamento dos seres humanos denominado de *Marsa Kun Pihíkaro* consiste, por meio de tentativas com os *basehsé* em fazer ou encontrar os humanos e chamá-los para adentrar a Cobra-Canoa da Transformação (Frade, 2023, p. 30). Podemos afirmar que é um ritual yepamahsã, na medida em que a narrativa do ritual se encontra problematizada também em Azevedo (2022, p. 33) e João Rivelino Barreto (2018, p. 69).

Albuquerque (2011, p. 206) ressalta que a experiência xamânica com as “plantas professoras” pode possibilitar a transformação da humanidade em animais ou em outros seres e objetos, diluindo as fronteiras entre humanos e não humanos. A noção de “plantas professoras” de Luna (2005 *apud* Albuquerque, 2017, p. 6-7), extraída de estudos sobre o vegetalismo dos ribeirinhos peruanos, preconiza que essas plantas são consideradas habitadas por seres inteligentes, com personalidade própria, com quem podemos nos relacionar e aprender. A



ayahuasca (*banisteriopsis caapi*), por sua vez, de origem indígena, é conhecida por uma diversidade de nomes, entre eles, caapi, que é a planta professora, por excelência. Vários antropólogos indígenas, apesar de não adotarem o termo “plantas professoras”, como João Paulo Barreto (2022, p. 75) admitem que o conjunto de vidas vegetais existentes são detentoras de qualidades curativas, protetivas, e podem ser veneno e agencialidades.

Nas etnografias amazônicas, os xamãs podem se considerados seres múltiplos, portadores do poder de mutação interespecífica, vivendo em um estado polimorfo anterior à separação entre espécies (Viveiros de Castro, 2006, p. 322-323). A condição pré-cosmológica virtual diz respeito ao regime ontológico do mito, no qual cada ser é pura virtualidade, em função de sua irreduzibilidade radical a essências ou identidades fixas. Paralelo a essas materializações, surgiu o pensamento Tukano, o conhecimento especializado dos criadores, ou seja, o xamanismo.

A prática dos *bahsese* (benzimentos) acompanhada de diálogos e da enunciação de fórmulas sagradas geraram, inicialmente, o aparecimento de rios, pedras e cachoeiras, seguidas depois por diversas tentativas de criação dos humanos. Somente na sexta tentativa, os irmãos começaram a ouvir vozes se aproximando e, assim, surgiram os protótipos humanos. Junto a essa materialização, surgia a produção de saberes e conhecimentos Tukano. Esses foram os acontecimentos do primeiro tempo, o mais antigo e do mundo invisível que ainda não era o tempo da humanidade.

No segundo tempo, começaram as transformações dos seres humanos com a aquisição de conhecimentos e a formação das instituições socioculturais durante a navegação da humanidade em uma embarcação que tinha aparência de cobra, denominada no mito da Canoa da Transformação. *Yepa Oākh* conduzia o barco formalizando seus raciocínios e desejos conforme as regras rituais que levariam aos processos de formação e mudanças ocorridos nas paradas, denominadas de Casas da Transformação (*Pamūri Wisery*). Elas contabilizam centenas de Casas com suas representações e notoriedades, cujo percurso compreende a navegação no Oceano Atlântico rumo ao rios Amazonas, Negro, Uaupés e Tiquié, até o desembarque no noroeste amazônico, a fim de que os viajantes pudessem viver em seus lugares ancestrais de ocupação.

A primeira instância de transição ocorreu na partida do Lago de Leite, local correspondente à Baía de Guanabara no Rio de Janeiro. No meio da navegação, manifestou-se uma passagem desafiadora que daria acesso ao mundo atual, os comandantes tiveram que enfrentar inimigos ferozes como a Cobra *Sen*, a qual



ocupava com o seu tamanho toda a extensão do rio, impedindo a navegação. Nessa época, os animais viviam como gente e eram “os donos dos lugares”. Os humanos eram devorados como presas fáceis das cobras e das onças, obrigando o comandante a formar e organizar novas turmas. Novamente estamos diante de um detalhe da narrativa que ilustra o ponto de vista nativo em relação aos outros viventes

Viveiros de Castro (2020, p. 305-306) observa que no mundo relacional dos seres, altamente transformacional, no qual não se é, mas se está, os animais predadores e os espíritos veem os humanos como presa. Na economia geral da alteridade, os estatutos relacionais sobre predador-presas demonstram as inversões de perspectivas.

A derrota da Cobra *Sen* só se tornou possível, graças à clarividência do Avô do Mundo em relação às manobras do inimigo e à sua capacidade de transitar entre os patamares celeste e terrestre, habilidade concedida ao xamã (*kumuã*). A rivalidade com entes da floresta instituiu os benzimentos para combate dos males e enfermidades. Vencida a cobra, a embarcação deu entrada no Lago de Leite e prosseguiu viagem subindo os rios, a fim de chegar à Cachoeira de Ipanoré, na qual a humanidade emergiu dos buracos das pedras.

Durante o percurso da cobra canoa, as paradas nas Casas de Transformação (*Pamury Wisery*), fonte da racionalidade Tukano, implicavam ocasiões para que os usos xamânicos fossem agenciados na preparação da humanidade para a subida em terra firme. No complexo universo de transformações da cosmologia Tukano oriental, segundo Cabalzar Filho (2005, p. 80-81), a cobra grande representa uma passagem da camada de águas para a camada de terra. Passagem essa que permite a transformação envolvendo a cobra, gente e animais associada às capacidades reprodutivas e transformativas.

O prolongado episódio da viagem iniciática da Canoa da Transformação constitui-se como elemento fundamental para a compreensão da questão posicional dos entes no sistema cosmopolítico Yepamahsã. Os primeiros ciclos temporais do relato cosmogônico compartilhado pelo grupo linguístico Tukano Oriental apontam para uma uniformidade existencial entre humanos e não humanos, conforme esclarece João Rivelino Barreto (2018, p. 95-101).

Além da relação de hostilidade com a cobra, surgem outras “gentes” como a cutia, por exemplo, cujos planos foram arruinados porque o capitão da embarcação pôde acessar o artilheiro metamorfoseado em rouxinol. “As autodesignações coletivas de tipo **gente** significam **pessoas**, não **membros da espécie humana**; elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do



sujeito que está falando” (Viveiros de Castro, 2020, p. 323).

João Rivelino Barreto (2018, p. 108) esclarece que surge daí a necessidade dos benzimentos, a fim de promover um ato pacificador capaz de garantir a integridade da vida humana, uma vez que as doenças são consequências da ação negligente da gente-peixe (*Way Marsa*), cujo consumo humano só pode acontecer depois do trato xamânico nas crianças recém-nascidas. O papel do trabalho xamânico na Amazônia seria o de exorcizar o caráter humano dos alimentos e extirpar o aspecto potencialmente gênico para evitar a guerra, cuja posição metafísica seria assumir o ponto de vista do inimigo nas relações de alteridade, reconhecido pelo autor como xamanismo transversal (Viveiros de Castro, 2018, p.171).

O prolongado tema cosmológico da criação do mundo e da humanidade encerra seu ciclo com o desembarque na Cachoeira de Ipanoré, na qual a proto-humanidade, os *Pamūri-Marsa*, homens de transformação, após passar por sucessivas metamorfoses emergem para a vida no tempo ordinário, no qual “já não podem mais se comunicar com os não humanos e já não podem mais produzir pessoas sem utilizar como recurso as relações de sexo cruzado” (Andrello; Vianna, 2022, p. 4).

A parte final do relato corresponde sempre ao ponto de vista do narrador de um clã específico que culmina com o estabelecimento de seu próprio grupo em domínio territorial correspondente a uma hidrosfera. A trajetória do clã dos *Búbera Porã*, narrada pelo Sr. Luciano, completou-se com o estabelecimento das relações de parentesco que unem sua genealogia aos acontecimentos épicos do mito ligando as teorias à ação. “Aparentemente seria mais simples se organizássemos numa única sequência, mas aqui entra a importância da arte do diálogo Tukano (*Ukunse e Mūropaū Ussétisse*) enquanto fundamentação teórica das categorias do pensamento” (Barreto, J. R., 2018, p. 122).

Considerações Finais

O movimento teórico da “virada ontológica” na Antropologia tem contribuído para o debate sobre o reposicionamento das relações entre natureza e cultura e na superação do etnocentrismo epistemológico, a xenofobia e o racismo intelectual. Reconhece-se nessa metafísica reformada, potencial para uma virada ontológica nas Ciências Humanas, porquanto, seus campos disciplinares tem se aproximado cada vez mais do problema das relações entre humanos e outras espécies vivas, como é o caso da História Ambiental. A potência das



teses decoloniais aqui expostas contribuíram para iluminar a análise do relato de Barreto que demonstrou, entre outros aspectos, a instabilidade do conceito de humano no pensamento ameríndio.

As menções sobre a gente-cutia, gente-cobra, gente-peixe remetem a uma cosmopolítica que não leva em conta o jogo da imanência-transcendência, e no qual, cada forma de vida segrega uma ontologia e uma “personitude”, ou seja, a capacidade de ocupar um ponto de vista. A noção de sujeito, neste processo, inverte a teoria evolucionista moderna, pois não fala de diferenciação do humano a partir do animal, o que implica que as relações entre uma sociedade e os componentes do seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, ou seja, como relações entre pessoas que são ontologicamente coextensivas. Os humanos não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico (Viveiros de Castro, 2008, p. 87).

Dentro do universo cosmopolítico Tukano, essas agências seriam administradas pelos xamãs, detentores de conhecimentos que refletiriam sempre um trato, uma interação, a arte política da diplomacia com a alteridade. O encontro se faz a partir de uma mirada de perspectivas, encontro de olhares, que toma o mundo como espaço de negociação. Trata-se, neste caso, de uma epistemologia anímica e relacional, oposta ao naturalismo moderno ao considerar, no ato de conhecer, a dessubstancialização dos objetos, criador do mundo opaco no qual vivemos.

Esperamos que seja possível iluminar o Antropoceno com a entrada de novas epistemologias no circuito do pensamento ocidental e que aprendamos com o pensamento ameríndio a estabelecer alianças com esse universo saturado de intencionalidades, ainda invisível para nós. A antropologia simétrica, pensada por Latour, pretende substituir o que antes era um discurso **sobre** o pensamento indígena, passando a pensar **com** eles, considerando que a simetrização é uma operação descritiva que consiste em tornar contínuas as diferenças entre todos os termos analíticos.

Essa outra cosmopolítica deve interagir com as correntes conceituais que atravessam nossa própria tradição, nas palavras de Krenak (2022, p. 82), quando afirma que devemos “reflorestar nosso imaginário e atinar para o conceito de alianças afetivas que pressupõe afetos entre mundo não iguais e reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser” Esperamos que seja possível praticar um diálogo intelectual articulando passado, presente e futuro, conforme fizeram Barreto e seu pai, recuperando saberes e respeitando as peculiaridades dos entes na grande floresta cósmica a qual habitamos. Façamos



as pazes com Gaia!

Referências

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. *Epistemologia e saberes da Ayahuasca*. Belém: EDUEPA, 2011. (Coleção Saberes Amazônicos).

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Plantas professoras: dimensões psíquicas, históricas e educativas. *Amazônica Revista de Antropologia*, Belém, v. 9, n. 1, p. 258-292, 2017.

ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas do alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 5-26, 2010.

ANDRELLO, Geraldo; VIANNA, João. A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 65, n. 1, p. 1-36, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/ra>. Acesso em: 15 fev.2013.

AZEVEDO, Dagoberto. *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'Pamahsã: o conjunto dos bahsese na organização do espaço Di'ta Nühkū*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

AZEVEDO, Dagoberto. *Pátu: pó da memória e do conhecimento Tukano*. 2022. Tese (Doutorado Antropologia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

BARRETO, João Paulo Lima *et al.* (org.). Formação e trajetória do Kumu Luciano Rezende Barreto. In: BARRETO, João Paulo Lima *et al.* (org.). *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018.

BARRETO, João Paulo. *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Brasília: Mil Folhas, 2022.

BARRETO, João Paulo. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

BARRETO, João Rivelino. *Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

BARRETO, João Rivelino. *Úkússe: formas de conhecimento nas artes do diálogo*



tukano. Santa Catarina: EDUFSC, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/235628>. Acesso em: 9 jan. 2023.

BENNERTZ, Rafael. Constituindo coletivos de humanos e não humanos: a ordenação do mundo. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 949-954, jul./set. 2011.

BOTTON, Viviane. De(s) colonialidade e o cânone filosófico. *Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia*, São Paulo, 17 mar. 2021. Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/descolonialidade-e-o-canone-filosofico>. Acesso em: 13 jun. 2022.

CABALZAR FILHO, Aloisio (org.). *Peixe e gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e Tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspás e outros ensaios*. 2. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CAYON, Luis. *Penso Logo Crio: a Teoria Makuna do Mundo*. 2010. Tese (Doutorado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

DESCOLA, Philippe *Outras Naturezas, Outras Culturas*. Tradução Cecília Ciscato. São Paulo: Ed.34, 2007. (Coleção Fábula).

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. Tradução de Bruno Ribeiro. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, v.3, n. 1, p. 7-27, 2015.

DIAS JUNIOR., Carlos M. Prefácio da obra *Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: EDUA, 2018. Coleção Reflexividades Indígenas

FRADE, Juliana Alves. Reflexões sobre a noção de pessoa nas narrativas míticas do Alto Rio Negro: a experiência dos Tukano Búbera Porã. *Mundo Amazônico*, Leticia, v. 14, n. 1, p. 11-32. Disponível em: <https://doi.org/10.15446/ma.v14,n.1,99408>. Acesso em: 1 jul. 2023.

HUGH JONES, Stephen. “*Nuestra história está escrita em las piedras*”. Cambridge: Universidade de Cambridge: Divisão de Antropologia Social, 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/345660995_Escrita_nas_pedras_escrita_no_papel. Acesso em: 20 jun. 2023.

HUGH-JONES, Stephen; CABALZAR, Aloisio. Tukano. In: POVOS INDÍGENAS



NO BRASIL. São Paulo: [s. n.], 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/> Acesso em: 11 jan. 2022.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma Antropologia dos modernos*. Tradução de Alexandre Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LUNA, Eduardo. Xamanismo Amazônico, Ayahuasca, Antropomorfismo e Mundo Natural. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2005. p. 179-198.

NAHURI, Miguel Azevedo; KUMARÕ, Antenor Azevedo. *Dahsea Hausirõ Porã wiopheasase merã bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São José I: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2003. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 5).

REZENDE Justino Sarmento. Soprar as palavras. In: REZENDE, Justino Sarmento (org.). *Paneiro de saberes: transbordando reflexividades indígenas*. Brasília: Mil Folhas, 2021.

SÁ JUNIOR, Luiz César. Philippe Descola e a virada ontológica na Antropologia. *Ilha*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 7-36, 2014.

TOMAZ, Rômulo. *Animismo, perspectivismo e Xamanismo: o despertar do sono da colonialidade e o multiverso indígena*. 2022. Dissertação (Mestrado Filosofia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

UCHÔA, Mateus V. B. O Multinaturalismo ameríndio e a virada ontológica na filosofia contemporânea. Uma visão pós-correlacionista da Natureza. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 15, p. 36-45, jul. 2017. Disponível em: www.ensaiosfilosoficos.com.br Acesso em: 10 dez. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14/15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.



VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2, Rio de Janeiro, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 28 jun. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo indígena. In: RICARDO, Beto; ANTONGIOVANNI, Marina (org.). *Visões do Rio Negro*: construindo uma rede socioambiental na maior bacia (cuena) de águas pretas do mundo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008. p. 84-92.

Notas

¹O artigo é resultado de pesquisa realizada no Estágio Pós-doutoral, no Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, financiada pela Universidade Federal do Amazonas (2022-2023).

²Doutora em Ciências Sociais, docente da Licenciatura em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas.

Ramon Llull e a
Idade Média Global:
geopolítica, integração e
diversidade

Ramon Llull and the
Global Middle Ages:
geopolitics, integration, and
diversity

Guilherme Queiroz de Souza¹



Resumo: Nos últimos anos, a Idade Média Global tem sido um conceito que conquista cada vez mais adeptos no meio acadêmico. Não se trata de uma história mundial, de todos os continentes, mas da Afro-eurásia, suas porções conectadas e integradas. O objetivo deste artigo é explorar três aspectos daquele mundo afro-euroasiático (geopolítica, integração e diversidade), com destaque para os séculos XIII-XIV. Para tanto, examinaremos a experiência de globalidade do filósofo maiorquino Ramon Llull (c. 1232-1316), recolhendo indícios em sua trajetória e produção textual. Metodologicamente, trabalharemos com comparações, contextualizações e a análise das (des)conexões e (des) integrações entre distintas sociedades, ao considerar escalas que transcendem o enquadramento e as fronteiras nacionais. **Palavras-chave:** Ramon Llull; Idade Média Global; geopolítica; integração; diversidade.

Abstract: Recently, the concept of the Global Middle Ages has attracted many scholars. It is not a world history covering all continents, but focuses on Afro-Eurasia, in their connected and integrated portions. This article aims to explore three aspects of that Afro-Eurasian world (geopolitics, integration, and diversity) with emphasis on the 13th and 14th centuries. To do so, we will examine the experience of globality of the Majorcan philosopher Ramon Llull (c. 1232-1316), gathering traces of it in his trajectory and textual production. Methodologically, we will work with comparisons, contextualization, and analyses of the (dis)connections and (dis)integrations between different societies, considering scales that transcend national frontiers and framework. **Keywords:** Ramon Llull; Global Middle Ages; geopolitics; integration; diversity.



A Idade Média Global: um conceito para o século XXI

Em 2003, a historiadora Geraldine Heng lançou um conceito que vem se popularizando entre os medievalistas ao redor do mundo: a Idade Média Global (*Global Middle Ages*). Filha de seu tempo, como não poderia deixar de ser, a ideia foi gestada num contexto bastante específico de Globalização. A partir da queda do Muro de Berlim (1989) e do fim da Guerra Fria (1991), observamos um significativo impulso em estudos relacionados, direta ou indiretamente, à História Global. É daquela primeira data, por exemplo, a publicação do livro *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350*, de Janet Abu-Lughod, que se baseou na teoria do sistema-mundo e se tornou um marco historiográfico ainda citado com frequência.

Depois do 11 de Setembro de 2001, verificamos um novo *boom* (Conrad, 2019, p. 11). Pesquisas sobre processos considerados “globais” passaram a ser uma tendência historiográfica, que direcionavam suas críticas, sobretudo, aos chamados nacionalismo metodológico e eurocentrismo conceitual. Não por acaso, a formulação de Heng – uma professora de origem chinesa, nascida em Cingapura e residente nos Estados Unidos – apareceu em 2003. Ela foi elaborada num experimento pedagógico aplicado na University of Texas (EUA), que atualizava o que entendemos por “Idade Média” conforme os parâmetros do século XXI (Heng, 2021, p. 2). Alguns anos depois, surgiu o *Global Middle Ages Project* (GMAP), plataforma virtual criada por Heng e Susan Noakes.²

As primeiras publicações sobre a Idade Média Global seguiram esse influxo. Qualquer balanço bibliográfico do campo mostra que a historiografia anglófona largou na frente, não somente na Inglaterra e nos Estados Unidos, mas também na Austrália. A produção de artigos e livros, muitos dos quais publicados em revistas especializadas nessa perspectiva global (*The Medieval Globe* etc.), cresceu exponencialmente nos últimos anos. Tal desenvolvimento ainda pode ser notado pelo interesse de várias tradições historiográficas, inclusive em línguas neolatinas (Silveira, 2019),³ e por já merecer um estudo dedicado ao mapeamento dessa ampliação (“estado da arte”) (Ertl; Oschema, 2021).

Além da popularização da Internet, dois fenômenos de natureza distinta contribuíram para acelerar esse processo. O primeiro ocorreu em Charlottesville, EUA (2017), quando uma manifestação de supremacistas utilizou uma estética “medieval” que se referia a um fantasioso passado branco e puro. A Idade Média Global, ao defender noções como diversidade e inclusão, seria uma resposta (Lomuto, 2020, p. 504). O segundo foi a Pandemia de COVID-19 (2020-2022),



cujo alcance impactou os interesses de muitos historiadores – “toda história é contemporânea”, diz um velho axioma croceano. Nesse sentido, as investigações da historiadora estadunidense Monica Green sobre doenças infecciosas, em especial a Grande Peste, ganharam uma nova dimensão.⁴

Sem dúvida, o Medievalo Global é um conceito que conquista cada vez mais adeptos no meio acadêmico. Não se trata de uma história mundial, de todos os continentes, mas da Afro-eurásia, suas porções conectadas e integradas. Estamos diante de uma periodização que leva em conta processos históricos muito mais amplos do que aqueles que ocorriam no espaço europeu. Essa Idade Média Global era extraordinariamente complexa, diversa e, principalmente, multicêntrica (Holmes; Standen, 2018, p. 19). O entendimento da globalidade medieval ainda contribui para desconstruir o mito da “Idade das Trevas”, contra o qual os medievalistas têm lutado há décadas. O objetivo deste artigo é explorar três aspectos daquele mundo afro-euroasiático (geopolítica, integração e diversidade), com destaque para os séculos XIII-XIV. Para tanto, examinamos a experiência de globalidade do filósofo maiorquino Ramon Llull (c. 1232-1316), recolhendo indícios em sua trajetória e produção textual. Trabalhamos com comparações, contextualizações e a análise das (des)conexões e (des) integrações entre distintas sociedades, ao considerar escalas (local, regional, transregional e intercontinental) que transcendem o enquadramento e as fronteiras nacionais.⁵

O contexto geopolítico: mamelucos *versus* mongóis

O contexto no qual Ramon Llull se encontrava era marcado por uma disputa geopolítica entre mamelucos e mongóis. As dominações do Mediterrâneo oriental, do Egito e das rotas que ligavam o Mar Vermelho até a Índia eram cruciais para estabelecer uma hegemonia política e econômica. Cristão, Llull se interessava por esse cenário, pois defendia uma nova cruzada para conquistar Jerusalém, que havia sido tomada pelos mamelucos (1260).⁶ Em sua visão, era preciso bloquear economicamente o Sultanato Mameluco, motivo pelo qual sugeria o seguinte plano: fabricar alguns navios que impediriam o comércio de especiarias transportadas do Egito para as terras cristãs.

Assim, o sultão e toda a sua pátria ficariam empobrecidos. Os cristãos, como os genoveses e os catalães, passariam a comprar especiarias em Bagdá e na Índia; portanto, para além da terra



do sultão. Assim, os territórios do Egito e da Babilônia seriam afligidos de tal maneira que, em seis anos, poderiam ser facilmente capturados pelos cristãos (Llull, 1981, II, 5, p. 281).

Llull não oferece muitas informações sobre as dinâmicas relações comerciais que conectavam o Mediterrâneo ao Oceano Índico. Para obtê-las, precisamos consultar outros autores coetâneos, como o dominicano Guilherme Adão (c. 1275-1338), provavelmente de origem francesa, que atuou em vários bispados orientais, com experiência em regiões como a Pérsia e a Índia (Gil, 2008, p. 130). O tratado que escreveu, intitulado *De modo Sarracenos extirpandi*, foi composto entre 1316-1317, ou seja, na mesma época do falecimento de Llull. Seus fins eram os mesmos: conquistar Jerusalém. Seus meios também: empobrecer o Egito, que detinha uma imensa importância na rede de comércio entre o Mediterrâneo e o Oceano Índico.

Na Idade Média Global, o Egito era uma região rica, com uma economia complexa; nas palavras de Chris Wickham (2019, p. 492), “o motor do sistema de trocas do Mediterrâneo, entre os séculos X e XIV”. Entretanto, não tinha abundância de minérios e florestas, como Guilherme Adão (2012, I, p. 27-29) registra em seu texto: “Os sarracenos do Egito não têm ferro nem madeira”, mercadorias que eles obtêm por meio do comércio com os cristãos, sobretudo em Alexandria. Essa é a mesma percepção de Llull (1981, II, 4, p. 279), para quem os sarracenos “não têm tanta madeira” e possuem “ferro apenas incidentalmente”. Por outro lado, havia uma vantagem natural: o rio Nilo, cujas cheias permitiam o contínuo cultivo das terras, gerando uma considerável quantidade de trigo que abastecia importantes núcleos urbanos mediterrânicos.

Mas por que o Egito era um empecilho para Ramon Llull e Guilherme Adão? Ora, a região encontrava-se numa posição estratégica, numa encruzilhada. Desde o século XI, a principal rota que ligava o Mediterrâneo à Índia passava pelo Mar Vermelho, por onde eram transportadas mercadorias como especiarias, produtos têxteis e outros itens de luxo. Antes da chamada “expansão marítima europeia”, que buscava se integrar àquele sistema, os egípcios ocupavam uma das mais significativas artérias do comércio inter-regional (Petry, 2022, p. 80). Naquele momento, o Mar Vermelho, inclusive, superava o Golfo Pérsico em volume transportado (Humphreys, 1998, p. 449). Quando os mamelucos tomaram o poder no Egito (1250), essas rotas comerciais foram preservadas.

Um exemplo impressionante desse comércio de longa distância está num estudo publicado por quatro pesquisadores. Nele, a análise de um manuscrito



italiano (c. 1241-1244) revela a existência de uma indireta conexão entre Europa e Oceania; isso muito antes do que se imagina. A comprovação disso vem com a identificação da imagem de uma cacatua, pássaro australasiano que havia sido oferecido como presente pelo sultão aiúbida Al-Kamil ao imperador Frederico II de Hohenstaufen. Segundo os autores, “a Europa situava-se na periferia da complexa rede comercial que se originou no sistema-mundo afro-eurasiano, com a Ásia sendo a fonte de bens de luxo” (Dalton; Salo; Niemela; Örmä, 2018, p. 53). Na realidade, não se trata de uma novidade: desde meados do século XX, parte da historiografia tem destacado o caráter periférico da Europa, que exportava para os domínios muçulmanos principalmente escravos, peles, armas, estanho e madeira (Lombard, 1953, p. 40).

Llull acreditava que apenas o bloqueio no Mediterrâneo, cortando o comércio entre latinos e egípcios, seria suficiente para colapsar a economia dos mamelucos. Ela entraria em crise se não escoasse seus produtos para a Europa. Todavia, seus conhecimentos param por aí. Se comparado a Llull, Guilherme Adão mostrou-se mais consciente da complexidade da dinâmica econômica existente naquelas regiões, que ele visitou pessoalmente. Em sua narrativa, o dominicano aponta outro aspecto a ser considerado: as rotas que atravessavam o Mar Vermelho em direção ao Oceano Índico, de onde vinham “todas as coisas vendidas no Egito” (Adão, 2012, V, p. 100-101). Ele queria atingir a retaguarda e, assim, obstruir o comércio no Índico. Ademais, recomenda que três ou quatro navios bloqueassem o Golfo de Adem, “para que ninguém que transporte as mercadorias acima mencionadas possa navegar com segurança da Índia para o Egito” (Adão, 2012, V, p. 102-103). Llull queria prejudicar as exportações mamelucas; Adão, as exportações e importações.

Curiosamente, a ideia de um bloqueio latino no Mar Vermelho, que cortaria as ligações entre o Egito e a Índia, já havia sido sugerida e colocada em prática, mesmo que por um curto período. Referimo-nos à expedição do cruzado francês Reinaldo de Châtillon, que ordenou que navios fossem posicionados naquela região (1182-1183). Eles passaram a atacar caravanas de mercadores e peregrinos muçulmanos, o que significou uma clara ameaça às cidades sagradas de Meca e Medina. Contudo, a iniciativa foi derrotada por combatentes enviados pelo irmão de Saladino, que governava o Egito. Após Reinaldo, uma tropa europeia voltaria a penetrar no Mar Vermelho apenas com os portugueses (1513) (Leiser, 1977, p. 87).

Com efeito, a História Global funciona como uma chave de leitura dessas formas de integração. Entretanto, uma ressalva deve ser feita. Se, por um lado,



“qualquer estudo de história global depende de algum conhecimento básico acerca do grau, escopo e qualidade da integração a grande escala” (Conrad, 2019, p. 124); por outro, essas pesquisas “não podem prescindir de abordar o lado negro da força, a desintegração, a opressão, a exploração e a resistência em escala global” (Malerba, 2019, p. 469). Em razão disso, os bloqueios econômicos sugeridos por Ramon Llull e Guilherme Adão servem como casos paradigmáticos de fenômenos que pretendiam ir de encontro a determinados processos integrativos. Buscavam a ruptura; a descontinuidade. Estudá-los é uma condição *sine qua non* para tentar compreender aquela totalidade histórica, considerando as múltiplas tensões e agentes envolvidos.⁷

As proibições ao comércio cristão com os muçulmanos remontam ao III Concílio de Latrão (1179), sendo reforçadas por vários pontífices, especialmente a partir de 1291 (Trenchs Odena, 1980, p. 250, 317). Os bloqueios, porém, não devem ser superestimados. Tanto Llull quanto Adão reconhecem e lamentam o fato de “falsos cristãos” burlarem tais embargos.⁸ A pressão sobre o Papado vinha especialmente das cidades italianas, com destaque para Veneza. É preciso, pois, considerar que poderosas forças “globais” atuavam naquele momento; eram pressões transregionais. Muitas vezes, as excomunhões tinham efeitos limitados ou simplesmente eram ignoradas; o lucro falava mais alto. A quantidade de multas aplicadas revela uma prática que, ao fim e ao cabo, parecia compensar. Além disso, devemos levar em consideração o papel dos intermediários nesses negócios, como os judeus, que não se preocupavam com as admoestações pontifícias. Esse também era o caso dos bizantinos cipriotas, com quem os latinos faziam intenso comércio (Jacoby, 2017, p. 33). Llull esteve naquela região – Chipre e Armênia Menor – entre 1301-1302, referindo-se a essa persistência dos latinos e recomendando punições àqueles que comprassem mercadorias em Alexandria ou na Síria: “será excomungado todo aquele que desrespeitar a proibição, e seus bens apreendidos” (Llull, 1981, II, 5, p. 281).

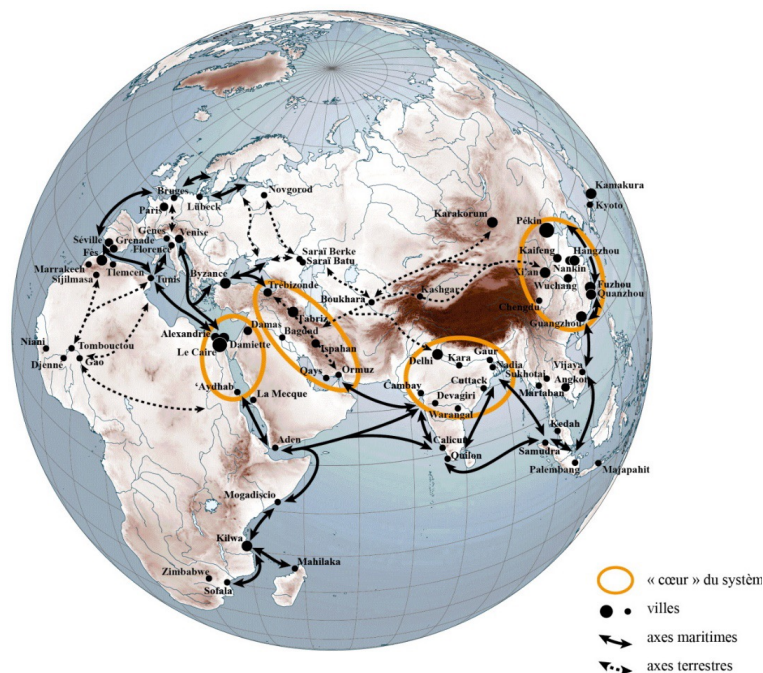
Para Llull, o Egito também era uma região poderosa devido à capacidade militar dos mamelucos (originalmente escravos), que ele menciona de forma elogiosa. Outro aspecto percebido pelo filósofo foi a complexa diversidade étnica desses guerreiros, em sua visão, “tártaros, turcos e de outras nações” que eram comprados na Grécia e vendidos por “falsos cristãos” na Babilônia (isto é, no Cairo) (Llull, 1981, II, 5, p. 281),⁹ uma das maiores cidades medievais. Como sabemos, muitos desses escravos eram capturados no Mar Negro pelos mongóis, que os vendiam sobretudo aos genoveses, os quais, por sua vez, os revendiam aos sultões egípcios. O Egito, portanto, era uma região multiétnica



e multicultural, com centros cosmopolitas e intenso comércio inter-regional. Era um fervilhante universo em conexão e movimento.

Com a menção ao Egito, Bagdá e Índia, Llull demonstra a centralidade de alguns dos principais sistemas-mundo de sua época. No caso de Bagdá, poder-se-ia supor que o autor tenha exagerado, pois a cidade havia sido destruída pelos mongóis (1258). No entanto, pesquisas recentes indicam que ela conservou a prosperidade econômica, não apesar do domínio mongol, mas por causa dele. Depois do saque, os conquistadores imediatamente iniciaram a restauração da cidade, que se tornou um importante núcleo multicultural e cosmopolita do Ilkhanato (Biran, 2022, p. 286, 310).¹⁰ Embora também tenha sofrido as invasões mongóis, a Índia conseguiu manter o dinamismo e a vitalidade econômica. O Sultanato de Déli, o principal poder político da região, foi atacado várias vezes, mas nunca conquistado. É muito possível que Llull tenha se referido à Costa do Malabar, onde existiam cidades portuárias que se destacavam comercialmente, razão pela qual já eram citadas por autores cristãos, judeus e muçulmanos. Mesmo sem indicar os produtos indianos, o filósofo aponta a necessidade de integrar os cristãos europeus aos sistemas-mundo mais relevantes e lucrativos de então. De acordo com Philippe Beaujard (2005, p. 428), podemos encontrar quatro principais “corações” do sistema eurasiático (séculos XIII-XIV), dois deles controlados pelos mongóis.

Figura 1 – O sistema-mundo euroasiático e africano nos séculos XIII e XIV



Fonte: Capdepuy (2011).



Assim como Abu-Lughod (1989, p. 34), Beaujard adota a teoria do sistema-mundo e expõe uma cartografia atualizada dos centros econômicos medievais. Outra atualização foi proposta por Monica Green, que publicou, em sua conta no *Twitter* (18/03/2019), um mapa da Afro-eurásia, com a inserção de um “circuito” e a ampliação de outro.¹¹ O primeiro englobava as rotas transaarianas; o segundo abrangia o Mar Árabe, estendendo-se através da costa Suaíli até Madagascar. Nesse sistema-mundo afro-euroasiático, com quatro centros principais, Llull viajou especialmente pelo Mediterrâneo. Dali, direcionou seu olhar para o leste, para o Egito, a Índia e o Império Mongol, que exerciam uma poderosa atração. Ele ainda nos informa da presença de genoveses e catalães para além do Mediterrâneo, o que demonstra a relevância desses centros, principalmente no Oceano Índico.¹²

Ora, a expansão marítima europeia buscava atingir os corações daquele sistema, com o objetivo de recolher os cobiçados produtos de luxo. Llull compartilha da proposta, defendida por outros autores em sua época, de atingir diretamente a Índia. Ali, havia um enorme e dinâmico fluxo comercial, já que “a rota que ligava a China à África era a mais longa e densamente percorrida rota marítima antes de 1492” (Hansen, 2020, p. 264). Era um plano ousado, cujo resultado enfraqueceria os poderes muçulmanos e colocaria a Europa em contato direto com o Oceano Índico; isso dois séculos antes de Vasco da Gama! Na verdade, os europeus apenas se integrariam a um pujante sistema econômico existente desde a Antiguidade, conforme indica o texto conhecido como *Périplo do Mar Eritreu* (século I d.C.). Algo salientado pela historiografia indiana é que a viagem do navegador português não inaugurou uma “era das descobertas” no Índico, que estava no radar dos latinos há séculos e consistia num destino muito frequentado (Chakravarti, 2015, p. 43). Os textos de Llull e Adão comprovam isso.

Apesar de ter sido gestado no Mediterrâneo, o pensamento luliano não ponderou sobre as estratégias para o controle daquele espaço, porque, em sua opinião, já existia ali uma integração comandada pelos cristãos. De acordo com Llull (2003a, I, p. 336), “os cristãos possuem ilhas no mar e são mais fortes que os sarracenos no mar”. Em verdade, o autor acerta ao dizer que as principais ilhas do Mediterrâneo eram dominadas: Córsega, Sardenha, Sicília, Malta, Rodes, Creta e Chipre, além das recém-conquistadas Maiorca (1229-1232), Formentera (1235), Ibiza (1235) e Minorca (1287). Trata-se de um poderio naval dos cristãos, que “possuem galés em maior abundância que os sarracenos, e no mar são mais audazes” (Llull, 2018, I, p. 208).



O plano de Llull consistia em derrotar os mamelucos no Mediterrâneo oriental, pois ele conhecia a fragilidade naval de seu inimigo. Da Armênia Menor até a costa do Egito, existia um poder muçulmano que precisava ser destruído. Ele sugeria que algumas galés ficassem de prontidão, para que “nenhum cristão pudesse oferecer qualquer ajuda aos sarracenos ou fizesse negócios com eles” (Llull, 2003b, p. 328). Llull era muito consciente do contexto geopolítico da região e adotava uma estratégia mais pragmática, necessária à conquista de Jerusalém. Em sua época, porém, nem todos pensavam assim: o rei Carlos II de Anjou (1285-1309), por exemplo, desconhecia o frágil poder naval mameluco e assegurava que a costa egípcia era inexpugnável. Ainda que ele tenha proposto o bloqueio econômico do Egito, isso, na prática, era muito mais uma oposição aos interesses dos bizantinos, genoveses e aragoneses do que um freio ao poder do sultão (Domínguez Reboiras, 2004, p. 69).

De modo geral, a historiografia especializada enfatizou somente o pensamento cruzadístico de Ramon Llull, sem destacar sua sugestão em criar uma rota comercial direta até a Índia, superando os mamelucos. O Egito não é apenas um obstáculo à conquista de Jerusalém. Ele impede o acesso dos cristãos aos mercados indianos. O plano, inclusive, tinha um tempo estimado (“seis anos”) para estrangular o comércio do Sultanato Mameluco, que entraria em colapso. Ao contrário de Adão, Llull não diz explicitamente que o comércio da Índia chegava ao Egito, contudo isso pode ser deduzido: se a conquista do território egípcio possibilitaria aos cristãos um acesso direto à Índia, é porque havia um monopólio muçulmano no meio do caminho. A desintegração que ele instava pretendia não apenas destruir o inimigo, mas também construir novas articulações e integrações para si.

O bloqueio econômico do Egito era uma proposta conhecida naquela época, sendo defendida por Guilherme Adão, Jacques de Molay, Hayton de Korykos, entre outros.¹⁵ É interessante observar a relação (direta ou indireta) dos dois últimos com Ramon Llull. Sabemos que o filósofo se encontrou com o grão-mestre dos templários, que o recebeu “alegremente” em sua casa, em Famagusta (1302), no Chipre, onde ficou “até ter recuperado a saúde” (Llull, 1980, VIII, 35, p. 296). Diálogos sobre a conquista de Jerusalém podem ter ocorrido, com a troca de informações estratégicas relacionadas à geopolítica do Mediterrâneo oriental. Seja como for, Jacques de Molay escreveu um tratado sobre o assunto, que endereçou ao papa Clemente V (1307). Nele, igualmente defendeu um bloqueio comercial ao Egito, com a ilha de Chipre selecionada para ser o centro de suas operações (Bontea, 2018, p. 213).



Quanto ao príncipe armênio Hayton de Korykos, talvez uma relação direta também tenha acontecido. Exilado de sua terra por questões políticas, Hayton atuou como monge no Chipre. Cristão piedoso, peregrinou até a Europa ocidental e ali permaneceu por dois anos (em algum momento entre 1299 e 1302), mais precisamente no mosteiro cartuxo de Vauvert, em Paris. Entre 1306 e 1308, o príncipe retornou à Europa e passou por Poitiers, na França, onde redigiu textos destinados ao papa Clemente V. Entre eles, havia um que tratava das tentativas mamelucas de conquistar o reino armênio e que propunha uma aliança entre cristãos e mongóis para a tomada de Jerusalém.

É possível conjecturar que Lull e Hayton tenham se conhecido e interagido. Temos a informação de que a segunda estada luliana em Paris (Vauvert) ocorreu entre 1297 e 1299. O encontro pode ter contribuído para que, logo em seguida, o filósofo embarcasse naquela viagem até Chipre e Armênia Menor.¹⁴ Semelhante a Lull, Hayton sugeria o bloqueio naval do Egito, a primeira parte do plano. Ele destaca a importância dos dois portos marítimos egípcios (Alexandria e Damietta) e a carência da região por certas “mercadorias” (como madeira, escravos e ferro), que “são transportadas pelo mar” (Korykos, 1906, X, p. 349). Esse comércio precisava ser urgentemente destruído. A segunda parte do plano consistia num desembarque na Armênia Menor e no Chipre, o que envolveria exércitos mongóis, latinos, armênios e até núbios (Hauf Valls, 1996, p. 133).

A História Global contribui para reordenar o entendimento do passado e reavaliar o significado do Egito para o mundo medieval. Como sabemos, a história universal tradicionalmente foi contada sob o ponto de vista eurocêntrico, numa perspectiva entendida pela metáfora da “corrida de revezamento”, com cada civilização passando o “bastão” para outra, que a sucederia no tempo e em protagonismo. Nessa leitura do leste para o oeste, do oriente para o ocidente, o Egito desaparece depois de repassar suas “contribuições”: a escrita e a burocracia. Em seguida, entram em cena, nessa ordem, Grécia, Roma e Europa. Estamos diante da “união entre o eurocentrismo morfológico e o internalismo metodológico” (Morales; Silva, 2020, p. 128).

Além do Sultanato Mameluco, existia outra potência global nos séculos XIII-XIV: o Império Mongol. Guiados por Gengis Khan, os mongóis iniciaram a conquista de um enorme território, inspirados por uma ideologia “universalista” que sempre os impelia a progredir. Em 1260, suas hordas avançaram sobre a Síria, com planos de invadir o Egito. Todas as campanhas mongóis contra os mamelucos fracassaram, exceto uma ocorrida em 1299. Gradativamente, no entanto, as investidas diminuíram, até que um acordo de paz foi selado em



1323 (Amitai-Preiss, 2004, p. 1). Não podemos entender as últimas cruzadas e seus projetos (como o luliano) sem levar em conta o seu “momento global”, já que mamelucos e mongóis também buscavam controlar Jerusalém. Aliás, foi a notícia daquela única vitória mongol que Llull recebeu, com certo atraso, na ilha de Maiorca. Sem pestanejar, o filósofo “partiu para Chipre no primeiro navio que encontrou” (Llull, 1980, VIII, 33, p. 294-295), com a intenção de convertê-los ao cristianismo, o que nunca aconteceu.

É muito provável que Llull também tenha presenciado a chegada de embaixadas mongóis capitaneadas por Rabban Bar Sauma (1287-1288) e Buscarello de Ghisolfi (1289-1290), que visitaram algumas cidades europeias, como Roma e Paris. Naquela mesma época, Llull transitava por essas localidades, e podemos presumir que tenha assistido aos eventos diplomáticos. Inclusive, os especialistas acreditam que a primeira embaixada motivou a redação do *Livro do Tártaro e o Cristão* (Soler, 1992, p. 9-10), que o autor escreveu logo depois do episódio. Essa obra literária descreve, inicialmente, as argumentações teológicas de três sábios (um judeu, um cristão e um muçulmano), que buscam (sem sucesso) converter um tártaro às suas respectivas religiões. O tártaro, personagem “muito sábio e erudito em filosofia” (Llull, 2016, I, p. 72), somente se convence depois da exposição do eremita cristão Blaquerna, que o envia à cúria romana para ser batizado. Ao contrário do *Livro do Gentio e dos Três Sábios* (c. 1274-1283), que apresenta traços de um cenário idealizado, o *Livro do Tártaro e o Cristão* detém alguns detalhes históricos que o situam no mundo real (concreto) (Friedlein, 2011, p. 133-134).

Apesar de contemporâneo à invasão mongol à Europa oriental, Llull começou a redigir suas obras num contexto em que havia a esperança de uma aliança latina com o Ilkhanato. Logo, era urgente que o trabalho missionário fosse iniciado. Naquele momento, o Papado e os reinos cristãos europeus enviaram embaixadas aos mongóis, com o propósito de convertê-los ao cristianismo e estabelecer uma aliança militar contra os muçulmanos. Jaime I de Aragão, por exemplo, manteve relações diplomáticas com Abaqa Khan (1265-1282), soberano mongol da Pérsia. Em 1300, foi a vez de Jaime II de Aragão enviar uma carta a outro ilkhan, Gazan (1295-1304), o mesmo que Llull procurou encontrar em sua viagem ao Mediterrâneo oriental. Em tom de lamento, o filósofo declara que Gazan pretendia abraçar o cristianismo, mas, como não conseguiu, “tornou-se sarraceno com todo o seu exército” (Llull, 1981, I, 5, p. 267).

De qualquer modo, o Império Mongol transformou profundamente a Eurásia. À luz da História Global, Marie Favereau recentemente reavaliou o



impacto e as consequências dessa poderosa expansão. Pela primeira vez, o Mediterrâneo foi conectado à Índia e à China. Os mongóis estimularam novas formas de comércio de longa distância ao firmar acordos com diversos povos. Suas patrulhas foram designadas para proteger os mercadores, que passaram a acessar as instalações e a logística imperial (Favereau, 2018, p. 62). Assim, a Rota da Seda foi impulsionada. Era um império estável, multilinguístico e multiétnico; um mundo cosmopolita sem precedentes. Até então, nenhum poder havia governado tantos povos de variadas culturas, religiões e línguas, como o turco, chinês, persa, árabe, armênio, entre muitas outras (Kinoshita, 2013, p. 41).

O embate entre mamelucos e mongóis significava um conflito entre duas potências com aspirações “universais”. De um lado, o Sultanato Mameluco era o principal poder muçulmano daquele período, não somente nas esferas militar e econômica, mas também simbólico-religiosa. Ele atuava como uma espécie de “guardião” das cidades sagradas do islamismo (Meca e Medina), que atraíam incontáveis peregrinos – um dos mais famosos foi o Mansa Musa do Mali (1324-1325). De outro, os mongóis tinham como ideologia basilar o conceito de “império universal”, que se apoiava na crença de que eles tinham recebido um mandato celestial para conquistar o mundo e dominar todos os povos. Essa lógica de expansão em escala global os motivou à invasão da Síria (Biran, 2021, p. 223; Petry, 2022, p. 80, 100).

Em busca da hegemonia global, os mongóis também projetaram uma guerra marítima contra os mamelucos. Contudo, faltava-lhes experiência nesse tipo de confronto. Em 1290, Arghun Khan (1284-1291), governante mongol da Pérsia, recorreu à mão de obra de oitocentos genoveses para a construção de navios em Bagdá. Seu objetivo era enviá-los em direção ao Golfo de Adem, onde bloqueariam o comércio entre a Índia e o Egito. Em outras palavras, o plano de bloquear os mamelucos no Mar Vermelho era compartilhado tanto pelos latinos quanto pelos mongóis. Ele forçaria um desvio comercial, do Mar Vermelho para o Golfo Pérsico, cujo controle estava nas mãos do ilkhan (Chakravarti, 2015, p. 53). A desintegração de um favoreceria a integração do outro. Era uma estratégia global, com uma envergadura reconhecida por Guilherme Adão, por isso ele a considerava “impossível”. O ousado projeto, que contrariava um tratado entre genoveses e egípcios (1261), acabou não efetivado por disputas internas entre os primeiros, como nos contam alguns cronistas (Adão, 2012, V, p. 102-105; Richard, 1968, p. 49).

De fato, o papel político e econômico das cidades italianas era fundamental.



Em nosso caso, não podemos compreender a trajetória de Lull sem levar em consideração o protagonismo desempenhado por Gênova, que ele visitou em seis oportunidades. Os principais entrepostos comerciais dos genoveses estendiam-se pelo Mediterrâneo e Mar Negro, onde também um amigo genovês de Lull, Perceval Spinola, praticava o tráfico escravagista. No Egito, havia um consulado genovês desde o fim do século XII. Lull, como vimos, indicou a presença de genoveses em Bagdá e na Índia. Isso demonstra o interesse das cidades italianas por novos mercados, que se tornaram mais conhecidos e seguros graças à integração mongol. Em 1291, inclusive, houve uma tentativa genovesa de atingir a Índia pelo Atlântico, com os irmãos Vivaldi, que se lançaram numa expedição cujo desfecho desconhecemos. Como destaca Sebastian Conrad (2019, p. 165), “Gênova esteve, durante séculos, profundamente enredada nos circuitos transnacionais”. Tripulante frequente dos navios genoveses, Lull se aproveitou dessas conexões pelo Mediterrâneo.

Por sua vez, a indicação de Lull de que havia catalães no Oceano Índico não surpreende. Para conferir credibilidade à notícia, necessitamos conhecer a expansão da Coroa de Aragão no Mediterrâneo (séculos XIII-XV). Ainda que tenha existido uma superioridade naval catalã no norte africano, não podemos falar de um “lago catalão”, considerando sua limitada hegemonia (Hillgarth, 1984, p. 88, 117). Esse avanço esbarrava nas próprias pretensões de governantes europeus, como das cidades italianas e da França, a maior potência da Europa ocidental. Em suma, a Coroa de Aragão nunca construiu uma “integração” no Mediterrâneo. Como todo historiador global sabe, conexões não produzem, necessariamente, integrações. Isso não quer dizer, todavia, que entrepostos comerciais catalães não tenham sido fundados em distintas porções daquele mar, como os consulados em Tiro (1187) e Alexandria (1262). Por isso, não seria estranho se eles acompanhassem os genoveses, do Mediterrâneo ao Oceano Índico.

Essa expansão da Coroa de Aragão e dos catalães não gerou um sentimento político “nacionalista” em Ramon Lull. Na verdade, tanto na *Vida Coetânea* (1311), sua autobiografia, quanto no restante de seu vasto *corpus* documental, o filósofo não menciona certos eventos decisivos da história da Catalunha que impactaram diretamente em sua trajetória. Há um silêncio sobre as Vésperas Sicilianas (1282), a invasão da Catalunha pelos franceses (1285), a anexação de Maiorca pela Coroa de Aragão (1285) e a recuperação da ilha por Jaime II (1298). Outro aspecto desse viés supranacional é que Lull nunca prestou fidelidade exclusiva a um senhor em particular (Rubió i Balaguer, 1985, p. 28-



29). Era vassalo incondicional apenas de Cristo. Portanto, uma abordagem fundamentada num “nacionalismo metodológico” mostra-se inadequada para compreender os seus interesses e motivações. Ele não tomou partido e se engajou nas questões políticas regionais e locais. É a Cristandade que estava em primeiro lugar.¹⁵

A consciência de globalidade luliana

A “consciência de globalidade” é um traço do pensamento de Ramon Llull, algo notado em sua referência à expansão mongol. Para o maiorquino, tal avanço militar aconteceu numa dimensão espaço-temporal extraordinária: “setenta anos já se passaram desde que os tártaros desceram das montanhas e têm mais poder neste mundo do que os sarracenos e todos os cristãos” (Llull, 1981, I, 5, p. 268). Pouco depois, o autor atualiza o marcador cronológico: “e ainda não se passaram oitenta anos desde que eles [os mongóis] deixaram suas montanhas” (Llull, 2018, III, 2, p. 228). Embora essas palavras tenham sido escritas na primeira década do século XIV, o pensamento luliano não compreendeu o fenômeno tão rapidamente.

O ano de 1287 marca o ponto de inflexão nesse tema. Se obras escritas antes desse período – *O Livro do Gentio e dos Três Sábios*, a *Doutrina Pueril* (1274-1276) e o *Blaquerna* (1276-1283) – contêm uma noção de diversidade do mundo, é a partir daí que Llull passa a destacar que os cristãos eram minoria. Esse é o momento de sua primeira viagem a Roma e Paris, quando teria presenciado a chegada das embaixadas mongóis. De alguém que havia transitado somente entre Maiorca e Montpellier, no noroeste mediterrânico, a vida de Llull “adquire uma perspectiva mais universal” (Domínguez Reboiras, 2016, p. 161). A ideia aparece, pela primeira vez, no *Livro das Maravilhas* (c. 1287-1289), em cujo Prólogo afirma que um homem, numa terra estranha, “fortemente se maravilhava com o fato de que as pessoas deste mundo conheciam e amavam tão pouco a Deus” (Llull, 2011, p. 81, prólogo I). Alguns anos depois, podemos encontrá-la numa petição enviada por Llull ao papa Celestino V (1294): “eu acredito que para um cristão há uma centena ou mais que não são cristãos” (Llull, 1982, 8-9, p. 30-31). Uma década mais tarde, o autor escreve que “são poucos os cristãos e muitos os infieis que, todos os dias, tentam destruir os cristãos” (Llull, 1981, p. 250). O mesmo raciocínio pode ser encontrado em distintos momentos e em textos de naturezas diversas.

Acreditamos que os episódios depois de 1287 contribuíram significativamente



para ampliar a noção de globalidade de Lull. Jocelyn Hillgarth (2018, p. 27) lembra que, “no século XIII, depois das invasões mongóis, era de conhecimento geral que havia dez ou talvez cem infiéis para cada cristão”. Esse entendimento de Lull não era incomum em sua época: podemos encontrá-lo em autores como Roger Bacon (1214-1294). Assim como o filósofo maiorquino, o franciscano inglês tinha o domínio da língua árabe e uma sensação incômoda de inferioridade numérica cristã, que acreditava ser transmitida por cálculos matemáticos (Power, 2013, p. 235). Guilherme Adão (1907, p. 820) também defendia a noção de que os “verdadeiros cristãos” (*veri Christiani*) não ocupavam nem um décimo do mundo habitado. Não se trata de um mero recurso literário, simbólico e hiperbólico.

Para Fernando Domínguez Reboiras (2016, p. 161), essa consciência de constituir uma minoria, de pequenez do mundo cristão (*pauci sunt christiani*), é a “característica fundamental do horizonte teológico luliano”. Entretanto, havia uma evidente contradição que incomodava o pensador: se o cristianismo era a “verdadeira fé”, por que tantos homens praticavam outras religiões? Essa pergunta não causava desconforto na maior parte dos escolásticos daquele tempo, ao contrário de Lull, que se definia como “procurador dos infiéis” e *arabicus christianus* (Lull, 2009, II, 61.4, p. 280-281, 1981, I, 2, p. 256). A diferença estava no ambiente de fronteira no qual ele nasceu e cresceu, que o impulsionou a refletir profundamente sobre a alteridade. O Mediterrâneo medieval era um cenário propício para o desenvolvimento dessa concepção.

Em verdade, processos como a integração mongol na Eurásia promoveram uma acentuada ampliação na circulação do conhecimento. A partir daquele momento, havia à disposição uma enorme quantidade de informações sobre povos, línguas e costumes. Isso fez com que espaços – antes apenas imaginados e mitologizados – fossem racionalizados e ordenados em termos políticos. Agora, estavam conectados e integrados; eram frequentemente percorridos e explorados (Macedo, 2011, p. 14-15). A intensa mobilidade alterou a consciência de globalidade daquele período. Esse fenômeno gerou produções intelectuais arrojadas, como quando Rashid al-Din (c. 1247-1318), que vivia na corte do Ilkhanato, foi solicitado a escrever a “história de todas as pessoas do mundo”. Para essa “história hemisférica”, que finalizou em torno de 1310, o cronista pôde utilizar diversas fontes orais e escritas (judaicas, latinas, persas, chinesas, árabes, indianas etc.), reflexo de uma época em que várias regiões se tornavam mais integradas (Wiesner-Hanks, 2018, p. 147-148). Sintomático disso também é a evolução da cartografia a partir do século XIII, o que pode ser observado



em mapas-múndi tanto ocidentais (*Atlas catalão*, c. 1375) quanto orientais (*Kangnido*, c. 1402).

A diversidade do mundo

Outro aspecto de globalidade no pensamento luliano está na diversidade do mundo. Recentemente, a historiadora Naomi Standen colocou à prova a seguinte questão: seria o contexto medieval mais “diverso” que o atual? A pergunta, raramente alvo de maiores reflexões, é um típico assunto do século XXI, de nossa época. A resposta de Standen era afirmativa, já que, em termos globais, a Idade Média mostrou uma diversidade cultural muito maior em comparação à contemporaneidade. Para começar, havia mais línguas, crenças e práticas religiosas. Nas últimas décadas, verificamos o crescimento de “línguas mundiais” lideradas pelo inglês, chinês, espanhol e árabe, ao passo que outras (como o galês) estão em declínio (Standen, 2022, p. 18, 42).

Antes desse tipo de reflexão, o Medievalo era entendido como culturalmente homogêneo e uniforme, sem nenhuma diversidade. Fórmulas como “sociedade” ou “civilização” medieval não eram questionadas pelas correntes historiográficas vigentes. O problema é que elas privilegiavam determinadas facetas (ocidental, europeia, latina, católica e branca), negligenciando o papel de diversos atores sociais, suas etnias e culturas. Como salientou Marcelo Cândido da Silva (2020, p. 16), a expressão “Idade Média” evoca um período, sem que possamos “inferir daí a existência de uma ‘civilização medieval’; ou, ainda, sem inferir que essas sociedades, apenas por situar-se nesse período, possuiriam as mesmas características”.

Alguns medievalistas têm cada vez mais explorado a diversidade medieval. Sharon Kinoshita, por exemplo, tratou da questão numa palestra intitulada “Marco Polo and the Diversity of the Global Middle Ages”.¹⁶ Já o pesquisador Michael Borgolte (2017, p. 79) desconfia de terminologias que pretendem identificar grandes entidades culturais, como “mundo islâmico da Espanha ao Irã”. Esse tipo de expressão atualmente perde força, pois não é capaz de designar uma homogeneidade para cenários tão plurais e complexos. Como pensar numa unidade em regiões tão diferentes como o Al-Andalus, o Egito e a Pérsia? Sem dúvida, a Idade Média Global designava uma Afro-eurásia conectada e integrada, com uma colorida diversidade cultural, étnica e religiosa.

Desde suas primeiras obras, escritas antes mesmo de sua viagem a Roma e Paris, Llull sumarizou a diversidade de povos que existiam no mundo. No



Blaquerna, lemos uma disposição com onze nomes indicados: “[...] sarracenos, judeus, gregos, mongóis, tártaros, búlgaros, húngaros da Hungria Menor, comanos, nestorianos, russos, guinovins. Todos esses e muitos outros infiéis” (Llull, 2009, II, 61.4, p. 280). Essa passagem lembra outra escrita na *Doutrina Pueril*, que dedicou a seu filho Domingos (Llull, 1987, LXXII, p. 166-167). Nesse extrato mais antigo, porém, não há referência aos três primeiros povos; os demais são classificados como “gentios”, ou seja, aqueles que não praticavam uma das três “religiões reveladas” e todos os cristãos não católicos (Llinarès, 1994, p. 106).

O interesse de Llull pelos mongóis merece uma atenção especial, porque aparece em distintas obras, inicialmente em referências muito vagas que, a partir da década de 1280, se tornam mais detalhadas (Soler, 1992, p. 4). Na etnografia luliana, os mongóis são “rudes e sem religião” (Llull, 2018, II, 6, p. 224), pessoas que “não têm ciência porque sua inteligência se ocupa somente de coisas sensíveis e imagináveis” (Llull, 1981, I, 5, p. 266). Llull os identificava como homens em seu estado puro da natureza (*tabula rasa*), que poderiam ser convertidos sem maiores dificuldades (Liu, 2005, p. 315). Em função disso, havia o medo de que os mongóis escolhessem o islamismo, assim “toda a Cristandade estará em grande perigo” (Llull, 2003b, p. 329). Por outro lado, se eles fossem convertidos ao cristianismo, “todos os sarracenos poderiam ser facilmente destruídos” (Llull, 2003a, IV, p. 345).

Com relação à diversidade linguística medieval, Ramon Llull manifestou uma interessante forma de multilinguismo. Embora isso já tenha sido mapeado pelos especialistas, a ênfase é quase sempre conferida à sua dimensão ternária – as línguas de redação de suas obras (catalão, árabe e latim). Lola Badia foi uma das primeiras a explorar outro aspecto fundamental dessa questão: a linguagem oral luliana. Em sua concepção, semelhante a um típico comerciante daquela época, o filósofo poderia falar fluentemente o catalão de Maiorca, o occitano de Montpellier, o francês de Paris, os dialetos italianos de Gênova, Pisa, Roma e Nápoles, o latim dos círculos intelectuais e o árabe da Tunísia (Badia, 2009, p. 186-187).

Ainda em Maiorca, Llull aprendeu latim, árabe e occitano – essa última, inclusive, antes de sua “conversão”, quando compôs poesias trovadorescas (Llull, 1980, I, p. 272). Os dialetos italianos foram aprendidos durante suas viagens pela Península Itálica, onde precisou se comunicar em lígure, toscano, romano, napolitano e siciliano. Determinados questionamentos surgem: como ele apresentou seus planos ao conselho comunal de Pisa (1308)? Num



toscano com sotaque maiorquino (Badia, 1992, p. 291)? Já no Mediterrâneo ocidental, Llull se comunicou em árabe ou mesmo em catalão, uma das línguas “internacionais” para o comércio e a diplomacia no século XIV (Hillgarth, 1984, p. 121).

Nos últimos anos, o multilinguismo tem sido foco dos estudos de Albrecht Classen. Em sua opinião, não se trata de um fenômeno moderno; no Medievo, era comum que pessoas falassem uma ou mais línguas estrangeiras, motivo pelo qual devemos descartar a noção de sociedades monolíngues (Classen, 2013, p. 135). Esse multilinguismo era manifestado, em especial, por mercadores, intelectuais, peregrinos, embaixadores, entre outros. Exemplo do primeiro grupo são os judeus radanitas, que dominavam várias línguas para facilitar o comércio nos imensos territórios que percorriam, do Mediterrâneo à China. Já o famoso mercador veneziano Marco Polo (c. 1254-1324), contemporâneo de Llull, conhecia quatro idiomas, algo muito frequente entre aqueles que faziam comércio em domínios mongóis (Kinoshita, 2013, p. 47).

O multilinguismo é essencial no pensamento luliano. Entre seus projetos, estava a formação da Ordem do Espírito Santo, cujos membros deveriam aprender “especialmente as línguas árabe, persa, comânica, guza e outras línguas cismáticas” (Llull, 2003b, p. 328). Em 1292, Llull (2003a, III, p. 341) propôs a criação de escolas de línguas (*studia linguarum*) em Roma, Paris, Hispânia, Gênova, Veneza, Prússia, Hungria, Caffa, Armênia e Tartária. Mais tarde, o autor simplificou o plano para ser executado apenas em Paris, Roma e Toledo, cidades nas quais “homens sábios” estudariam vários idiomas (Llull, 2018, II, 1, p. 217). Essa proposta foi apresentada no Concílio de Vienne (1311-1312) e autorizada para ser aplicada em Paris, Oxford, Bolonha e Salamanca. Ali, seriam ensinados árabe, hebraico e caldeu (Domínguez Reboiras, 2016, p. 285). De forma mais rápida e eficaz, o multilinguismo era uma estratégia para os missionários propagarem o cristianismo a todos os rincões do mundo.

No caso de Llull, ainda precisamos distinguir sua vida prática de seu ideal literário (Badia, 1992). No *Blaquerna*, o filósofo escolhe um monolinguismo latino – a “língua mais geral” (*pus general lenguatge*), mas sua própria biografia é marcada por um intenso multilinguismo. Tal particularidade consta nesse romance, quando Llull se refere à pluralidade linguística de seu ambiente, onde existiam “diversas nações e diversas línguas; por causa dessa diversidade de línguas [os homens] guerreavam uns contra os outros” (Llull, 2009, IV, 94.2, p. 414). Ainda que valorizasse a universalidade do latim, a língua oficial da Igreja Católica, Llull chegou a escrever obras em distintos idiomas, com o objetivo



de divulgar sua mensagem ao máximo (Soler, 2006, p. 56-65). Em nenhuma hipótese, podemos afirmar que ele “amava” o catalão acima de tudo, como parte da historiografia nacionalista do fim do século XIX e início do XX assegurou. As próprias noções de “autor catalão” e “patriarca da língua catalã” precisam ser questionadas. Ademais, a literatura luliana tinha um aspecto transcultural, outra marca de sua globalidade (Souza, 2022, p. 211, 215-216).

Em algumas obras dialógicas, como a *Disputa dos cinco sábios*, *O Livro do Gentio e dos Três Sábios* e *O Livro do Tártaro e o Cristão*, existem debates teológicos entre vários personagens de distintas religiões, sem que possamos identificar em qual língua eles conversam. Esse não parecia ser um problema para Lull, talvez porque era de se esperar que todos fossem políglotas. Como no épico francês a *Canção de Rolando*, que descreve negociações entre cristãos e muçulmanos antes das batalhas, dificuldades de comunicação parecem não existir, por isso o autor não sente a necessidade de abordar quaisquer obstáculos. Não há tradutores. As diferenças são basicamente de caráter religioso (Classen, 2013, p. 136).

Essa potência multilinguística medieval se enfraqueceu com a ascensão do nacionalismo. A partir do século XVIII, os estados nacionais europeus elegeram um idioma “oficial”, o que resultou num apagamento de muitas tradições culturais e línguas minoritárias. Houve uma ampliação do sistema escolar, da alfabetização em massa, que priorizou o monolinguismo. Tudo isso em benefício da história nacional, que pretendia ser unificada e homogênea (Geary, 2005, p. 29). Alguns casos são curiosos, como o pomerano, que praticamente desapareceu na Europa central, mas pode ser encontrado em algumas cidades do interior do Brasil. Trata-se de um projeto que foi exportado para outras regiões, com distintas repercussões. Para finalizar, vejamos o exemplo das principais línguas do universo luliano: árabe, catalão, occitano e latim. Na contemporaneidade, apenas a última desapareceu como idioma falado; das outras três, o occitano, a língua dos trovadores medievais, hoje recua na França em detrimento do francês.

Considerações Finais

A mobilidade, sem a qual não existe globalidade (Belich; Darwin; Wickham, 2016, p. 15), caracteriza a trajetória de Ramon Lull e, em menor grau, a de seus pais, os quais emigraram de Barcelona para Maiorca após a queda da capital da ilha (1229). Depois de sua “conversão”, Lull peregrinou até Santiago de



Compostela (1263), participando de um dos principais deslocamentos humanos naquele período.¹⁷ Ele não se restringiu ao lugar onde nasceu. Foi alguém que circulou incansavelmente, com um itinerário transfronteiriço dentro de um palco euro-mediterrâneo. De maneira ainda mais surpreendente, suas jornadas mais longas ocorreram a partir de 1287, quando ele superava os 55 anos – faixa etária muito elevada para os parâmetros daquela época.

Ramon Llull viveu numa Idade Média Global diversa, integrada e conectada, cujos principais centros econômicos estavam no Egito, na Índia e no Império Mongol. Cristão, mediterrâneo e cosmopolita, o filósofo maiorquino buscou compreender estrategicamente essa geopolítica, com o fito de atender aos seus interesses principais: a conversão dos “infiéis” e a tomada de Jerusalém (a cruzada). O Sultanato Mameluco era visto como um obstáculo para isso; Bagdá e a Índia, como mercados lucrativos que poderiam favorecer os cristãos; o Império Mongol, como um aliado poderoso capaz de auxiliar a Cristandade a conquistar a Cidade Santa e derrotar os muçulmanos.

Dentro desse quadro global, a Europa era uma periferia. A teoria do sistema-mundo de Philippe Beaujard, com seus “corações” egípcio, indiano e mongol, expressa satisfatoriamente o contexto vivenciado por Llull. Invejados ou odiados, eram centros que ele deveria levar em conta em seu projeto de cruzada. Mas derrotar o Egito não era apenas uma preocupação para efetivar a conquista de Jerusalém. Llull queria que os latinos participassem diretamente dos mercados asiáticos (sobretudo indianos), cujos acessos os mamelucos impediam. Desintegrar para se integrar. A abordagem do “momento global”, observando a sincronicidade dos fenômenos, favoreceu a compreensão daquela conjuntura histórica, com uma recalibragem que traduz a (in)tensa relação e o choque entre as forças políticas e econômicas envolvidas.

A análise de diferentes escalas mostrou-se pertinente para a explicação da trajetória de Ramon Llull. Na Idade Média Global, as identidades nacionais ainda não haviam florescido, razão pela qual Llull não se considerava um catalão. Ele pensava em termos de Cristandade,¹⁸ o que ficou estampado em suas intenções político-religiosas. Em seu entendimento, a Cristandade lamentavelmente estava desunida, pois as cidades italianas e os reinos cristãos competiam entre si e tinham seus próprios interesses; nos planos político e econômico, havia práticas transnacionais, que seguiam suas leis e códigos morais. Para superar a debilidade dos latinos, o plano luliano recomendava uma aliança com a potência militar mongol.

Llull também revelou uma consciência de globalidade muito além do espaço



euro-mediterrânico, que ele conhecia bem. O filósofo sabia que os cristãos eram minoria e estavam cercados por inúmeros “infieis”. Sua experiência de globalidade fez com que conhecesse parte da diversidade étnica, cultural e religiosa de seu tempo. Não por acaso, lamentou a fraqueza e a inferioridade dos latinos. Essa perplexidade o levou, inclusive, a aproveitar o potencial multilinguístico disponível. De fato, Llull não se manteve inerte. Por várias vezes, percorreu a Idade Média Global para alcançar os seus objetivos, para converter o mundo ao cristianismo – para ele, a “verdadeira fé”.¹⁹

Referências

ABU-LUGHOD, Janet. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. Nova York: Oxford University Press, 1989.

ADÃO, Guilherme. Directorium ad Faciendum Passagium Transmarinum. *The American Historical Review*, [Oxford], v. 12, n. 4, p. 810-857, 1907. Edição de C. Raymond Beazley.

ADÃO, Guilherme. *How to defeat the Saracens (Tractatus quomodo Sarraceni sunt expugnandi)*. Tradução de Giles Constable. Washington: Dumbarton Oaks, 2012.

AMITAI-PREISS, Reuven. *Mongols and Mamluks: the Mamluk-Ilkhanid war, 1260-1281*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BADIA, Lola. Le plurilinguisme paradoxal de Raymond Lulle. In: KAPPLER, Claire; THIOLIER-MÉJEAN, Suzanne (ed.). *Le plurilinguisme au Moyen Âge*. Paris: L'Harmattan, 2009. p. 177-201.

BADIA, Lola. Monolingüisme i plurilingüisme segons Ramon Llull: de l'ideal unitari a les solucions pragmàtiques. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Barcelona, v. 43, p. 277-295, 1992.

BEAUJARD, Philippe. The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century. *Journal of World History*, Honolulu, v. 16, n. 4, p. 411-465, 2005.

BECKERT, Sven. *Empire of Cotton: a Global History*. New York: Knopf, 2014.

BELICH, James; DARWIN, John; WICKHAM, Chris. Introduction: the Prospect of Global History. In: BELICH, James; DARWIN, John; FRENZ, Margret; WICKHAM, Chris (ed.). *The Prospect of Global History*. Oxford: Oxford University Press, 2016.



p. 3-22.

BIRAN, Michal. Baghdād under Mongol Rule. *In*: SCHEINER, Jens; TORAL, Isabel (ed.). *Baghdād: from Its Beginnings to the 14th Century*. Leiden: Brill, 2022. p. 285-315.

BIRAN, Michal. The Mongol Imperial Space: From Universalism to Glocalization. *In*: PINES, Yuri; BIRAN, Michal; RÜPKE, Jörg (ed.). *The Limits of Universal Rule. Eurasian Empires Compared*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 220-256.

BONTEA, Cornel. Theory of the *Passagium Particulare*: A Commercial Blockade of the Mediterranean in the Early Fourteenth Century? *In*: THEOTOKIS, Georgios; YILDIZ, Aysel (org.). *A Military History of the Mediterranean Sea*. Leiden: Brill, 2018. p. 202-219.

BORGOLTE, Michael. A Crisis of the Middle Ages? Deconstructing and Constructing European Identities in a Globalized World. *In*: LOUB, Graham A.; STAUB, Martial (ed.). *The Making of Medieval History*. York: York Medieval Press, 2017. p. 70-84.

CAPDEPUY, Vincent. [O sistema-mundo euroasiático e africano nos séculos XIII e XIV]. *Histoire Globale*, [s. l.], 2011. Disponível em: <http://blogs.histoireglobale.com/wp-content/gallery/divers/figure-3.jpg>. Acesso em: 10 fev. 2023.

CHAKRAVARTI, Ranabir. The Indian Ocean Scenario in the 14th Century Latin Crusade Tract: Possibilities of a World Historical Approach. *Asian Review of World Histories*, [s. l.], v. 3, p. 37-58, 2015.

CLASSEN, Albrecht. Multilingualism in the Middle Ages and the Early Modern Age: The Literary-Historical Evidence. *Neophilologus*, Groningen, v. 97, p. 131-145, 2013.

CONRAD, Sebastian. *O que é a História Global?* Lisboa: Edições 70, 2019.

DALTON, Heather; SALO, Jukka; NIEMELA, Pekka; ÖRMÄ, Simo. Frederick II of Hohenstaufen's Australasian cockatoo: Symbol of detente between East and West and evidence of the Ayyubids' global reach. *Parergon*, [Australian], v. 35, n. 1, p. 35-60, 2018.

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. La idea de cruzada en el *Liber de passagio* de Ramón Llull. *Patristica et Mediævalia*, Buenos Aires, v. 25, p. 45-75, 2004.



DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. *Ramon Lull: el mejor libro del mundo*. Barcelona: Arpa Editores, 2016.

ERTL, Thomas; OSHEMA, Klaus. Les études médiévales après le tournant global. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, Aubervilliers, v. 76, n. 4, p. 787-801, 2021.

FAVEREAU, Marie. The Mongol Peace and Global Medieval Eurasia. *Comparativ*, [s. l.], v. 28, n. 4, p. 49-70, 2018.

FRIEDLEIN, Roger. *El diàleg en Ramon Lull: l'expressió literària com a estratègia apologètica*. Barcelona: Universitat de Barcelona; Palma: Universitat de les Illes Balears, 2011.

GARCÍA ESPADA, Antonio. El ensanchamiento geográfico de la teoría de Cruzada tras 1291. La incorporación de las Indias al horizonte geopolítico de la cristiandad latina. In: CURTO, Diogo Ramada *et al.* (ed.). *From Florence to the Mediterranean and beyond*. Florença: Olschki, 2009. p. 475-493.

GAYÀ ESTELRICH, Jordi. Ramon Lull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje. *Studia Lulliana*, Palma de Mallorca, v. 37, p. 25-78, 1997.

GEARY, Patrick. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2005.

GIL, Juan. Ecumenismo y geoestrategia. De fray Guillermo Adán a san Francisco Javier. *Collectanea christiana orientalia*, Córdoba, v. 5, p. 125-146, 2008.

GLOBAL MIDDLE AGES. [S. l.]: Global Middle Ages Project, [2023]. Disponível em: <http://globalmiddleages.org/>. Acesso em: 10 fev. 2023.

GREEN, Monica. *#MedievalTwitter*. Oxford, 18 mar. 2019. Twitter: @monicaMedHist. Disponível em: <https://twitter.com/monicamedhist/status/1107653516691042304>. Acesso em: 10 fev. 2023.

GREEN, Monica. The Black Death and the Global Middle Ages. *Global Middle Ages*, [s. l., 2023]. Disponível em: <http://globalmiddleages.org/content/black-death-and-global-middle-ages>. Acesso em: 10 fev. 2023.

HANSEN, Valerie. *Ano 1000: o verdadeiro início da globalização*. Porto: Ideias de Ler, 2020.

HAUF VALLS, Albert Guillem. Texto y contexto de La flor de las historias de Oriente: un programa de colaboración cristiano-mongólica. In: EGIDO, Aurora;



ENGUITA, José María (ed.). *Juan Fernández de Heredia y su época*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1996. p. 111-154.

HENG, Geraldine. *The Global Middle Ages: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

HILLGARTH, Jocelyn Nigel. *El problema d'un imperi mediterrani català, 1229-1327*. Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1984.

HILLGARTH, Jocelyn Nigel. *Ramón Llull y el lulismo en la Francia del siglo XIV*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2018.

HOLMES, Catherine; STANDEN, Naomi. Introduction: Towards a Global Middle Ages. *Past & Present*, Oxford, v. 238, p. 1-44, 2018. Suplemento 13.

HUMPHREYS, Stephen R. Egypt in the world system of the later Middle Ages. In: PETRY, Carl F. (ed.). *The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. v. 1. p. 445-461.

JACOBY, David. Western commercial and Colonial Expansion in the Eastern Mediterranean and the Black Sea in the Late Middle Ages. In: ORTALLI, Gherardo; SOPRACASA, Alessio (ed.). *Rapporti mediterranei, pratiche documentarie, presenze veneziane: le reti economiche e culturali (XIV-XVI secolo)*. Veneza: IVSLA, 2017. p. 3-50.

KINOSHITA, Sharon. Reorientations: The Worlding of Marco Polo. In: GANIM, John M.; LEGASSIE, Shayne Aaron (ed.). *Cosmopolitanism and the Middle Ages*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 39-57.

KORYKOS, Hayton de. La Flor des estoires de la terre d'Orient. In: *Recueil des Historiens des Croisades*. Documents arméniens, Paris: Imprimerie nationale, 1906. Edição de Charles Köhler. t. 2.

LEISER, Gary La Viere. The Crusader Raid in the Red Sea in 578/1182-83. *Journal of the American Research Center in Egypt*, Nova York, v. 14, p. 87-100, 1977.

LIU, Benjamin. The Mongol in the text. In: ROBINSON, Cynthia; ROUHI, Leyla (ed.). *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*. Leiden: Brill, 2005. p. 291-325.

LLINARÈS, Armand. Une histoire sommaire des religions selon la *Doctrina Pueril* de Ramon Llull. *Revista Catalana de Teologia*, Barcelona, v. 19, n. 1, p. 99-107,



1994.

LLULL, Ramon. *Doctrina Pueril*: a cura de Gret Schib. Barcelona: Editorial Barcino, 1987.

LLULL, Ramon. Liber de acquisitione Terrae Sanctae. In: LULLI, Raimundi. *Opera Latina*: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 2018. v. 266, t. 38, p. 205-229. Edição de Fernando Domínguez Reboiras.

LLULL, Ramon. Liber de Fine. In: LULLI, Raimundi. *Opera Latina*: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Turnhout: Brepols, 1981. v. 35, t. 9, p. 247-291. Edição de Aloisius Madre.

LLULL, Ramon. Liber de passagio: De modo convertendi infideles.. In: LULLI, Raimundi. *Opera Latina*: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 2003a. v. 182, t. 28, p. 333-353. Edição de Fernando Domínguez Reboiras.

LLULL, Ramon. Liber de passagio: De recuperatione Terrae Sanctae. In: LULLI, Raimundi. *Opera Latina*: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 2003b. v. 182, t. 28, p. 327-331. Edição de Fernando Domínguez Reboiras.

LLULL, Ramon. *Llibre de Meravelles*: Llibres I-VII. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2011. v. 1. Edição crítica de Lola Badia (dir.), Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert e Montserrat Lluch.

LLULL, Ramon. *Llibre del Tàrtar i el Cristià (Llibre sobre el salm quicumque vult)*. Turnhout: Santa Coloma de Queralt; Brepols: Obrador Edèndum, 2016. Edição de Josep Batalla e Óscar de la Cruz Palma, com a colaboração de Francesc Rodríguez Bernal.

LLULL, Ramon. Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels. In: LLULL, Ramon Un text català desconegut. *Arxiu de textos catalans antics*. 1982. n. 1, p. 9-46. Edição e estudo de Josep Perarnau Espelt.

LLULL, Ramon. *Romanç d'Evast e Blaquerna*. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2009. Edição crítica de Albert Soler e Joan Santanach.

LLULL, Ramon. Vita Coetanea. In: LULLI, Raimundi. *Opera Latina*: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 1980. v. 34, t. 8, p. 269-309. Edição de Hermógenes Harada.



LOMBARD, Maurice. O ouro muçulmano do VII ao XI século: as bases monetárias de uma supremacia econômica. *Revista de História*, São Paulo, v. 6, n. 13, p. 25-46, 1953.

LOMUTO, Sierra. Becoming postmedieval: the stakes of the Global Middle Ages. *Postmedieval: a Journal of Medieval Cultural Studies*, [s. l.], v. 11, n. 4, p. 503-512, 2020.

MACEDO, José Rivair. Os caminhos da Rota da Seda e os relatos de viajantes medievais. In: MACEDO, José Rivair (org.). *Os viajantes medievais da Rota da Seda (séculos V-XV)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011. p. 9-28.

MALERBA, Jurandir. História da historiografia e perspectiva global: um diálogo possível? *Esboços: histórias em contextos globais*, Florianópolis, v. 26, n. 43, p. 457-472, 2019.

MARCO Polo and the Diversity of the Global Middle Ages. *Medieval & Renaissance Studies*, Amsterdam, [2023]. Disponível em: <https://medren.columbia.edu/news/marco-polo-and-diversity-global-middle-ages>. Acesso em: 10 fev. 2023.

MORALES, Fábio Augusto; SILVA, Uiran Gebara da. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 40, n. 83, p. 125-150, 2020.

OLSTEIN, Diego. *Pensar la historia globalmente*. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.

PETRY, Carl F. *The Mamluk Sultanate: a history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

POWER, Amanda. *Roger Bacon and the Defence of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

RICHARD, Jean. European Voyages in the Indian Ocean and Caspian Sea (12th-15th Centuries). *Iran*, [s. l.], v. 6, p. 45-52, 1968.

RUBIÓ I BALAGUER, Jordi. *Ramon Llull i el lul·lisme*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985.

SILVA, Marcelo Cândido da. Uma história global antes da globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista de História*, São Paulo, n. 179, p. 1-19, 2020.



SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas. *Roda da Fortuna*, Barcelona, v. 8, n. 2, p. 210-236, 2019.

SOLER, Albert. Editing texts with a multilingual tradition: the case of Ramon Llull. *Variants*, [s. l.], v. 5, p. 53-72, 2006.

SOLER, Albert. El *Liber super Psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars. *Studia Lulliana*, Palma de Mallorca, v. 32, n. 1, p. 3-19, 1992.

SOUZA, Guilherme Queiroz de. Revisitando a literatura luliana: do nacional ao global. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Santa Barbara, v. 52, p. 211-226, 2022.

STANDEN, Naomi. Options and experiments: characterizing the “Global Middle Ages”. In: BRANCO, Maria João; FONTES, João Luís (ed.). *Global Turns, Local Circles*. People, ideas and models in flux in Medieval Europe. Lisboa: IEM, 2022. p. 15-43.

TRENCHS ODENA, José. “De Alexandrinis” (El comercio prohibido con los musulmanes y el Papado de Aviñon durante la primera mitad del siglo XIV). *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, v. 10, p. 237-320, 1980.

VILLALBA I VARNEDA, Pere. *Ramon Llull: escriptor i filòsof de la diferencia*: Palma de Mallorca, 1232-1316. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.

WICKHAM, Chris. *O legado de Roma: iluminando a idade das trevas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

WIESNER-HANKS, Merry E. *História concisa do mundo*. São Paulo: Edipro, 2018.

XII CONGRESSO Internacional de Estudios Xacobeos_02. [S. l.: s.n.], 2022. 1 vídeo (52min19s). Publicado pelo canal Camino Xacobeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I2XF23QFenU>. Acesso em: 10 fev. 2023.

Notas

¹Professor Adjunto de História Medieval da Universidade Federal da Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH-UFPB).

²Site: (Global [...], [2023]).

³Em espanhol, destacamos a conferência *La Peregrinación en el Medievo Global: de Finisterre a Jerusalén*, proferida por Manuel Castiñeiras durante o XII Congreso Internacional de Estudios Xacobeos, em março de 2022. (XII Congreso [...], 2022).



⁴Ver, por exemplo: Green ([2023]).

⁵“Transcender as fronteiras políticas, ir além de nossa unidade fechada, é a condição indispensável para pensar a história globalmente” (Olstein, 2019, p. 116). Todas as traduções são de nossa autoria.

⁶Na época de Llull, vários outros autores escreveram textos que ficaram conhecidos como “tratados da recuperação da Terra Santa”. Confira García Espada (2009).

⁷Em sua “história global do algodão”, Sven Beckert aplicou essa metodologia ao estudar algumas resistências às (des)integrações globais. O historiador explica, por exemplo, o papel da Guerra de Secessão (1861-1865), que consistiu na “primeira crise verdadeiramente global de matérias-primas”, a partir da qual surgiram “novas redes globais de trabalho, capital e poder estatal” (Beckert, 2014, p. 246).

⁸Guilherme Adão (2012, I, p. 26-27) acusa os mercadores catalães, pisanos, venezianos e, sobretudo, genoveses.

⁹Por sua vez, Guilherme Adão (2012, I, p. 28-29) indica que os mercadores cristãos viajam por “diversas partes do mundo e compram meninos e meninas, gregos, búlgaros, rutenos, alanos, húngaros da Hungria menor [...] ou tártaros, cumanos e quaisquer outros pagãos [...]”.

¹⁰Michal Biran (2022, p. 301) acrescenta que o ilkhan Gazan havia ordenado a construção de canais nos rios Tigre e Eufrates, facilitando o acesso dos navios até Bagdá.

¹¹Disponível em: Green (2019).

¹²Para Guilherme Adão (2012, V, p. 110-111), os genoveses eram “os únicos que constroem navios no referido mar da Índia”.

¹³Na opinião de Cornel Bontea (2018, p. 217), que levou em conta a logística da época, um “bloqueio geral [no Mediterrâneo] no século XIV era altamente ilusório – a frota britânica só conseguiu isso no fim do século XVIII”.

¹⁴“Se fosse assim, certamente [Llull] não perderia a oportunidade de se informar sobre os últimos fatos ocorridos no Oriente. Seus contatos com a casa de Aragão ou com os círculos mercantis sem dúvida já lhe haviam fornecido um quadro geral da situação. As informações de Aitón o completariam de forma mais fidedigna. E seu comportamento posterior nos é apresentado de um modo muito mais compreensível” (Gayà Estelrich, 1997, p. 62-63).

¹⁵“Por temperamento e convicção [Llull] distanciou-se de abordagens políticas parciais e buscou soluções globais, utópicas até certo ponto, em relação ao conjunto da cristandade e acima dos particularismos nacionais” (Domínguez Reboiras, 2016, p. 228).

¹⁶Confira: (Marco [...], [2023]).

¹⁷Com essa peregrinação, Llull “abandona o regionalismo religioso e o substitui pelo universalismo eclesial” (Villalba i Varneda, 2015, p. 80).

¹⁸“[...] a cristandade não é para Ramon Llull o centro do mundo, uma cerca murada, mas o foco espiritual de uma humanidade majoritariamente não cristã, ampla, múltipla e complexa” (Domínguez Reboiras, 2016, p. 71).



¹⁹Este artigo contou com a leitura crítica de Bruno Tadeu Salles e Caio de Amorim Féo, aos quais agradeço.

Guilherme Queiroz de Souza
Ramon Lull e a Idade Média Global:
geopolítica, integração e diversidade

Artigo

“Servidos por boas estradas fluviais”: Os rios Araguaia e Tocantins e os planos de navegação na Amazônia do Século XIX

“Served by good river roads”: The Araguaia and Tocantins rivers and navigation plans in the 19th century Amazon

Francivaldo Alves Nunes¹



Resumo: Este texto propõe recuperar os principais debates que envolveram a implantação de vias de navegação no Pará da segunda metade do século XIX, com destaque para as experiências vivenciadas nos rios Araguaia e Tocantins. Para isso estamos utilizando um conjunto de documentação produzida pela administração provincial e do Império, assim como os anais do parlamento brasileiro. A perspectiva é desenvolver uma análise que percebe a instituição de uma navegação regular a vapor como ação que busca promover o desenvolvimento econômico e a promoção do povoamento da Amazônia. **Palavras-chave:** transporte fluvial; Amazônia; século XIX.

Abstract: This text proposes to recover the main debates that involved the implementation of navigation routes in Pará in the second half of the 19th century, with emphasis on the experiences on the Araguaia and Tocantins rivers. For this we are using a set of documentation produced by the provincial and Imperial administration, as well as the annals of the Brazilian parliament. The perspective is to develop an analysis that perceives the institution of regular steam navigation as an action that seeks to promote economic development and the promotion of the settlement of the Amazon. **Keywords:** river transport; Amazon; XIX century.



Na medida em que os produtores tivessem os meios necessários para transportar seus produtos, estes aumentariam suas áreas de cultivo e atrairiam novos investimentos (Brusque, 1863, p. 68).

As palavras do presidente do Pará em 1863, Francisco de Araújo Brusque, se tornam um indicativo da atuação do governo provincial, com apoio do Império brasileiro, quanto à construção de estradas fluviais na Amazônia como estratégia para promover o comércio, a produção agrícola, extrativista e facilitar a ligação entre as regiões no interior. Nesse aspecto os rios Araguaia e Tocantins se apresentam como importantes rotas fluviais.

Ao associar ideias e ações políticas para incrementar a produção e a sua comercialização, com a ampliação das vias de transportes, estas estradas fluviais como dos rios Araguaia e Tocantins ganhavam um significado para além de elementos de ligações entre regiões produtoras e consumidoras, ou ainda, como apenas ações de fortalecimento do comércio interno, capaz de estimular o crescimento econômico de uma área, já que motivaria a circulação e a troca de mercadorias entre as regiões, províncias e os países limítrofes. Envolve ainda a ideia de modernização dos meios de transportes e as vias de comunicação no Brasil e que iniciou em meados do século XIX com a inserção da ferrovia e da navegação marítima e fluvial a vapor (Natal, 1991).

Como destaca os estudos de Siméia Lopes (2002, p. 24) sobre o comércio interno no Pará no século XIX, a criação de vias de transportes é resultado da necessidade de facilitar o deslocamento da produção, assim como o barateamento no preço dos fretes, o que aumentariam as hipóteses de lucro. Para esta autora, a interferência do governo para subvencionar a instalação de companhias de comércio e navegação por barcos movidos a vapor, que dinamizaram a circulação de mercadorias para o mercado interno e para os portos da Europa e Estados Unidos, materializam os propósitos da administração provincial e do Império.

No caso do contexto nacional, considerando os estudos de Francisco Ferreira Neto (1974), a insuficiência da estrutura de transporte e sua necessidade de modernização fizeram parte dos projetos de diferentes estadistas, empresários e engenheiros. Segundo estes planos, o país precisava resolver o problema de transportes para se adaptar aos novos tempos marcados pela perspectiva da modernização e dinamicidade da circulação de mercadorias em diferentes regiões do mundo. Subentende-se, nesse caso, pelo menos no campo da perspectiva das autoridades governamentais, que a implantação dessas vias de



transportes possibilitaria a instalação de uma ordem humana em um mundo natural desorganizado. Seria, pois, o momento de valorização da capacidade humana, frente aos aspectos naturais. É o que, em estudo sobre as mudanças de atitude do homem em relação ao mundo natural, Keith Thomas (1988, p. 303) identifica como mudança de sensibilidade, pois, se “valorizava o trabalho e dava novos aspectos à natureza disforme”. O aprimoramento e a exploração de regiões, portanto, não eram apenas economicamente desejáveis, mas constituíam imperativos morais. É ainda, o que Robert Lenoble (1990, p. 283) identifica como um discurso de defesa de que a natureza não resistiria à força do homem, reafirmando a perspectiva de uma economia racional em que o desenvolvimento das forças produtivas estivesse associado ao progresso da ciência e das modernas técnicas.

Apontar como estes caminhos, no caso aqui as vias fluviais como o Araguaia e o Tocantins eram importantes é associá-los a ideia de que serviriam para levar “progresso” e “civilização” a lugares então vistos como “ermos” e “inóspitos”. Tratava-se de transformar os rios para a instalação de sistemas de transporte fluvial que se tornava sinônimo de desenvolvimento e progresso econômico, passando a fazer parte do projeto de construção do Estado Nacional. Sobre a questão, Molle, Mollinga e Wester (2009) afirmam que a transformação dos recursos hídricos pelo Estado foi uma estratégia política emergente para controlar o espaço, a água e as pessoas. Essa estratégia é identificada como parte importante da estruturação dos Estados modernos. Com isso, reitera-se a interpretação de Worster (1982, p. 505), para quem o controle da água deu lugar ao surgimento de uma elite poderosa que “incluía cientistas e engenheiros que construíram uma capacidade sofisticada de manipular o ambiente ribeirinho natural, uma especialização que eles voluntariamente colocaram a serviço de autoridades ainda mais poderosas”.

Os rios Araguaia e Tocantins e as intervenções para transformá-los em vias fluviais de navegação deviam produzir, então, o desenvolvimento das forças produtivas associadas à agricultura e extração, uma vez que os lavradores, criadores e extratores teriam como transportar seus produtos com maior segurança e agilidade (Rabello, 1996). Assim, carregam um conteúdo intrinsecamente simbólico, em grande parte, explicado pela associação imaginária entre esses meios de transportes e a preponderância que exercem sobre a natureza.

A reflexão anterior se sustenta na ideia de que os deslocamentos de produtos não estavam mais dependentes das condições naturais, embora em algumas



vias, a cheia dos rios amazônicos limitavam o transporte de mercadorias. Somente em alguns meses do ano, por exemplo, quando do período de chuvas e enchentes elevavam as águas nos rios, furos e igarapés se faziam ligações fluviais entre alguns povoados (Matos, 1974, p. 49).

Ao analisarmos as políticas de transporte fluvial e a perspectiva de sua predominância sobre a natureza, estamos nos colocando na condição de trabalharmos nos limites entre história ambiental e a história de sistemas sociotécnicos, considerando a impossibilidade de separação entre técnica e sociedade. O diálogo aqui proposto é próximo ao argumento de que os dois campos podem se alimentar mutuamente, uma vez que, o entendimento da produção do conhecimento técnico sobre a natureza deve ser percebido como processo social. Nesse aspecto, os estudos sobre os projetos de construção de estradas fluviais, bem como sobre constituição da expertise nestes campos de atuação, podem contribuir para um conhecimento aprofundado de como o “meio ambiente” é percebido, construído, contestado e moldado pelos atores sociais.

Os rios proporcionam, portanto, um campo fértil para o desenvolvimento dessa abordagem que se preocupa em analisar as intervenções neste ambiente fluvial, pautado por dimensões natural e humana que estão completamente imbricadas. Nesses aspectos, os rios passam a ser entendidos não mais como elemento natural, mas como resultante de um conjunto de processos que, em parte estão moldados pela ação humana, que também podem ser observados como independentes dessa ação, ou ainda, entrelaçados, de forma a se tornarem inseparáveis, como bem se observa nos estudos de Stéphane Castonguay e Matthew Evenden (2012).

Ao destacar a necessidade dos rios como vias de transportes ficavam evidentes as preocupações e interesses da administração provincial com a implantação desses empreendimentos pautados no comércio e na perspectiva de aumento produtivo. Neste aspecto, este texto se propõe a recuperar os principais debates que envolveram os projetos para a implantação de vias de navegação no Pará da segunda metade do século XIX, tendo com espaço de observação as experiências vivenciadas nos rios Araguaia e o Tocantins, pois, buscava comungar as vias fluviais. A perspectiva que se aponta para este texto é de uma análise que percebe a instituição de uma navegação regular a vapor como ação que busca promover o povoamento da região e o desenvolvimento do comércio. Nesse caso, constituíram projetos que foram justificados, pois, produziram um impacto sobre a ocupação populacional e o conseqüente aumento da produção,



na medida em que novas áreas de cultivo e extração fossem exploradas e novas técnicas fossem conduzidas para estas regiões com o processo migratório.

Os planos de navegação e transporte fluvial

Os debates em torno da relação entre o desenvolvimento da agricultura e a necessária criação de vias de transportes remete ao ano de 1828, quando em Belém foi formada a *Sociedade Promotora da Agricultura, Colonização, Construção de Embarcações, Comissões e Indústria Paraense*. Essa Sociedade, que deveria reunir empresários, agricultores e comerciantes, tinha entre seus objetivos auxiliar a navegação a vapor nos rios Amazonas, Tocantins, Solimões e Arinos.

Em 1834, a *Sociedade Promotora da Agricultura, Colonização, Construção de Embarcações, Comissões e Indústria Paraense* recebeu do governo imperial o privilégio de promover a navegação nos rios do Pará e Maranhão por dez anos, contando-se esse prazo a partir do primeiro ano em que se estabelecesse a navegação. De acordo com Vera Medeiros (2006, p. 55), ao analisar o processo de implantação da navegação a vapor na Amazônia, destaca que mesmo tendo sido o anúncio de sua criação publicado na Inglaterra, com a intenção de atrair capitais, a sociedade, até final da década de 1820, não chegara a se concretizar.

De fato, na segunda metade dos anos de 1830, o próprio presidente Soares de Andréa empregaria imensos esforços para favorecer a formação de uma empresa privada que promovesse a navegação a vapor no Grão-Pará. De acordo com os estudos de Ângelo Bittencourt (1949, p. 7), em 1837, Soares de Andréa chega a organizar uma companhia de Navegação que teve 35% de suas ações vendidas em Belém, não obstante a carência de capitais na província. No ano seguinte, a Assembléia Legislativa autorizava o presidente a destinar parte dos créditos do tesouro provincial (até vinte contos de réis – 20:000\$000), concedendo à empresa o privilégio de navegação por vinte anos nos rios já navegáveis e por trinta anos nos demais. Em 1840, outra iniciativa era executada pelo parlamento do Pará, no caso, estipulava que concederia privilégio por dez anos a quem estabelecesse, com o subsídio de quarenta contos (40:000\$000) anuais, a navegação a vapor na província (Reis, 1938, p.17).

Neste mesmo ano, iniciaram-se os debates parlamentares a respeito de uma proposta vinda de Belém, na qual os empresários Joaquim Antônio Pinheiro, Nuno Nery de Carvalho e João Diogo Sturz se propunham a navegar com barcos a vapor os rios Amazonas, Tocantins, Solimões, Negro e todos os seus afluentes,

mediante a concessão de alguns favores por parte do governo central.² De acordo com Vitor Gregório (2009, p. 20), quando analisa a relação entre a navegação no Amazonas e a formação do Estado imperial, teria sido a primeira tentativa, após a malograda formação da companhia de vapores de Nova York exclusivamente para o desenvolvimento desta atividade, em 1826. Esta teria enfrentado forte oposição, não somente do parlamento, como também do governo brasileiro, uma vez que a mencionada empresa era formada de capitais particulares e estrangeiros. Temia-se que posteriormente esta empresa, se apossasse de parte do território nacional, em nome do país que representava. Dessa forma, atrair capitais estrangeiros para “as margens do Amazonas” poderia colocar em risco a soberania brasileira sobre esta região, seja devido à ameaça de perda de território para Inglaterra e França, seja por conta da campanha estadunidense que provocava, já em meados do século XIX, temores relativos ao caráter expansionista de suas políticas externas (Luz, 1968; Medeiros, 2006; Sampaio, 2008).

De acordo com Sabóia de Medeiros (1938, p. 38), quando analisa a navegação no Amazonas, uma das primeiras tentativas de promover o transporte a vapor remetia a data de 14 de março de 1826, quando o presidente da companhia dos paquetes de Nova York, da firma *Le Roy, Bayard & Company*, que constituía a companhia *Amazon Steam Navigation Company*, anunciava ao ministro brasileiro em Washington, Silvestre Rebello, que ia despachar para o Pará o navio a vapor *Amazon*. Tido como a tentativa inaugural de se navegar as águas do rio Amazonas com o que de mais moderno dispunha a navegação, a chegada do novo vapor gerou um episódio peculiar. Este navio, que obteve permissão para descarregar no porto de Belém e só então navegar nas águas do Amazonas, pretendeu seguir rio acima carregado, o que contrariava a política de fechamento do rio. Como consequência, a companhia requereu do governo imperial uma indenização pelos prejuízos sofridos com a empreitada, que lhe foi concedida somente em 1845, quando a companhia já havia decretado falência.

De acordo com o relatório da *Comissão da Assembléia Geral do Império* que analisou o projeto de navegação para Amazônia, “eram incalculáveis as vantagens que receberia o país com a realização de semelhante empresa”, pois, “não só animará ela o comércio e a lavoura da mais fértil província do Império, mais difundirá ao mesmo tempo, por povos ainda não incultos, o salutar benefício da civilização”. A proposta de que o desenvolvimento da navegação deveria estar ainda a serviço do povoamento e promoção da atividade agrícola, se afirmaria, portanto, nas condições apresentadas para a concessão. No caso,



a companhia responsável pela exploração dos rios receberia 10 sesmarias de terras devolutas, de uma légua quadrada cada uma, nos locais que julgassem mais convenientes para formar povoamentos agrícolas. Esta concessão estava condicionada ao estabelecimento, dentro de três anos, de um número de colonos europeus, que não fosse menor que 20 indivíduos por sesmarias. Sendo que, no período posterior há 4 anos estas povoações das 10 léguas quadradas deveriam estar com um número de 80 pessoas ou 20 casas, pelo menos, cada uma delas (Brasil, 1884, p. 567).

Observa-se nos debates parlamentares, certo consenso quanto às vantagens advindas da criação de vias de comunicação no interior do país. Esta situação não era a mesma quando se tratava da forma como deveria ser desenvolvida a navegação e outros meios de transportes, o que ficava mais evidente nos debates entre os senadores. Não havia discordância de que a navegação regular incentivava o comércio e populações podiam migrar para as áreas em que o transporte fosse facilitado. No entanto, a *Comissão de Comércio do Senado*, responsável em apreciar o projeto, no seu parecer, demonstrava o nível de divergência no parlamento. A comissão entendia que nenhuma atividade poderia ser desenvolvida sem a livre concorrência e, neste sentido, longe de auxiliar no desenvolvimento da região amazônica, o projeto representaria um entrave a que este objetivo fosse alcançado. A compreensão era que “a melhor forma de impulsionar uma atividade vital para o país” seria “favorecer a concorrência entre empresários interessados em realizá-la, e não conceder um privilégio de exclusividade capaz de inviabilizar completamente qualquer disputa”, dizia o senador por Minas Gerais, Nicolau de Campos Vergueiro (Brasil, 1841, p. 19).

O nível de interferência do Estado, conforme se observa, é o elemento central de discussão no parlamento. Por um lado, se defendia a atuação do governo apenas para garantir que esta concorrência se desse nos termos mais favoráveis possíveis; o que significava oferecer vantagens e favores a todos que se dispusessem a realizar a navegação. Por outro, havia os que defendiam que o privilégio de monopólio e concessão de auxílio público se justificava, pois, a companhia a ser criada, dada a natureza incerta da atividade que realizaria, não tinha como prever com antecedência o lucro com a navegação, nem quando esse lucro começaria a acontecer. Esta razão também justificava a concessão dos privilégios previstos no projeto, como uma forma de minimizar as chances de prejuízo que os empresários teriam de enfrentar necessariamente, apontava o senador Saturnino da Costa. O senador pelo Mato Grosso acrescentava ainda que a navegação do Amazonas não era uma atividade tão fácil quanto



se pensava, pois a existência de numerosas cachoeiras exigia a realização de grandes obras de desobstrução pela companhia (Brasil, 1841, p. 80).

As vantagens obtidas com o desenvolvimento da navegação e construção de estradas, como se observa, constituem elementos que agregam interesses no parlamento. Na Assembléia Geral Legislativa defendia-se que quanto mais os melhoramentos materiais do país facilitasse o transporte da produção agrícola do interior, maior seria o desenvolvimento da lavoura. Entendia-se que a presença de estradas transitáveis e canais abertos que facilitassem a condução dos produtos da lavoura seriam elementos fundamentais para o desenvolvimento da colonização. Nesse caso se destacava as estradas como responsáveis pela valorização das terras, o que atrairia novos colonos e proprietários para a região (Brasil, 1887, p. 759). Assim, como dissemos anteriormente, muito mais que o transporte de mercadorias, as estradas deveriam ser tratadas como ações estratégicas de alargamento dos limites da produção agrícola no país, estendendo essas áreas de cultivo para regiões ainda consideradas inóspitas e conseqüentemente incultas.

A *Comissão de Fazenda e Negócios da Agricultura*, especialmente nomeada pela Assembléia Geral para estudar os meios de auxiliar a lavoura nacional, em seu parecer de 1875, destacava que “a viação é necessariamente primordial e imprescindível” para a agricultura. No caso, adverte que a falta de um sistema regular de caminhos e estradas, como apresentava a Amazônia, tornava ainda mais difícil o cultivo, tornavam caros os produtos ou aniquilava o povoamento. Uma região agrícola, uma cidade, um mercado, nesta perspectiva, definhava ou prosperava conforme eram, ou não, “servidos por boas estradas fluviais” (Brasil, 1875, p. 126).

De acordo com esta comissão, as vias de comunicação eram, pois, os mais poderosos instrumentos do desenvolvimento da produção agrícola. Isto se justificaria, pois, ao mesmo tempo em que tinha a capacidade de diminuir as distâncias, facilitava a emigração e ainda retinham no campo os cultivadores. Outra vantagem estava na capacidade de transportar novas técnicas de produção, com a facilitação do transporte de máquinas e trabalhadores mais aptos a lidar com a terra, permitindo com isso o maior fracionamento da terra, a transformação da cultura extensiva em intensiva e a aplicação de novas e mais inteligentes fórmulas agrícolas.

Na Amazônia, estas questões envolvendo as vias fluviais, a exemplo da facilidade na condução de produtos, desenvolvimento do comércio, ampliação das áreas de cultivo, transporte de novas técnicas e melhoramentos das



práticas de plantio estão presentes nos planos de construção dessas vias de comunicação para o interior da região. No entanto, há de se observar que tomam uma dimensão, como já registrado, para além da ligação entre áreas produtoras e de consumo. A perspectiva de progresso e modernidade constitui os elementos legitimadores desses empreendimentos.

Os planos governamentais na Amazônia, considerando esse contexto de defesa da navegação e do transporte fluvial, percebem os rios Araguaia e Tocantins como estratégicos pelas vias de ligação que podiam estabelecer. Como se observa no mapa a seguir, tratava-se de caminhos fluviais importantes que permitiam a ligação da capital do Pará, Belém, com o interior da província, possibilitando acesso às províncias de Goiás e Mato Grosso. Como veremos posteriormente, tratavam-se de espaços produtivos e que demandam maiores investimentos públicos em transporte e controle das administrações provinciais e do Império brasileiro.

Figura 1 – Mapa hidrográfico da Bacia Amazônica de 1793, com destaque para os rios Araguaia e Tocantins



Fonte: Fundação Biblioteca Nacional ([1793]).



Araguaia e Tocantins como novas fronteiras de produção e comércio

Na região do Tocantins, ao Sudeste do Pará, o esforço estava voltado para promover à navegação envolvendo os rios Araguaia e o Tocantins, este último que dava nome a região que se estendia desde a foz no Amazonas, algumas poucas léguas de Belém, até os limites com a província de Goiás e Mato Grosso. Tratava-se da região que compreendia as comarcas de Cametá e Igarapé-Miri, no Pará. A de Cametá estava composta pelos municípios de Cametá, Mocajuba e Baião. A comarca de Igarapé-Miri correspondia aos municípios de Igarapé-Miri, Abaeté e Moju (Baena, 1885, p. 36-39).

Em 8 de maio de 1866 o presidente da província Couto de Magalhães em ofício ao Ministério da Agricultura destaca a importância de se criar medidas que favorecessem as relações de comércio e navegação entre as duas províncias. De acordo com este ofício, quaisquer que fossem os embarços da navegação no Tocantins, era certo que os gêneros procedentes do Pará, chegariam a Goiás por um preço inferior aos procedentes de outros portos, incluindo os fretes que de Belém podia chegar 30% menos que os do Rio de Janeiro (Pará, 1866, p. 4). Como isso justificava a necessidade da administração imperial, através do Ministério da Agricultura, de promover os estudos que viabilizasse a construção desta via fluvial que ligasse as províncias de Goiás e Pará através de um transporte regular de passageiros e cargas.

Este ofício citado anteriormente, segundo Vitor Gregório (2009, p. 321), tinha também o fim declarado de convencer os administradores paraenses das vantagens da navegação a vapor entre as duas províncias e de requisitar auxílio nas medidas que tinham de ser feitas para torná-la viável. No entanto, para as autoridades do Pará, não apenas o comércio seria facilitado com a navegação no Tocantins e Araguaia. Para o presidente Araújo Brusque (1863, p. 68) o processo de ocupação desta área e o desenvolvimento da economia agrícola seriam os principais elementos de justificativa para os investimentos na navegação.

Ao que se observa, a proposta de Couto de Magalhães seria bem recebida no Pará desde que esta se voltasse também para promover o povoamento e ocupação agrícola das terras da região banhada pelas águas do Tocantins e Araguaia. Nesse sentido, se defendia que os investimentos do governo goiano com a construção dos presídios de Santa Leopoldina, localizado na barra do rio Vermelho, 30 léguas distante da capital da província de Goiás, o de Monte Alegre, distante 80 léguas e de Santa Maria a 200 léguas, todos nas margens do rio Araguaia e com o propósito de proteger e auxiliar aos passageiros e ao



comércio, se propusesse também a finalidade de se constituir em núcleos de povoação (Magalhães, 1864, p. 62).

Importante destacar que o desenvolvimento da navegação no Tocantins é justificado nos planos de Couto de Magalhães, muito mais pelos lucros obtidos com a comercialização. Tanto que aponta que

[...] os gêneros no Pará são, segundo informações que tenho, 20% mais baratos do que na capital do Império, teremos que as mercadorias importadas do Pará chegarão a esta província com uma redução de 30% em confrontação com as que vêm do Rio de Janeiro. Á vista disto me parece fora de dúvida que a navegação do Pará é de grande interesse para os habitantes de Goiás (Magalhães, 1864, p. 63).

Em 1864, o Ministro da Agricultura Jesuíno Marcondes de Oliveira e Sá, informava que a presidência de Goiás, em ofício datado de ano anterior, dava conta ao presidente do Pará de ter enviado para a região do Araguaia o capuchinho frei Francisco do Monte de São Vitor, o qual teria a incumbência de conduzir para estes presídios, famílias de colonos para se dedicar ao trabalho agrícola, o que tornava claro os planos de abertura dessas vias de navegação associados a uma política de povoamento. No presídio de Santa Maria, o presidente mandou estabelecer um armazém para os navegantes e uma engenhoca para o fabrico de farinha, e encaminhou para aquele lugar algumas cabeças de gado vacum e cavalar que facilitasse a permanência de colonos. Estabelecido assim este centro e ponto de apoio, a presidência de Goiás se compromete ainda a estabelecer um presídio entre o de Santa Maria e o de São João do Araguaia, este último, já localizado no Pará (Sá, 1865, anexo, p. 4).

Em ofício de 16 de maio de 1863 ao Ministro da Agricultura Pedro de Alcântara Bellegarde, o governo de Goiás destacava os esforços em promover a navegação no Tocantins e Araguaia. Do presídio de Santa Leopoldina a capital da província já se encontrava aberta a estrada com 30 léguas, necessitando apenas de alguns reparos. No entanto, se entendia que para a navegação no Araguaia ser proveitosa era necessário que no presídio de Santa Maria se estacionasse um vapor para transportar até Santa Leopoldina os gêneros vindos do Pará (Belegard, 1864, anexo, p. 7). Os planos do governo era que as mercadorias provenientes de Belém fossem transportadas pelo rio Tocantins até a sua confluência com o Araguaia, sendo que por este rio era possível atingir Santa



Leopoldina, quando por terra essas mercadorias chegariam à capital de Goiás. Neste caso, as vantagens da navegação pelo Araguaia se justificavam, pois, a subida do rio Tocantins era bastante embaraçosa devido às muitas cachoeiras encontradas neste percurso.

O presidente Araújo Brusque, embora compreendesse a importância da navegação, ainda não se mostrava convencido de que o Tocantins fosse um rio que pudesse ser frequentado por vapores. Dizia que “onde passavam os botes e canoas de Goiás seria improvável passar embarcações maiores, só viáveis mediante a remoção de algumas pedras”. Mesmo considerando este esforço de tornar o rio mais navegável, ainda assim o Tocantins só comportaria barcos, “não dos que navegam no Amazonas, mas desses que na Europa, e mesmo em algumas outras províncias do Império, vogam sobre riachos e canais de 4 e 5 palmos de água”. Entendia que a navegação no Tocantins, muito mais do que favorecer o comércio, servia para promover o povoamento e expansão das áreas de cultivo, uma vez que, a impossibilidade do transporte por grandes embarcações além de encarecer o frete, tornava a atividade menos atrativa para as empresas que buscassem desenvolver a navegação, exigindo com isso, investimentos do governo na subvenção desses empreendimentos (Brusque, 1863, p. 68).

O governo do Pará compreendia, portanto, que os investimentos públicos só seriam legalmente justificáveis caso fossem associados a uma política de colonização e não apenas ao comércio e à navegação. No entanto, advertia que o desenvolvimento da prática agrícola e do comércio na região não estava condicionado apenas ao transporte fluvial, mas também a construção de estradas e até ferrovias, de forma a ocupar regiões qualificadas como “desertos, apenas habitados de selvagens”. Isso exigia, portanto, uma divisão nos investimentos públicos neste setor e não apenas o deslocamento de recursos para a navegação, como estava se propondo. Esta situação tornava a execução destas obras muito mais complicada se dependesse apenas dos auxílios públicos (Brusque, 1863, p. 68).

A observação de Araújo Brusque fazia referência à impossibilidade de navegação em grande trecho do rio Tocantins. Embora atravessasse uma das mais ricas comarcas do Pará, Cametá, grande produtora de cacau, castanha e borracha, a navegação franca se estendia apenas até o lugar chamado Arimateua, onde começavam as pedras que obstruíam o leito do rio. Distante 22 quilômetros da cidade de Cametá, sede da comarca, neste local eram registrados apenas a presença de algumas cabanas aglomeradas ou pequenas povoações nos lugares



Areão e São João do Araguaia. Este último, sede de uma colônia militar fundada ainda em 1797 e situada entre a praia do Tição e o seco do Bacabal, à margem direita do Tocantins. A escassa população era então justificada pela dificuldade de se chegar a estes locais, pois inexisteriam as estradas e a navegação era feita por alguns poucos aventureiros (Baena, 1885, p. 37).

Os botes de Goiás, chamados pelos populares de *canoas dos mineiros*, eram as poucas embarcações que faziam o comércio pelo Tocantins, o que poderia ser explicado pela forma de construção especialmente adaptadas às condições hidrográficas do rio, mormente a passagem das cachoeiras. Com descida regular de 25 botes por ano, este era ainda pouco suficiente para atender a demanda do comércio das cidades de Cametá, da freguesia de Baião, Mocajuba e das povoações de Limoeiro, Carapajó e Pacajá, sem contar que inviabilizava o povoamento nas regiões das cachoeiras.

De Baião a São João do Araguaia, em que parte deste trecho correspondia aos das cachoeiras e cuja distância se valia de 50 a 60 léguas, não se encontrava qualquer povoação regular. No espaço compreendido entre a vila de Baião e a ilha de Santos, abaixo da cachoeira das Guaribas, conforme descrição do secretário da província Ferreira Penna (1864, p. 38), “sempre que apareciam as barreiras às margens do rio seriam estas coroadas de sítios e habitações, mais ou menos vizinhas entre si”. Próximo ao igarapé dos Patos se registrava ainda grande número de sítios que “quase já constituía um núcleo de população”.

Situação semelhante a anterior era observada no Mutuacá, pequeno rio, que se ligando ao da Cachoeirinha, formava com o Tocantins a ilha de Jutahí, onde havia grandes plantações de cacau. Nesses dois lugares bastantes altos, como nos sítios das Barreiras, cultivavam-se mandioca, pacovas, milho, café, algodão, tabaco e cana, tudo em quantidade bastante para o consumo dos moradores, o que era resultado muito mais das dificuldades com o transporte do que a infertilidade dessas terras. Pouco acima da ilha Tauá, avistava-se na margem ocidental um grupo de apenas 4 ou 5 casas contínuas chamado Juquirapuá, e perto da ilha de Santos, na mesma margem, havia ainda outro sítio junto do qual se achavam estabelecidos os índios Anambés. A partir daí entrava-se numa região totalmente sem povoações regulares, até São João do Araguaia, região de confluência do Tocantins com o Araguaia (Penna, 1864, p. 38), avistando-se apenas poucos sítios e isolados engenhos, como o do Capitão João Manoel Roiz, registrado em prospecto do século XIX. Para Ferreira Penna esta devia ser a principal área beneficiada com a navegação e o povoamento, pois, tratava-se de uma região própria para o cultivo do cacau e da cana.

Figura 2 – Prospecto da casa da residência do Engenho de açúcar do capitão João Manoel Roiz, rio Araguaia, [s.d.]



Fonte: Fundação Biblioteca Nacional ([18--]).

De acordo com Dalísia Doles (1972, p. 62), ao estudar as comunicações fluviais entre o Araguaia e Tocantins, apesar das dificuldades de transportes, o comércio com o Pará foi bastante significativo para a economia da província de Goiás, haja vista que a balança de comércio, nas primeiras décadas do século XIX, pendeu favoravelmente aos produtos do Norte do Império. Isto foi possível devido às importações de sal, ferro e manufaturas, via Bahia e Pará, que saíam por preços duas a três vezes menores do que os comercializados com o Sul, no caso, as importações oriundas de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Para a autora é justamente esse comércio que motiva as ações dos governos provinciais em aperfeiçoar a navegação pelos rios Araguaia e Tocantins. Sendo que as primeiras tentativas aconteceram em 1815, com a formação da *Comissão Pereira Lago*, com a finalidade de apresentar propostas para solucionar o problema dos trechos não navegáveis. De acordo com o projeto, para transpor as cachoeiras – um dos principais obstáculos – seria necessário construir estradas marginais, ou seja, ferrovias e rodovias às margens dos dois rios e de preferência nas regiões encachoeiradas (Cavalcante, 1999, p. 41).

Quando administrou a província do Pará em 1864, Couto de Magalhães não deixava de citar em seus relatórios a importância que as vias de comunicação poderiam trazer para a agricultura. Tratava-se de meios indiretos de favorecer esta atividade, isto porque entendia que a posição geográfica da região contribuía para transformar a Amazônia na mais comercial de todas as localidades. Este entusiasmo se justificava pela presença de imensos e férteis vales, que eram cortados por toda parte por rios navegáveis, o que resolveria o mais difícil problema do comércio, a locomoção (Magalhães, 1864, p. 20).



A presença de estradas naturais, os rios e igarapés, eram apontados como condição estratégica para que os produtos fossem exportados, e nesse aspecto, a atividade econômica da região devia se voltar para o aproveitamento das riquezas disponíveis nas margens desses rios. No entanto, Couto de Magalhães não deixava de destacar que o Pará necessitava estender um braço até Goiás e Mato Grosso através do rio Tocantins, porque havia a necessidade de se romper o bloqueio a que estava sujeita uma população de aproximadamente 100 mil habitantes, composta de parte da província do Maranhão e todo o Norte de Goiás. Esta população estaria na mesma condição de boa parte das povoações do interior do Pará, ou seja, produtora, porém pobre, por que sua exportação era menos lucrativa pela carência dos transportes e sua importação mais dispendiosa pelo mesmo motivo (Magalhães, 1864, p. 22).

Ao retomar o discurso de que a navegação no Tocantins teria o propósito de desenvolver o comércio na região, Couto de Magalhães (1864, p. 23) justificava o pedido a Assembléia Legislativa provincial da quantia de 12:000\$000 de réis anuais para investir na navegação, sendo que o governo imperial já havia concedido 48:000\$000 de réis para o mesmo fim. No entanto, advertia que esses doze contos de réis deviam ser gastos conforme entendesse, não querendo qualquer tipo de limitação. No caso, propunha o subsídio de uma companhia com botes particulares, e ainda que se procedesse a estudos sobre os rios do interior no intuito de explorar o que chamava de “coisas desconhecidas”; expressão usada para designar produtos e algumas regiões da Amazônia.

Em 13 de abril de 1864, Couto de Magalhães apresentou aos membros da *Comissão da Praça de Comércio em Belém*, o plano para navegação. Em um evento que reunia a elite política local comunicava que em 17 de março daquele ano, “na preamar da manhã, caia ao mar o vapor Pará”, destinado a linha de navegação que se procurava criar nos rios Tocantins e Araguaia, o que concretizava um projeto defendido por Magalhães. Neste plano ficava evidente a defesa de que a navegação poderia promover o povoamento de regiões ainda pouco habitadas, como se observou. Em seu discursos Couto de Magalhães citava a situação de Mato Grosso que teria cerca de 200 léguas de terras banhadas pelo rio Araguaia, só tendo ali uma insignificante povoação, a do Rio Grande que não teria qualquer valor comercial, pois os seus habitantes produziam apenas para o consumo familiar. Para este presidente e em resumo ao que se discutia quanto à questão dos transportes, afirmava de forma bastante otimista que essas 200 léguas de “magníficos e ubérrimos campos” seriam provavelmente povoadas logo que houvesse navegação (Magalhães, 1864, p. 22).



Aspectos conclusivos

Não havia dúvidas que estes investimentos pautados nos planos de desenvolvimento do transporte na Amazônia e que se observa a partir do caso dos rios Araguaia e Tocantins, seja do governo ou de particulares, estavam associados à importância do comércio na região e uma estratégia de expansão de uma fronteira econômica e promoção do desenvolvimento de uma ocupação pautada pela promoção da agricultura.

A perspectiva, embora os planos não tenham sido efetivados ao longo do século XIX, era de que o desenvolvimento do transporte fluvial expandia as áreas produtivas, ampliando o número de engenhos, fazenda de gado e plantações de cacau. Importante atentarmos para os propósitos do governo provincial nesta região, em que se observa, concomitante ao atendimento da demanda de transporte, buscava dinamizar a economia local e assegurar o processo de ocupação populacional desses espaços.

Aos planos de desenvolvimento dos transportes na região amazônica, como no caso do Araguaia e Tocantins, guarda-se a percepção de que se mostram como ações que se sustentam, sob o ponto de vista das possibilidades de encurtar distâncias, ligando regiões até então separadas por obstáculos naturais como as cachoeiras, ou facilitar o escoamento da produção, dinamizando a circulação de pessoas e mercadorias. Em um primeiro momento isto parece ser algo evidente e de aspectos em relevo. No entanto, guarda uma perspectiva de se constituir como medidas importantes para promoção do desenvolvimento produtivo agrícola, pois, atrairia novos investimentos para as áreas produtivas, introduziu novas técnicas, implementos agrícolas e população, ampliando, assim, as fronteiras produtivas.

Referências

BAENA, Manuel. *Informações sobre as comarcas da província do Pará; organizadas em virtude do Aviso circular do Ministério da Justiça de 20 de setembro de 1883, por Manuel Baena, Diretor da 2ª seção da secretaria da presidência da mesma província*. Belém: Typ. de Francisco da Costa Júnior, 1885.

BELEGARD, Pedro de Alcântara. *Relatório do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do ano de 1863*. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1864.



BITTENCOURT, Agnello. *Notas históricas sobre a navegação do Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, 1949.

BRASIL. Senado do Império do Brasil. *Sessão Legislativa Ordinária – 4ª Legislatura de maio de 1841*. Rio de Janeiro: Typografia Oficial, 1883.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Câmara dos Srs. Deputados, Terceiro Anno da Quarta Legislatura, Sessão de 1840 colligidos por Antônio Henoch dos Reis em virtude de resolução da mesma Câmara. Rio de Janeiro: Typographia da Viuva Pinto & Filho, 1884.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Câmara dos Srs. Deputados, Quarto Anno da Quarta Legislatura, Sessão de 1841 colligidos por Antônio Henoch dos Reis em virtude de resolução da mesma Câmara. Rio de Janeiro: Typographia da Viuva Pinto & Filho, 1841.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Câmara dos Srs. Deputados, Décimo Quarto Anno da Décima Quarta Legislatura, Sessão de 1850 colligidos por Antônio Henoch dos Reis em virtude de resolução da mesma Câmara. Rio de Janeiro, Typographia da Viuva Pinto & Filho, 1887.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Câmara dos Srs. Deputados, Quarto Anno da Décima-Quinta Legislatura, Sessão de 1875. Rio de Janeiro: Typ. Imperial e Constitucional Villeneuve, 1875.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annais do Senado do Império do Brasil*. Sessão da Legislatura de março de 1841. Rio de Janeiro: Typ. do Diário do Rio de Janeiro, 1841.

BRUSQUE, Carlos de Araújo. *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa da Província do Pará na Segunda Sessão da XIII Legislatura em 1º de novembro de 1863*. Pará: Typografia de Francisco Carlos Rhossard, 1863.

CASTONGUAY, Stéphane; EVENDEN, Matthew. Introduction. In: CASTONGUAY, Stéphane; EVENDEN, Matthew (ed.). *Urban Rivers: Remaking Rivers Cities and Space in Europe and North America*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2012. p. 1-18.

CAVALCANTE, Maria do Espírito Santo Rosa. *Tocantins: o Movimento Separatista do Norte de Goiás (1821-1988)*. Goiânia: Ed. UCG; São Paulo: Anita Garibaldi,



1999.

DOLES, Dalísia. *As comunicações fluviais pelo Tocantins e Araguaia no século XIX*. 1972. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 1972.

FERREIRA NETO, Francisco. *150 anos de transportes no Brasil*. Rio de Janeiro: CEDOP/MT, 1974.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). [Mapa hidrográfico da Bacia Amazônica]. Rio de Janeiro: FBN, [1793]. 1 mapa, color. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart511687/cart511687.jpg. Acesso em: 12 fev. 2023.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Prospecto da casa da residência do Engenho de açúcar do capitão João Manoel Roiz, situada no Rio Araguaia, perto da cidade do Pará. Rio de Janeiro: FBN, [18--]. 1 Iconografia, color. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1095075/mss1095075.jpg Acesso em: 12 fev. 2023.

GREGORIO, Vitor Marcos. Mãos á obra: o governo provincial paraense e seus esforços para a navegação da região amazônica - 1850-1867. *Almanaque Braziliense*, São Paulo, n. 9, p. 122-136, 2009.

LENOBLE, Robert. *História da Ideia de Natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

LOPES, Siméia de Nazaré. *O comércio interno no Pará oitocentista: Atos, sujeitos sociais controle entre 1840-1855*. 2022. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

LUZ, Nícia Vilela. *A Amazônia para os Negros Americanos: Origens de uma controvérsia internacional*. Rio de Janeiro: Saga, 1968.

MAGALHÃES, Couto de. *Relatório dos Negócios da Província do Pará de 15 de agosto de 1864*. Rio de Janeiro: Livraria do Povo, 1864.

MATOS, Odilon. Vias de comunicação. In: HOLANDA, Sergio Buarque de (dir.). *História Geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1974. t. 2, v. 2, p. 42- 59.

MEDEIROS, Fernando Sabóia de *A liberdade de navegação do Amazonas (relações entre o Império e os Estados Unidos da América)*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.

MEDEIROS, Vera B. Alarcón. *Incompreensível colosso: a Amazônia no início do*



Segundo Reinado (1840-1850). 2006. Tese (Doutorado) - Faculdade de Geografia e História da Universidade de Barcelona, Barcelona, 2006.

MOLLE, François; MOLLINGA, Peter; WESTER, Philippus. Hydraulic Bureaucracies and the Hydraulic Mission: Flows of Water, Flows of Power. *Water Alternatives*, [Paris], v. 2, n. 3, 2009, p. 328-349.

NATAL, Jorge Luiz Alves. *Transporte, ocupação do espaço e desenvolvimento capitalista no Brasil: História e perspectivas*. 1991. Tese (Doutorado em economia) - UNICAMP, Campinas, 1991.

PARÁ. *Ofício do Presidente da Província do Pará Couto de Magalhães em 8 de maio de 1866*. Pará, 1866.

PENNA, Domingos Soares Ferreira. *O Tocantins e o Anapú. Relatório do Secretário da Província do Pará*. Belém: Typ. de Frederico Rhossard, 1864.

RABELLO, Andréa Fernandes. *Os caminhos de ferro da Província do Rio de Janeiro: Ferrovias e café na 2ª metade do século XIX*. 1996. Dissertação (Mestrado) - ICHF-UFF, Niterói, 1996.

REIS, Arthur César Ferreira. *Panorama econômico-financeiro do Segundo Reinado: navegação fluvial, principalmente a do Amazonas*. In: CONGRESSO DE HISTÓRIA NACIONAL, 3., 1938, [Rio de Janeiro]. *Anais [...]*. [Rio de Janeiro]: IHGB, 1938.v. 4.

SÁ, Jesuíno Marcondes de Oliveira. *Relatório Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do ano de 1864 apresentado à Assembléia Geral na 3ª Sessão da 12ª Legislatura*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de E & H Laemmert, 1865.

SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro. *Fronteiras negras ao sul: a proposta dos Estados Unidos de colonizar a Amazônia brasileira com afrodescendentes norte-americanos na década de 1860*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) - FFLCH-USP, São Paulo, 2008.

THOMAS, Keith. *O homem e mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

WORSTER, Donald. *Hydraulic Society in California: An Ecological Interpretation*. *Agricultural History*, [New York], v. 56, n. 3, p. 503-515, 1982.



Notas

¹Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Ananindeua.

²Na sessão de 2 de junho de 1840 era lida na Câmara dos Deputados o parecer da *Comissão de Comércio, Agricultura, Indústria e Artes* acerca deste requerimento defendendo o empreendimento (Brasil, 1884, p. 567). Na sessão de 22 de maio de 1841, nove meses após a aprovação pela Câmara Geral, o senador por Minas Gerais, Nicolau Pereira de Campos Vergueiro leu diante da Assembléia o parecer que a Comissão de Comércio – da qual fazia parte – elaborou acerca do projeto, o que inaugurou a sua discussão no Senado do Império (Brasil, 1883, p. 159-160).

Livros escolares de autores
maranhenses no Pacotilha
(1880-1939)

School books by authors
from Maranhao in Pacotilha
(1880-1939)

Libros de texto de los autores
maranhenses en la Pacotilha
(1880-1939)

Samuel Castellanos¹
Jarina Santos²



Resumo: Analisa-se neste artigo a influência da proclamação da República na organização e seleção de conteúdos dos livros escolares maranhenses em usos, assim como seus autores e as motivações. Fundamenta-se nos pressupostos teórico-metodológicos da história cultural para identificar as obras escolares e sua materialidade no Pacotilha (1880-1939), os sujeitos envolvidos segundo imposições das agências de poder para a produção, as táticas de apropriação empreendidas pelos autores e as concepções/posicionamentos antagônicos sobre o conteúdo. Conclui-se que os livros escolares foram instrumentos fundamentais para colocar em prática o projeto republicano, tanto no combate ao analfabetismo quanto na propagação e formação das novas gerações. **Palavras-chave:** livro didático; instrução maranhense; cultura material escolar.

Abstract: Analysis of the influence of the proclamation of the republic in the organization and selection of contents of Maranhão school books in uses, as well as their authors and motivations. It is based on the theoretical-methodological assumptions of cultural history to identify school works and their materiality in Pacotilha (1880-1939), the subjects involved according to the impositions of power agencies for their production, appropriation tactics undertaken by the authors and the antagonistic conceptions and positions about content. It is concluded that school books were fundamental instruments to put the republican project into practice, both in the fight against illiteracy and in the propagation and formation of new generations. **Keywords:** textbook; instruction from Maranhão; school material culture.



Introdução

Os livros escolares produzidos no início da Primeira República (1889-1930), buscaram reforçar e formar as novas gerações segundo os valores e visões de mundo, concernentes ao novo modelo que pouco a pouco deveria ser incutido nos hábitos e costumes dos brasileiros em todas as esferas da sociedade; livros de classe que se tornaram uma ferramenta fundamental já que ajudaram a colocar em prática tal objetivo via ensino. Com a transformação de regime político, algumas questões de ordem social se alteraram e de alguma forma interferiram na produção dessas obras, a exemplo da perda de influência da Igreja em relação ao Estado e suas demandas, entre elas: a noção de unidade do país e os temas relativos às questões nacionais, a reorganização geográfica dos estados, além do combate ao analfabetismo. Desta forma, nossa problemática se centra em analisarmos até que ponto as mudanças provocadas pela proclamação da Primeira República influenciaram na produção de livros escolares maranhenses?

Sendo tal produção condicionada a uma forma social de escolarização que está intimamente relacionada a questões políticas, estas obras singulares atendiam a interesses de grupos que detinham o poder de selecionar, decidir e/ou determinar os caminhos a serem recorridos. Com o advento do novo regime, a instrução da população, especialmente, no combate ao analfabetismo, foi um ponto fundamental; autores que tiveram que adequar-se a essa nova realidade que exigia métodos rápidos e eficazes de alfabetização, diminuição dos conteúdos religiosos, estabelecimento de regras próprias para a língua portuguesa praticada no Brasil e a valorização da geografia e história local.

Esta pesquisa de caráter histórico se baseia em fontes documentais e usa como pressupostos teórico-metodológicos os três eixos indissociáveis da história cultural (Nunes; Carvalho, 2005; Castellanos, 2022a, 2022b). Com respeito à *História do objeto na sua materialidade* como primeiro eixo, analisa-se o livro escolar no período selecionado a partir de quatro aspectos que o caracterizam: a) a forma como aparecem as notícias do jornal com respeito à produção de livros escolares, segundo críticas, elogios e denúncias; b) a estrutura, em que as notícias foram apresentadas em longas discussões que explanam a organização e conteúdo de cada livro; c) a frequência das publicações que indicam lançamentos de obras e novas edições, títulos de destaque e disciplinas que concentram a produção; e d) o dispositivo em uso, o próprio *Pacotilha* (1880-1939) que ao dar a conhecer a produção maranhense,



nos permite perceber as nuances no contexto social, político e cultural em que as obras foram produzidas (Castellanos, 2020; Santos, 2022).

Quanto à *História das práticas nas suas diferenças* - segundo eixo de análise-, pensar de que modo os autores empreenderam suas táticas de apropriação, ao produzirem livros de classes e coloca-los no mercado, em função das estratégias de imposição instituídas em leis, decretos e regulamentos que apontavam para os ideais impostos pela República que se deveriam incorporar nas obras escolares ou identificar os posicionamentos tomados contra ditas obras é essencial, para questionarmos sobre o que fazem os diferentes sujeitos com o mesmo objeto que lhes é imposto (Bourdieu, 2007); neste caso, o livro de classes como artefato da escola que nos remete à singularidade das práticas.

Já em referência às configurações sociais/culturais instauradas entre autores, professores, instituições de ensino e imprensa com respeito aos livros de classe, e ao lugar que cada sujeito ocupa no tecido societal, bem como às mudanças nas estruturas psíquicas dos indivíduos ou nas formas de pensar ditos livros em função da própria transição de regime político e da profunda transformação social que carrega, para além do entendimento das armaduras conceituais que apontam diferentes concepções, sentenças e ações na época que transparecem nas obras escolares e nas notícias do jornal, são imprescindíveis mobilizar e analisar aqui via terceiro eixo da história cultural para que orientem nossas reflexões.

Nessa lógica, o artigo se organiza em três momentos. No primeiro, tratamos os livros escolares de autores locais no período proposto identificando as obras na fonte e como se projetaram na instrução maranhense. No segundo, abordamos a organização, conteúdo e estrutura dos artefatos visando os aspectos valorizados e silenciados, como as possíveis causas. Por fim, identificamos e analisamos os discursos sobre esta produção no *Pacotilha* (1880-1939), em função das críticas, avaliações e divulgações referentes; isto é, uma reflexão sobre os livros de classes que contribuirá com a História da educação brasileira e maranhense e com a História local do livro escolar.

Os livros escolares de autores maranhenses na Primeira República

A cultura material escolar, compreendida no “[...] cerne da cultura interna de cada espaço educacional de acordo com os objetos e com as próprias práticas” (Castellanos, 2020, p. 5) é aqui enfocada nos livros escolares, na medida em que a escola ganha notoriedade e se institucionaliza como espaço direcionado para a



instrução popular. Inicialmente as instituições de ensino primário funcionaram em locais insalubres e com objetos improvisados; situação que começa a modificar-se com a introdução da modalidade dos grupos escolares ocorrida no final do século XIX e, no Maranhão, a partir dos ideais republicanos de ordem e progresso que “[...] visavam, principalmente, romper com a representação ineficaz das escolas isoladas do século XIX. Da mesma forma, [que] havia a urgência em mudar a configuração do espaço educativo” (Silva, 2017, p. 99).

Os jornais, por outro lado, nos dão indícios da produção dos livros escolares e das ações tomadas para a organização do espaço escolar na temporalidade em foco. Nesses termos, mensagens, matérias, críticas e análises sobre o conteúdo de obras específicas de autores locais são identificadas nas páginas do *Pacotilha* (1880-1939), a saber: *Fragmentos para a Chorographia do Maranhão* (1901/1ª ed.), de Justo Jansen Ferreira; *A língua Portuguesa* (1911/1ª ed.), do Dr. Felipe Franco de Sá, com revisão de Fran Paxeco; *a Nova qartilha portuguesa* (1918/1ª ed.), de Odolfo Aires Medeiros e *a Pátria Brasileira* (1911/1ª ed.), de Coelho Neto e Olavo Bilac. Jornal que se define noticioso, se publica aos domingos e teve como primeiro redator Victor Lobato e Barbosa de Godois, em 1891; “[...] periódico de grande expressão no cenário jornalístico maranhense, famoso por registrar os principais acontecimentos da capital São Luís, do interior do Estado e do mundo.” (Castellanos, Cabral, Castro, 2019, p. 3), mesmo que “[...] não [tivesse] programa, nem artigo de fundo – [;] a imprensa a retalho, miúda, sortida, variada (Pacotilha, 1880, p. 1).

No campo da geografia desde o Império, queixas recorrentes sobre obras escolares específicas destes saberes no Maranhão, que contemplassem o território local e nacional, fez com que alguns autores se empenhassem em suprir a demanda³, a exemplo de Antonio Rego, que publica *Rudimentos de Geografia* (1863/1ª ed.) na metade do Oitocentos. Com a chegada da República, esta situação ainda não havia sido sanada e a carência por este tipo de publicação persistia, pois em 1901, quando alguns trabalhos já haviam sido lançados e consolidados, salientava-se que sobre a própria ilha de São Luís, em diversos aspectos permanecia desconhecida; portanto, se era necessário continuar a empreender estudos sobre as questões nacionais (Pacotilha, 1901), as questões locais e regionais eram indelévels. Neste sentido “a inserção de temas nacionais nos livros escolares, assim como foi na Europa, aconteceu também no Brasil a partir da Primeira República. Na verdade, houve a adaptação do modelo europeu para o Brasil” (Silva, 2010, p. 24). Em contraposição a esta concepção, Castellanos (2017, p. 91) afirma que:

[...] se na primeira metade do Oitocentos a literatura estrangeira prevaleceu, coabitante gradativamente com os textos pátrios e os locais que instituíam aos poucos o sentido de ser brasileiro e maranhense, posteriormente, mesmo que os livros estrangeiros pudessem servir de modelos à produção brasileira e regional, esta foi assumindo seus contornos específicos, expus sua singularidade e sua diversidade e, por conseguinte, deixou de ser uma “produção modelada” para se concretizar num produto nacional e local.

O livro escolar, como primo pobre da literatura ou produção de pouco prestígio cultural por ser considerado uma obra menor, embora de ascendência nobre (Batista; Galvão, 2009; Bittencourt, 2008; Corrêa, 2006; Lajolo; Zilberman, 1996), não aparece nas biografias nem era muito referenciado na primeira metade do Oitocentos; mas, a partir do gradual crescimento das vagas no ensino público, com o projeto brasileiro de nacionalização e depois da criação da Inspeção Geral da Instrução Pública no Maranhão em 1841, o livro de classes aos poucos se transforma na carne da produção livresca (Bittencourt, 2008) e toma lugar de destaque no mercado escolar, aumentando sua produção, circulação e uso. Ditas estratégias mercadológicas podem explicar “[...] em parte, porque autores eruditos, em número significativo, utilizaram a literatura escolar para divulgar os [seus] trabalhos [...]” (Bittencourt, 2008, p. 83); dinâmica que auxilia a compreender a prevalência de livros de classes estrangeiros que servem de modelos e coabitam gradualmente com textos pátrios e locais até a década de 1860, quando o abasileiramento posterior e crescente fez com que a produto nacional e local assumisse seus contornos específicos, expusesse sua singularidade e mostrasse sua diversidade (Castellanos; Castro; Souza, 2023).

Nessa lógica, visando contribuir com o movimento de fortalecer e aprofundar sobre a história e a geografia local, Justo Jansen Ferreira lança um dos mais notáveis livros intitulado *Fragmentos para a Chorographia do Maranhão* (1901/1ª ed.)⁴, no intuito de renovar os estudos geográficos, especialmente, na perspectiva dos livros franceses. Embora bem avaliado, não há informações sobre sua aprovação ou adoção no ensino, a não ser numa única matéria em que se destaca o esforço empreendido pelo autor na confecção da obra, precisamente pelas dificuldades já sinalizadas por autores locais⁵: a insuficiência de dados na documentação oficial, a exigência de adaptação dos textos e, mesmo, as insuficientes atualizações dos conteúdos em função de reformas de toda ordem; mesmo que com este livro “essa dificuldade com que lutavão os



estudantes maranhenses para o conhecimento geographico da sua terra natal desaparecesse em que se achão elucidados muitos pontos até então obscuros e corrigidos diferentes erros” (Pacotilha, 1901, p. 3).

Neste sentido, alguns autores conseguiram reunir informações sobre fatos, feitos e ditos da história do Brasil nem sempre acessíveis a todos⁶, pela não regularidade dos registros na documentação oficial que apontam para as mudanças ocorridas no país, seja na formação de cidades e instituições, seja também por novos acontecimentos e a nova demografia, entre outros aspectos oriundos em certo ponto do passado recente da história do país. Esta situação implicou na precariedade dos trabalhos anteriores, segundo Ferreira (1901) quando afirma que no Maranhão foram publicados alguns importantes trabalhos sobre geografia; mas encontravam-se desatualizados, com erros nos dados em boa parte deles, sem contemplar mapas e não atendiam a todas as necessidades do ensino em função do conhecimento do território local e nacional.

A primeira obra tratada, que considera proveitosa, foi o *Dicionário Histórico Geográfico da Província do Maranhão* (1870), do Dr. Cesar Augusto Marques; no entanto, ressalta a necessidade urgente de nova edição, embora não se configurasse como um compendio elementar. Sobre o *Opusculo do Estado do Maranhão* (1892/1^a ed.), do Dr. Augusto Olympio de Castro, Ferreira (1901) afirma que o material estava desatualizado, bem como não era apropriado ao ensino primário. O jornal quando trata da recomendação do *Fragments para a Chorographia do Maranhão* (1901/1^a ed.), de Justo Jansen Ferreira, argumenta que supriria “[...] a falta de há muito sentida no ensino entre nós, de uma obra que tratasse com largueza da chorographia do nosso Estado” (Pacotilha, 1901, p. 3).

A *língua Portuguesa* (1911/1^a ed.) escrita pelo Dr. Felipe Franco de Sá⁷ foi elaborada depois de seu autor se afastar da vida pública nos cargos de senador e ministro, quando se dedicava aos estudos que resultariam nesse livro; obra publicada parcialmente e inconclusa, já que infelizmente adoecera sem antes concluí-la. Nesse contexto, “o governo do [M]aranhão, conciso do valor daquele trabalho linguístico, e com aprovação do congresso estadual, encarregou pessoa competente de copiar e rever o manuscrito, dirigindo[-o] a publicação” (Pacotilha, 1915, p. 4). Para tal função designam a Fran Paxeco, publicando-se em 1915, sua segunda edição em versão completa.

De acordo com Camara Junior (1968), o surgimento de estudos sobre a fonética no Brasil seguiu o exemplo dos trabalhos empreendidos pelos portugueses. Neste cenário, *A língua Portuguesa* (1911/1^a ed.), de Felipe Franco de Sá,



representa um marco na produção destes artefatos escolares, já que inaugura o estudo da fonética em nível nacional, na medida em que busca de maneira independente, fixar a pronúncia normal brasileira, fundamentando suas bases teóricas em Gonçalves Viana, o responsável pelo desenvolvimento dos estudos fonéticos em Portugal. Destarte, a contribuição de Franco de Sá se deu segundo dois aspectos

Traçou um quadro do vocalismo brasileiro, que firmou doutrina e cuja influência se prolongou até hoje, e se esforçou por firmar o tipo acentual das múltiplas palavras eruditas em que há variação livre na seleção da sílaba tônica, orientando-se tanto pelo uso como por considerações de ordem histórica, referentes ao étimo próximo (Camara Júnior, 1968, p. 36).

Se autores como Franco de Sá buscam a normatização da língua nacional e inspiram-se em clássicos europeus; por outro lado, há aqueles que pretenderam uma renovação, se distanciando em certa medida deste legado. Assim surge um problema sobre a língua portuguesa do Brasil no que diz respeito à adaptação do idioma, uma vez que originalmente provém de “[...] uma sociedade europeia etnicamente fechada [...] a um novo ambiente geográfico e social, etnicamente aberto, a que aquela cultura teve de se adaptar por sua vez, pouco a pouco, para resistir e continuar” (Camara Junior, 1968, p. 25). Neste ponto, aqueles que se opunham a uma norma rígida equivalente à portuguesa, postulada pelos cânones clássicos e desconsideraram as especificidades nacionais, “ora invoca[m] a necessidade de uma língua própria para o habitai-físico e social brasileiro, ora nos fala[m] de um apuramento da língua cotidiana!” (Camara Junior, 1968, p. 25).

A tendência de identificação brasileira com a portuguesa prevaleceu até o início do século XX, pois “não era possível a obediência estrita a cânones de que resultavam, em última análise, o artificialismo, a incongruência e até, às vezes, contraproducente excentricidade” (Camara Junior, 1968, p. 26). A partir de então foi-se endossando a resistência a tal obediência irrestrita e os autores pouco a pouco passam a sugerir novas proposições para o português praticado no Brasil. Neste sentido, intelectuais de destaque se opunham à adoção do português tal como herdado pelos colonizadores, a exemplo de Jose de Alencar e Antônio Joaquim de Macedo Soares que chegaram a publicar o *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1889/1ª ed.), que continha “palavras e frases



que, originarias do brasil, ou aqui populares, se não encontram nos dicionários da língua portuguesa, ou nelles vêm com forma ou significação diferente” (Soares, 1889, p. 7), defendendo-se no prologo da obra, que “já [era] tempo dos brasileiros escreverem como se fala no Brasil e não como se escreve em Portugal” (Soares, 1889, p. 9).

É precisamente nessa lógica que se pública *A Nova qartilha porugueza* (1918/1^a ed.), de Odolfo Aires Medeiros, na qual se opta por algumas inovações, entre elas: “[...] baniu do abecedário [...] os intrusos – *k, w, y*, que nunca foram letras da nossa língua” (Pacotilha, 1918, p. 2). Proposta que o jornal defende, quando concorda com a retirada destas letras do alfabeto, já que o considera como um livro necessário que desafia os padrões e vai na contramão do estabelecido nas regras até então impostas, pois

São velhas as tentativas em prol da ortografia sónica, tanto no país onde se criou o nosso idioma quanto no Brazil. Mas as que conhecemos, e são poucas, conteem-se nuns certos limites, para não escandalizar muito os pirrônicos. O processo do sr. Medeiros é em demasia revolucionário, atentando contra habito seculares. Há bastante lógica nas regras que o sr. Odolfo Medeiros concatena. Mas o mundo é um produto mojico, desde os seus fundamentos. Contentemo-no, por isso, com o que nos for possível obter, dentro das normas pacatas do meio termo. E não será mau (Pacotilha, 1918, p. 2).

Pátria Brasileira (1911/1^a ed.), de Coelho Neto⁸ e Olavo Bilac⁹, - ex-alunos da faculdade de direito, embora não concluída -, trata sobre a história do Brasil desde a chegada dos portugueses. A sua 23^a edição foi publicada em 1930 e fez parte de um conjunto de livros e demais textos sobre a temática, produzidos por um grupo de intelectuais (em coautorias ou individualmente), onde a maior parte dos títulos eram compostos por expressões que remetem ao território nacional e ao amor ao país, todos direcionados à educação moral e cívica das crianças na Primeira República, pois “além da função de comprometerem-se com a nação, os livros carrega[va]m outra missão: divulgar e criar os símbolos e metáforas da nova imagem do Brasil em desenvolvimento” (Silva, 2010, p. 43).

Livros que apresentam uma série de situações que estavam postas no período e apontam para os posicionamentos dos autores. Formação do alunado que é tensionada entre dois opostos: uns que consideram a tradição e herança



portuguesa como ideais e valores que se pretendem preservar; outros voltados para a construção de um novo país valorizando os hábitos e costumes locais. Essas significativas diferenças, se revelavam nos livros escolares neste momento de mudança da ordem social e política, o que demonstra tanto a resistência de alguns grupos sociais contrários a dita transição, quanto as ações de apoiadores que pretendem modificar tal situação (Santos 2018, 2022).

Livros escolares: organização, conteúdo e estrutura

Ao consultarmos os exemplares identificados no jornal, percebermos que apresentam um conjunto de elementos que em tese conduziriam ao leitor para um sentido determinado pelo qual os produtores pretendiam guiar a leitura; portanto, as notas, as introduções e os prólogos, entre outros paratextos¹⁰, indicam o caminho para a interpretação dos escritos. *Fragments de Chorographia do Maranhão* (1901/1^a ed.), de J. J. Ferreira, é o livro que apresenta a maior introdução, na qual se esclarecem alguns pontos, tais como: as produções de obras locais, as divergências conceituais e os autores nos quais se inspirou. O primeiro ponto, diz respeito à vontade pessoal de Ferreira de escrever um livro nesta área, visto que lidava em seu cotidiano como professor de geografia no Liceu Maranhense com a carência de textos que estivessem de acordo com os princípios modernos da Pedagogia. Sua inspiração consistia em elaborar um compêndio didático, modelado de acordo com o método de Motzat, um educador alemão, seguindo os princípios de Levasseur¹¹, um dos precursores da escola francesa de geografia, que tinha como um dos objetivos centrais, construir e direcionar a análise geográfica para o campo da economia e da cultura em detrimento do foco na dimensão política. Desta forma, “no discurso geográfico francês, o tema da apropriação do espaço passou a ser equacionado na ótica da relação entre os grupos humanos e o meio e pelo estudo dos “gêneros de vida” (Moraes, 2015, p. 11).

Outra questão, refere-se ao levantamento que realiza sobre as importantes produções no campo da geografia local, citando autores e títulos, a qualidade das obras e os avanços de cada uma delas, bem como as deficiências, erros e os assuntos que deixaram de abordar. Um dos principais pontos de discussão está relacionado aos mapas expostos e aos respectivos erros que reproduziam. Neste sentido, esclarece “que em um mappá ou livros haja erros, tolera-se, mas vê-los reproduzidos em livros ou mapas posteriores, é em grande prejuízo para o ensino” (Ferreira, 1901, p. 7). Portanto, seu objetivo não era preencher a falta



de mapas, visto que tal tarefa exigiria a correção dos já existentes e com isso justifica, o porquê apesar de considerá-los essenciais no ensino da disciplina, não os insere em seu livro. Segundo o autor, um dos melhores mapas são os do senhor Candido Mendes publicado em *Atlas do Imperio do Brasil* (1868/1ª ed.), configurando-se como um magnifico e precioso trabalho; mas salienta que não concorda exatamente com o mapa do Maranhão, pois “não haveria algum engano por ocasião da impressão dos algarismos?” (Ferreira, 1901, p. 8)

Sobre os erros e divergências encontrados nos livros, no que se refere à representação geográfica, como também aos conceitos e estatísticas, J. J. Ferreira (1901) é categórico ao afirmar que o mais importante seria resolvê-los a fim de que se produzisse um conhecimento exato da extensão territorial do Estado do Maranhão, destacando recorrentemente a sua preocupação com as informações precisas e com a correção dos trabalhos, quando se empenha em buscar o máximo de dados que pudessem contribuir. Um trabalho que reunisse um contingente significativo de elementos que subsidiassem a publicação de novas obras a partir da sua pesquisa, além de auxiliar os alunos que iniciavam no estudo da chorographia, as suas cidades, vilas e povoações; dados que não se achariam reunidos em compêndio nenhum nem disponibilizados ao estudante maranhense (Ferreira, 1901).

Para a produção de *Fragmentos de Chorographia do Maranhão* (1901/1ª ed.), ao levantar dados estatísticos sobre o Estado, especialmente, seu território e população, o autor procurou reunir recortes dispersos que obteve a partir das fontes consultadas, sustentando-as na leitura de bons livros, nos conhecimentos adquiridos e nas informações de pessoas fidedignas (Ferreira, 1901). Destarte, coloca sua publicação a disposição dos “entendidos” visando alcançar o perfeito conhecimento sobre o Estado, bem como convida aos leitores e a quem lhe interesse em contribuir com seu estudo sobre a geografia local, a fornecer informações sobre a localidade em que reside, a fim de corrigir possíveis falhas, omissões e ampliar o saber referente. Acena aos leitores para uma colaboração, sinalizando possível reedição, corrigida e ampliada a partir da interação proposta.

Fragmentos de Chorographia do Maranhão (1901/1ª ed.), inicia por aspectos mais gerais sobre o Estado, apontando o litoral, a superfície e a população. Detalha a configuração e os limites, a latitude e a longitude, discorrendo posteriormente sobre a ilha de São Luís: igrejas, praças e ruas; escolas, tipografias e jornais em circulação; habitantes e intelectuais; cidades e as vilas de cada uma destas localidades, apresentando questões como população e rios,



e descreve o solo e a agricultura, entre outros pontos. Enfim a forma como o autor produz seu texto está de acordo com o postulado de Lefebvre, que se registra numa das passagens escolhidas para estampar a epígrafe da obra: na geografia, é importante que se fixe na memória coisas como os nomes próprios; mas que é também necessário dar-lhes uma alma, sendo só possível por meio dos comentários sensíveis dos autores.

Outro livro que apresenta uma longa introdução é *A língua Portuguesa* (1911/1^a ed.), de Felipe Franco de Sá, iniciando-se com as questões que envolveram sua produção. Primeiramente, apresenta sua carreira pública e enfatiza sua dedicação aos estudos na área, mencionando-se a doença que lhe impediu concluí-la: a primeira parte foi publicada e dedicada à ortofonia (pronúncia rigorosa) e, a segunda, à orthologia (linguagem correta) (Sá, 1911); já o segundo volume no foi a público em virtude do falecimento do autor. Não entanto, Fran Paxeco (1915), enfrentou algumas dificuldades na interpretação do conteúdo elaborado por Sá na revisão, fazendo alguns acréscimos que transformaram o volume em 200 páginas. O livro dividido em três títulos, dedicado aos sons e ditongos (subdividido em seis capítulos), aos acentos (quatro capítulos) e à euphonia, (um capítulo), apresenta discrepâncias e pontos em comum com as concepções de autores portugueses.

Candido de Figueiredo¹² (1911), ao fazer uma análise da obra de Sá (1911) no *Jornal do Comercio* (1910-1919) do Rio de Janeiro, que posteriormente se tornaria parte do prefácio, disserta sobre a sua importância para a língua portuguesa.¹³ Nesta crítica, discute “quais sejam os ditongos portugueses” no capítulo I, esclarecendo divergências entre autores portugueses, nacionais e locais. Nessa lógica, apresenta incoerências: se para João de Barros existem sete ditongos, para Constancio há trinta e cinco; por outro lado, se o próprio Candido de Figueiredo admite oito, Goncalves Viana enumera doze. Contudo, se Franco de Sá (1911) em *A língua Portuguesa* (1911/1^a ed) estabelece sete (Figueiredo, 1915), demonstrando-se aqui a falta de consenso; Figueiredo (1915), no *Jornal do Comercio* (1910-1919), não só afirma que “é incontestável a erudição e, geralmente, o critério do linguista maranhense; [como também] pede a justiça que se pondere sêr, essa erudição, superior, algumas vezes, à clareza do que ele expõe” (Figueiredo, 1915, p. 5), já que elenca a falta de clareza do autor maranhense em alguns trechos, ao sinalizar erros e discordâncias conceituais referentes aos acentos, ditongos e tritongos, os quais esclarece e apresenta visões de autores clássicos sobre estas questões, que por vezes coincidem com o exposto por Franco de Sá (1911) e às vezes com o próprio Figueiredo.



Por sua vez, *A Nova qartilha portugueza* (1918/1^a ed.), de Odolfo Aires Medeiros, é um volume simples de apenas 31 páginas que não apresenta paratextos; no entanto, ainda que não se explique a proposta por traz da obra, não deixa de ser profunda, pois endossa a ideia de uma língua brasileira defendida por vários intelectuais no período. As 16 lições, devidamente acompanhadas por exercícios, apresentam o novo alfabeto, que transita desde as vogais (na primeira) até as sílabas e os exercícios correspondentes com a formação de palavras (na quinta), finalizando com os sinais de pontuação usados na escrita, os algarismos com seus respectivos nomes escritos por extenso, os nomes próprios de lugares e pessoas, e uma seção de frases e pensamentos com alguns trechos sobre Deus, livros, fé, religião e de como deveria ser um bom homem.

A pátria brasileira (21^a ed./1930) de Olavo Bilac e Coelho Neto foi a versão que tivemos acesso em formato digital. É dedicado à educação moral e cívica para alunos das escolas primárias. Seus 74 capítulos de duas páginas cada (aproximadamente) não apresentam paratextos, iniciando-se com o contexto europeu no último quartel do século XV, trata das navegações que resultaram na descoberta da América, do descobrimento do Brasil, dos índios, as guerras e as respectivas personalidades presentes neste momento histórico, fazendo-se referência também à ação da Igreja Católica e das capitânicas hereditárias, aos primeiros colonos, aos navios negreiros e de como os negros foram tratados, ao igual que os bandeirantes, a inconfidência e os monarcas D. João e D. Pedro I e II, além de datas importantes: o 7 de setembro, o 13 de maio e o 15 de novembro; volume que foi organizado cronologicamente até a proclamação da República.

Todavia, até aqui, nos detemos sobre a produção das obras em análise, os autores e as possíveis motivações e inspirações das escritas; mas, também se faz necessário entender os discursos vinculados a elas, sejam críticas ou de propagação, sejam de fundamentos que as justifiquem. Neste ponto as mensagens divulgadas no *Pacotilha* (1880-1939) nos ajudam a entender o enredo construído em torno dos livros escolares maranhenses no novo regime.

Os discursos sobre a produção maranhense na Primeira República

Desde o Império até a Primeira República o livro escolar sempre foi um guia para a prática pedagógica do professor com maior ou menor ênfase, dependendo das prescrições, dos programas de ensino, da própria concepção das obras e da formação professor; quanto aos alunos, este artefato da cultura



material escolar se foi constituindo aos poucos numa ferramenta que deveria regular e facilitar as aprendizagens. Se nas primeiras décadas do Império foi insubstituível para o fazer do professor sem formação, cumprindo a função de modelagem da prática; mudanças na subdivisão de conteúdo, nos estilos da escrita e no teor o transformaram num instrumento de controle da ação e dos comportamentos das crianças na escola (Teixeira, 2008), mesmo que seu uso e conteúdos se modificassem segundo os modelos e modalidades de escolas que coabitaram, como também dos métodos de ensino utilizados.

Os modelos de escola segundo o método de ensino usado marcaram a transformação nas relações, na estrutura e no funcionamento das instituições. As diferenças entre métodos, seja individual e/ou mútuo (ambos adotados durante boa parte do Oitocentos), seja misto e/ou simultâneo usados mais tarde, trouxeram diferenças na gramática do ensino e da escola. No entanto, embora esses métodos coabitassem dependendo da diversidade de modelos de escolas, para que o método simultâneo se estabeleça como mudança de hábitos escolares e permitisse a autonomização da relação pedagógica, teve “[...] que esperar a construção de espaços [escolares] próprios [...], que ocorre[u] no Brasil apenas nas últimas décadas do século XIX” (Faria Filho, 2007, p. 142), até concretizar-se o método intuitivo via Lições de coisas pela influência da psicologia, no campo da pedagogia como laboratório e área experimental.

O jornal não expressa para quais modelos e modalidades de escolas os livros se direcionavam. Sem embargo, com a propagação do modelo de escola graduada que se caracteriza por classificar os alunos em grupos homogêneos segundo a idade e o nível de maturidade, por um currículo dividido por graus e a divisão/hierarquização do trabalho docente em que cada sala de aula passou a ter um professor responsável supervisionado por um diretor (Faria Filho, 2007), acreditamos que boa parte das obras foram adotadas nestes estabelecimentos de ensino. Grupos escolares que como principal modalidade do modelo de escola graduada, representaram o projeto educativo pensado para a República e foram os primeiros prédios escolares construídos pelo Estado, que mobilizavam conjunto de saberes, projetos políticos educativos e o modelo definitivo de educação (Faria Filho, 2007). Para além de outras modalidades de escola graduada como modelo de escola, a exemplo das Escolas Modelos anexadas às Escolas Normais e as Escolas reunidas (Souza, 2013), acreditamos que as obras foram adotadas principalmente para os Grupos Escolares no intuito de modificar-se a forma como até então a instrução era praticada.

Nesse bojo surgem *A Pátria Brasileira* (1911/1ª ed.), de Coelho Neto e



Olavo Bilac, que aborda aspectos sobre a história do Brasil, *Fragmentos para a Chorographia do Maranhão* (1901/1^a ed.), de Justo Jansen Ferreira, que ressalta a geografia do Estado, a *Nova qartilha portugueza* (1918/1^a ed.), de Odolfo Aires Medeiros, com a proposições inovadoras sobre o português praticado no Brasil e *A língua Portuguesa* (1911/ 1^a ed.), de Felipe Franco de Sá, visando a normatização da língua nacional em oposição à postura de autores portugueses. Canal de divulgação para autores renomados que transformaram seus estilos, conceberam novas formas de interagir com um público específico e galgaram reconhecimento nos espaços locais de ensino e na imprensa local (Costa, 2013; Soares, 2017; Castellanos, 2017, 2020; 2022c), o que justifica a temporalidade das fontes garimpadas, em função do cômputo de registros de livros de classes no Império e na Primeira República.

Pátria Brasileira (1911/1^a ed.), de Coelho Neto e Olavo Bilac, foi alvo de críticas e discordâncias em uma extensa matéria da *Pacotilha* (1911), redigida por Fran Paxeco, sobre o ponto de vista adotado pelos autores, especialmente, no que se refere, ao descobrimento do país. O jornalista inicia seu julgamento pelo uso do estilo “[...] floreado, [que] as inteligências das escolas primarias luta[va] m com embaraços para o entender. Vizou-se mais a forma do que o intuito didático [...]. Nota[ndo]-se lhes, descaídas imperdoáveis. O cancan ortográfico mant[iv]e-se, como nos demais [livros]” (Pacotilha, 1911, p. 1). Fran Paxeco, ao defender que a língua fosse preservada como a herdamos dos colonizadores, condena veementemente a obra e sinaliza na matéria, cada passagem do livro que discorda da grafia, além de criticar a linguagem estipulada em função do público: crianças em idade escolar; ponto fundamental sempre salientado como essencial para a qualidade do material. Sobre o conteúdo Paxeco ao redigir matéria publicada no jornal defende que:

Podia-se também ser mais verdadeiro, não ideando que Cabral encontrou em Veracruz, enjenhos e turbinas. Podia-se ainda ser exato, não asseverando que o arrojado nauta chegou, *por acaso*, ao Brazil, nem avançar que, durante muito tempo, só vieram no Brazil degradados e criminosos. São duas falsidades clamorosas, as ultimas, repudiadas pelo testemunho dos arquivos (Pacotilha, 1911, p. 1).

Acreditamos que por sua origem portuguesa, Fran Paxeco possui uma visão colonizadora e critica veementemente a produção de Coelho Neto e Olavo



Bilac; atribuir o descobrimento do Brasil ao acaso, seria desapossar ou reduzir fato tão importante à história de Portugal e de igual maneira deslegitimar-lhes ação no processo de conquista de novo território. A perspectiva dos colonizados explorada pelos autores, se posiciona na contramão da interferência portuguesa e da chegada em solo pátrio, da exploração dos recursos naturais, dos nativos e a escravidão:

[...] colonizadores [...] eram donos também dos homens primitivos [...] como sempre a terra tinha que progredir à custa das lágrimas dos seus filhos. Amarrados e domados, sem compreender a violência de que eram vítimas, os índios reduzidos à escravidão, eram amarrados à força das brenhas que os tinha visto nascer (Coelho Neto; Bilac, 1911, p. 59).

[...] veio dos mares da África cheio de gente negra...O porão esta entulhado: homens, mulheres, crianças, os pulsos carregados de ferro, os olhos inundados de lágrimas...vem da África, arrematados pelo traficante, valem como a especiaria, como gado, são coisa venal como lenha da terra, como o coral das águas. Negam-lhes sentimento, negam-lhes sensibilidade, roubam-lhes os filhos, laceram-lhes as carnes (Coelho Neto; Bilac, 1911, p. 74).

Coelho Neto e Olavo Bilac faziam parte de um grupo de intelectuais que no início do novo regime se empenharam em construir a história da nação republicana em substituição da imperial e reforçar o novo momento político e social vivido no país. Eles embasaram-se nos conceitos do movimento ufanista, pautando sua interpretação em elementos que reforçassem o otimismo e na triangulação das três raças: português, índio e africano que formariam o homem cordial brasileiro, reforçando-se assim as qualidades naturais do território nacional (Oliveira, 1990).

Essas armaduras conceituais - aspecto do terceiro eixo da História Cultural a ser analisado -, também se refletiam nos livros escolares, pois para escrevê-los, assumem posições favoráveis à República ou ao Império, adeptos ao português tradicional ou à proposição de uma nova língua neste complexo momento de mudanças nas estruturas psíquicas ou nas formas de se pensar dito livro de classe na instrução no Brasil; enredo em que seria necessário valorizar a cultura nacional acima de tudo para superar-se o legado herdado. Portanto, as críticas à *Nova qartilha portuguesa* (1918/1ª ed.), de Odolfo de Medeiros e à



Pátria Brasileira (1911/1^a ed.), de Coelho Neto e Olavo Bilac, tem como pano de fundo, disputas ideológicas entre aqueles que lutavam e propunham ideias de renovação com o advento da República e os que buscavam conservar a tradição.

Em se tratando dos livros de história, era necessário que abordassem as questões nacionais e locais. Os livros de alguns autores neste novo período pretendiam não só ampliar a perspectiva reescrevendo-se a história do Brasil, como também buscavam expor para além da contribuição portuguesa, a indígena e a africana.

No início da República assiste-se exatamente a este processo, atestado pelos livros didáticos voltados para a socialização das novas gerações. Construir-se uma nova história republicana para substituir a imperial. Esta nova história da nação, porém, teve que dialogar com a outra, não mais defensora do regime monárquico, mas organizada sobre valores naturais e de longa duração como a terra e o caráter do ser humano que habita. Esta corrente chamada de “ufanismo” está ligada menos a eventos de figuras do mundo da política do que elementos componentes do mundo da cultura. Sua interpretação da história da nação está recheada de elementos que reforçam o otimismo, o que a fez ter maior aceitação (Oliveira, 1990, p. 3).

Como se percebe, esta mudança de horizontes provocou certa discordância entre alguns autores que compreendiam de formas diferentes o período colonial e Imperial. É justamente neste ponto que diverge Fran Paxeco, de Coelho Neto e Olavo Bilac com respeito a *Pátria Brasileira* (1911/1^a ed.). Em relação às produções sobre a língua portuguesa, esses antagonismos também se apresentam n’*A língua Portuguesa* (1911/1^a ed.), de Felipe Franco de Sá, que embora buscasse um lugar de independência e tenha sido pioneiro nos estudos sobre a pronúncia, esteve mais próximo dos postulados de autores clássicos portugueses; não por acaso o governo maranhense escolhera um autor de tal nacionalidade para dar-lhe continuidade à revisão da obra. Em contrapartida, *A Nova qartilha porugueza* (1918/1^a ed.), de Odolfo Aires Medeiros, é um exemplo, em que o autor propõe, ainda que timidamente, mudanças sobre os estudos e regras que regem a língua, no sentido de considerar as características do idioma como era praticado no Brasil.

Diante do empenho destes intelectuais, as expectativas de cada nova edição do livro de classes ou do livro escolar era que fosse adotado nas instituições de



ensino e contribuísse com a instrução para tirar o estado e o país do atraso no qual se encontrava no início da Primeira República; no entanto, a sua aprovação e utilização no ensino “[...] dependiam ainda dos lugares que ocupavam os sujeitos no tecido societal (político, econômico, cultural e institucional) e das relações estabelecidas por eles nos espaços de poder” (Castellanos, 2017, p. 151). Diversos sujeitos envolvidos na produção de uma obra e a sua adoção, trazia consigo reconhecimento social, para além da formação de novas gerações segundo os ideais defendidos; isto é, “[...] autores, editores e tipógrafos [que tinham] reconhecimento dos exemplares pela qualidade no sentido didático-metodológico [e] pela utilidade e aplicação no ensino público” (Castellanos, 2022c, p. 7), tendo em vista que o livro escolar ou livro de classes se constituía em ferramenta de imposição pelo qual se ensinara e se formava.

Considerações Finais

O livro utilizado na escola no início da Primeira República serviu como um instrumento que contribuiu com a uniformidade do ensino, tendo em vista que o conteúdo organizado e sistematizado auxiliaria os professores nas práticas pedagógicas. Estes objetos sofreram interferências e controle por parte do Estado, a fim de que interesses fossem transmitidos e a formação pautada na moral, na civilidade, nos bons costumes e no amor à pátria fosse concretizada; Primeira República que foi marcada por alguns avanços na educação: a criação/ organização de escolas e um maior número de professores, uma vez que a formação foi umas das principais questões apontadas para o progresso do ensino visando-se o aprofundamento do saber docente (Castellanos, 2017).

O novo regime político provoca diversas mudanças e impõe novos padrões para a produção do livro escolar e seus respectivos conteúdos, que passaram a privilegiar aspectos da cultura local e nacional, centrando-se na educação moral e cívica dos alunos (ensino laico) em detrimento das lições religiosas; situação que foi estimulada pela separação entre Igreja e Estado, instituições estas que tanto autores e editores, como também professores e alunos deveriam de alguma maneira se adaptar.

Destarte, podemos perceber que a posição social dos autores afetou na circulação e divulgação da produção, alguns tiveram grande destaque na imprensa e suas obras apresentaram diversas edições, perpetuando-se no mercado livresco, já outros não conseguiram alcançar projeção significativa, tal como Odolfo Aires Medeiros (professor do ensino primário de Carolina – MA),



que mesmo conseguindo produzir livros de classes e propor novas ideias, sua representatividade é mínima se comparada a autores consagrados. Há também aqueles indícios de que novas edições de livros escolares seriam publicados, a exemplo Jansen Ferreira; no entanto, não foi possível localizar e nem há registros que apontem tal feito. Já Coelho Neto, que residia na capital do país e fez associação com importantes intelectuais, incluindo Olavo Bilac (com quem coproduziu), teve grande repercussão que se constata no número de edições (29ª ed.) e pelos anos de permanência nas instituições de ensino.

Os anos iniciais da Primeira República foram marcados pela disputa entre ideais nacionalista e o tradicionalismo europeu que perpassou pelos livros escolares ficando marcada nos conteúdos, nos formatos desses materiais, assim como nos objetivos propostos para a instrução enquanto formação da nova geração. Uma parcela de autores, buscando reforçar a identidade nacional, propõe inovações tanto nos métodos de ensino como no distanciamento da influência estrangeira (especialmente europeia); posicionamentos políticos e ideais de construção de um sentimento de nação caro ao povo brasileiro que fica expresso nas produções escolares. No entanto, ainda havia aqueles que não concordavam e queriam preservar a originalidade da língua, a história tradicional europeia e o regime político imperial, a fim de manter seus privilégios, entre cargos de poder e relações econômicas, para além de outras motivações. Tais armaduras conceituais conformaram a sociedade brasileira no período em foco gerando discordâncias entre intelectuais e lutas de representações em torno do universo dos livros escolares ou livros de classes, da sua produção e o uso na instrução pública.

Referências

BAENA, Manuel. *Informações sobre as comarcas da província do Pará; organizadas em virtude do Aviso circular do Ministério da Justiça de 20 de setembro de 1883, por Manuel Baena, Diretor da 2ª seção da secretaria da presidência da mesma província*. Belém: Typ. de Francisco da Costa Júnior, 1885.

BELEGARD, Pedro de Alcântara. *Relatório do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do ano de 1863*. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1864.

BITTENCOURT, Agnello. *Notas históricas sobre a navegação do Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, 1949.



BRASIL. Senado do Império do Brasil. *Sessão Legislativa Ordinária – 4ª Legislatura de maio de 1841*. Rio de Janeiro: Typografia Oficial, 1883.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Câmara dos Srs. Deputados, Terceiro Anno da Quarta Legislatura, Sessão de 1840 colligidos por Antônio Henoch dos Reis em virtude de resolução da mesma Câmara. Rio de Janeiro: Typographia da Viuva Pinto & Filho, 1884.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Câmara dos Srs. Deputados, Quarto Anno da Quarta Legislatura, Sessão de 1841 colligidos por Antônio Henoch dos Reis em virtude de resolução da mesma Câmara. Rio de Janeiro: Typographia da Viuva Pinto & Filho, 1841.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Câmara dos Srs. Deputados, Décimo Quarto Anno da Décima Quarta Legislatura, Sessão de 1850 colligidos por Antônio Henoch dos Reis em virtude de resolução da mesma Câmara. Rio de Janeiro, Typographia da Viuva Pinto & Filho, 1887.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Câmara dos Srs. Deputados, Quarto Anno da Décima-Quinta Legislatura, Sessão de 1875. Rio de Janeiro: Typ. Imperial e Constitucional Villeneuve, 1875.

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa. *Annais do Senado do Império do Brasil*. Sessão da Legislatura de março de 1841. Rio de Janeiro: Typ. do Diário do Rio de Janeiro, 1841.

BRUSQUE, Carlos de Araújo. *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa da Província do Pará na Segunda Sessão da XIII Legislatura em 1º de novembro de 1863*. Pará: Typografia de Francisco Carlos Rhossard, 1863.

CASTONGUAY, Stéphane; EVENDEN, Matthew. Introduction. In: CASTONGUAY, Stéphane; EVENDEN, Matthew (ed.). *Urban Rivers: Remaking Rivers Cities and Space in Europe and North America*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2012. p. 1-18.

CAVALCANTE, Maria do Espírito Santo Rosa. *Tocantins: o Movimento Separatista do Norte de Goiás (1821-1988)*. Goiânia: Ed. UCG; São Paulo: Anita Garibaldi, 1999.

DOLES, Dalísia. *As comunicações fluviais pelo Tocantins e Araguaia no século XIX*.



1972. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 1972.

FERREIRA NETO, Francisco. *150 anos de transportes no Brasil*. Rio de Janeiro: CEDOP/MT, 1974.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). [*Mapa hidrográfico da Bacia Amazônica*]. Rio de Janeiro: FBN, [1793]. 1 mapa, color. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart511687/cart511687.jpg. Acesso em: 12 fev. 2023.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Prospecto da casa da residência do Engenho de açúcar do capitão João Manoel Roiz, situada no Rio Araguaia, perto da cidade do Pará. Rio de Janeiro: FBN, [18--]. 1 Iconografia, color. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1095075/mss1095075.jpg Acesso em: 12 fev. 2023.

GREGORIO, Vitor Marcos. Mãos á obra: o governo provincial paraense e seus esforços para a navegação da região amazônica - 1850-1867. *Almanaque Braziliense*, São Paulo, n. 9, p. 122-136, 2009.

LENOBLE, Robert. *História da Ideia de Natureza*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

LOPES, Siméia de Nazaré. *O comércio interno no Pará oitocentista: Atos, sujeitos sociais controle entre 1840-1855*. 2022. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

LUZ, Nícia Vilela. *A Amazônia para os Negros Americanos: Origens de uma controvérsia internacional*. Rio de Janeiro: Saga, 1968.

MAGALHÃES, Couto de. *Relatório dos Negócios da Província do Pará de 15 de agosto de 1864*. Rio de Janeiro: Livraria do Povo, 1864.

MATOS, Odilon. Vias de comunicação. In: HOLANDA, Sergio Buarque de (dir.). *História Geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1974. t. 2, v. 2, p. 42- 59.

MEDEIROS, Fernando Sabóia de *A liberdade de navegação do Amazonas (relações entre o Império e os Estados Unidos da América)*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.

MEDEIROS, Vera B. Alarcón. *Incompreensível colosso: a Amazônia no início do Segundo Reinado (1840-1850)*. 2006. Tese (Doutorado) - Faculdade de Geografia e História da Universidade de Barcelona, Barcelona, 2006.



MOLLE, François; MOLLINGA, Peter; WESTER, Philippus. Hydraulic Bureaucracies and the Hydraulic Mission: Flows of Water, Flows of Power. *Water Alternatives*, [Paris], v. 2, n. 3, 2009, p. 328-349.

NATAL, Jorge Luiz Alves. *Transporte, ocupação do espaço e desenvolvimento capitalista no Brasil: História e perspectivas*. 1991. Tese (Doutorado em economia) - UNICAMP, Campinas, 1991.

PARÁ. *Ofício do Presidente da Província do Pará Couto de Magalhães em 8 de maio de 1866*. Pará, 1866.

PENNA, Domingos Soares Ferreira. *O Tocantins e o Anapú. Relatório do Secretário da Província do Pará*. Belém: Typ. de Frederico Rhossard, 1864.

RABELLO, Andréa Fernandes. Os caminhos de ferro da Província do Rio de Janeiro: Ferrovias e café na 2ª metade do século XIX. 1996. Dissertação (Mestrado) - ICHF-UFF, Niterói, 1996.

REIS, Arthur César Ferreira. Panorama econômico-financeiro do Segundo Reinado: navegação fluvial, principalmente a do Amazonas. In: CONGRESSO DE HISTÓRIA NACIONAL, 3., 1938, [Rio de Janeiro]. *Anais [...]*. [Rio de Janeiro]: IHGB, 1938.v. 4.

SÁ, Jesuíno Marcondes de Oliveira. *Relatório Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do ano de 1864 apresentado à Assembléia Geral na 3ª Sessão da 12ª Legislatura*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de E & H Laemmert, 1865.

SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro. *Fronteiras negras ao sul: a proposta dos Estados Unidos de colonizar a Amazônia brasileira com afrodescendentes norte-americanos na década de 1860*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) - FFLCH-USP, São Paulo, 2008.

THOMAS, Keith. *O homem e mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

WORSTER, Donald. Hydraulic Society in California: An Ecological Interpretation. *Agricultural History*, [New York], v. 56, n. 3, p. 503-515, 1982.

Notas

¹Docente da Universidade Federal do Maranhão.

²Universidade CEUMA – UNICEUMA.



³Tais como: *Atlas do império do Brasil* (1868/1^a ed.), de Candido Mendes de Almeida; *Dicionário Histórico Geográfico da Província do Maranhão* (1870), do Dr. Cesar Augusto Marques; *Fragmentos para a Chorographia do Maranhão* (1901/1^a ed.), de Justo Jansen Ferreira.

⁴Ferreira nasceu em São Luís, em 16 de março de 1864, e faleceu na mesma cidade, a 18 de agosto de 1930. Formado em medicina, atuou como professor catedrático da disciplina de Geografia Geral e Corografia do Brasil no Liceu Maranhense, e de Física, Química e Mineralogia na Escola Normal. Fez parte de importantes instituições científicas ao redor do mundo, tais como: a Sociedade de Astronomia de Paris e a Sociedade de Geografia, de Lisboa, como também foi membro do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão.

⁵Candido Mendes de Almeida em *Atlas do império do Brasil* (1868/1^a ed.), José ribeiro do Amaral em *Estado do Maranhão* (1896/1^a ed.), Augusto Olympio Viveiros de Castro em *A província do Maranhão e a imigração* (1888/1^a ed.).

⁶Os *Princípios elementares de chronologia para uso do lyceu do Ceará* (1850/1^a ed.), de Thomaz Pompeo de Souza Brasil; a *Carta da capitania do Ceará levantada por ordem do governador Manoel Ignácio de Sampaio* (1818/1^a ed.), de Antonio José da Silva Paulet; a *Corografia Histórica da Província de Minas Gerais* (1837/1^a ed.), do Marechal Raimundo José da Cunha Matos.

⁷Natural da província do Maranhão, nasceu em 2 de junho de 1841. Bacharel em ciências sociais e jurídicas pela faculdade de Recife, se forma em 1864 e exerce alguns cargos, começando pelo de promotor público, representa sua província legislativa de 1878 a 1881. Participou do *Publicador Maranhense* nos anos de 1885 a 1866 (Blake, 1893, v. 2, p. 354).

⁸Natural de Caxias – MA, foi romancista, crítico e teatrólogo. Nasceu em 21 de fevereiro de 1864 e faleceu no Rio de Janeiro, em 28 de novembro de 1934, mudando-se ainda na infância com a família à referida cidade.

⁹Nasceu em 16 de dezembro de 1865 no Rio de Janeiro, e faleceu, na mesma cidade, em 28 de dezembro de 1918. Foi jornalista, poeta e inspetor de ensino.

¹⁰Para Salomão (2022) os paratextos podem ser definidos como elementos que se localizam antes e após o texto – capa, epígrafe, dedicatória etc, configurando-se como um espaço que permite esclarecer o pensamento dos autores e apresentar informações sobre as suas intenções, concepções e críticas. Genette (2009, p. 17-18) esclarece que “o paratexto, sob todas as suas formas, é um discurso fundamentalmente heterônimo, auxiliar, a serviço de outra coisa que constitui sua razão de ser: o texto”.

¹¹Émile Levasseur (1828-1911) foi o responsável pela nova organização do ensino básico da Geografia no país [França], e o forte inspirador da Geografia Econômica ali praticada, além de um grande organizador das estatísticas francesas (Moraes, 2015, p. 2).

¹²Candido de Figueredo (1846-1925) foi lexicografo, jornalista, poeta e tradutor. Em 1874 licenciou-se em Direito pela Universidade de Coimbra e muda-se para Lisboa em 1876 para exercer a advocacia, tornando-se professor do Liceu. Por outro lado, assume diversos cargos na administração pública ao longo de sua carreira. Foi autor de diversas obras tanto de literatura quando de caráter didático nos campos da filologia, história, geografia, direito e economia. Destacou-se pelo empenho em corrigir erros de ortografia e sintaxe integrando uma comissão encarregada da fixação das bases ortográficas da língua portuguesa (Lisboa, 1990, v. 2, p. 77).

Entre florestas e as fronteiras:
as paisagens do oeste de
Santa Catarina nas décadas
de 1920 a 1960

Between forests and frontiers:
the landscapes of the west of
Santa Catarina in the 1920s
to 1960s

Entre bosques y fronteras: los
paisajes del oeste de Santa
Catarina en las décadas de
1920 a 1960

Marlon Brandt¹
Samira Peruchi Moretto²



Resumo: O oeste de Santa Catarina era ocupado por grupos indígenas e por caboclos até a chegada de outros migrantes e imigrantes, no século XX. Os espaços ocupados por campos e florestas foram descritos como sertões, por não abrigarem uma prática agrícola convencional à sua época. O objeto do presente artigo é analisar os usos e o processo de ocupação das áreas florestais do oeste de Santa Catarina de 1920 a 1960, quando se verifica o “fechamento” dessa fronteira. Para isso, analisou-se uma variada tipologia de fontes, em diálogo com a História Ambiental. O avanço da colonização foi responsável pela diminuição dos espaços dominados pela floresta, que passam a ser ocupados pela agricultura e pela criação de animais. Ambos foram os principais elementos responsáveis pela formação e consolidação do setor agroindustrial na região. **Palavras-chave:** paisagem; fronteira; caboclos; colonização; sertões; oeste de Santa Catarina.

Abstract: The west of Santa Catarina was occupied by indigenous groups and caboclos until the arrival of other migrants and immigrants in the 20th century. The spaces occupied by fields and forests were described as “sertões” (wilderness), as they did not have a suitable agricultural practice at the time. The object of this article is to analyze the uses and occupation process of forest areas in western Santa Catarina from 1920 to 1960, when this frontier was “closed”. For this, a varied typology of sources was analyzed, in dialogue with the precepts of environmental history. The advance of colonization was responsible for the reduction of spaces dominated by the forest, which is now occupied by agriculture and animal husbandry. Both were the main elements responsible for the formation and consolidation of the agro-industrial sector in the region. **Keywords:** landscape; frontiers; caboclo population; colonization; sertões; west of Santa Catarina.



Introdução

Quando Léo Waibel percorreu o Sul do país para escrever duas de suas mais conhecidas obras de geografia agrária no país – os artigos *Princípios da colonização europeia no Sul do Brasil* (1949) e *Zonas Pioneiras do Brasil* (1955), ambos publicados na Revista Brasileira de Geografia – o processo de colonização do Oeste catarinense estava em pleno desenvolvimento, “semeando povoados ao longo de estradas e rios, na direção norte, onde está o sertão desabitado” (Waibel, 1949, p. 18). Embora a quase totalidade das terras já fosse alvo da apropriação privada por companhias colonizadoras³, nos interstícios das linhas e núcleos coloniais, ainda dominados por vastas extensões de floresta, residiam diversas famílias caboclas⁴, que viviam da agricultura para consumo próprio e atividades como a extração da erva-mate, cuja produção era escoada para a Argentina, e a criação de porcos soltos na floresta, para o comércio local e consumo próprio. Moradores estes que, para Waibel (1955, p. 5), “criaram uma paisagem que por longo tempo não era, nem terra civilizada nem mata virgem, e para o qual aqui se tem a expressão muito feliz de ‘sertão’”⁵.

Dessa forma, é necessário, também, observar a própria conotação dada aos moradores locais. O termo “caboclo” (Brandt; Moretto, 2022) não é um conceito homogêneo e varia amplamente de acordo com a região do Brasil. A palavra “caboclo” estava, na época em que Waibel escreveu os artigos, geralmente associada a características depreciativas, como pobreza, isolamento social, preguiça ou criminalidade. Normalmente, esses sujeitos eram habitantes de áreas florestais e não praticavam a agricultura de acordo com os ensejos para venda de sua produção. Além disso, os discursos que permeavam as décadas de 1940 e 1950 traziam a questão da ocupação e dos desmatamentos como algo benéfico, sem ser dimensionado. Nesse contexto, Sandro Dutra e Silva (2018, p. 35) afirmou que são “palavras de ordem que não expressavam apenas a consciência de escritores, ideólogos, políticos e jornalistas, mas o imaginário social de uma geração que admitia regozijar-se em ver o mundão de árvores arrancadas” e as terras ocupadas.

Leo Waibel estava em sintonia com a produção geográfica da época, uma vez que se preocupava em registrar o espaço de fronteira no sentido econômico do que ele denomina como “zona pioneira”, que seria “uma zona, mais ou menos larga, que se intercala entre a mata virgem e a região civilizada” (Waibel, 1955, p. 4), bem como a incorporação desse espaço à economia, e “a paisagem cultural criada pelo colono” (Waibel, 1949, p. 4), convertendo esse espaço em lavouras comerciais, cidades e estradas, por exemplo, o que, para o autor, seria a “região civilizada”. Nesses estudos, eram deixadas de lado as populações pretéritas a esse processo, que habitavam esses “sertões” ou mesmo as situações de encontros, desencontros e conflitos de diferentes concepções de vida e visões



de mundo entre caboclos e esses novos habitantes. Esse espaço, onde, para Paul Little (2002, p. 4), a “expansão de um grupo social, com sua própria conduta territorial, entra em choque com as territorialidades dos grupos que residem aí”, pode ser entendido como uma fronteira. A fronteira, para José de Souza Martins (1996, p. 27), seria “*essencialmente o lugar da alteridade*. É isso o que faz dela uma realidade singular. À primeira vista, é o lugar do encontro dos que, por diferentes razões, são diferentes entre si”, sendo

[...] a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos. O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História (Martins, 1996, p. 27).

Seria essa situação de encontros e de alteridades que, materializada, poderia ser entendida como uma paisagem de fronteira. O objeto deste texto é analisar esse espaço a partir da colonização da região oeste de Santa Catarina, nos anos seguintes à definição de limites com o estado do Paraná, em 1916, quando se iniciaram as políticas de colonização da região, sobretudo na década de 1920, até sua consolidação ao longo das décadas de 1950 e 1960, quando ocorre o desenho geopolítico da região. Tal região, que pode ser visualizada em um mapa da época na Figura 1, compreendida pelos municípios de Chapecó e Cruzeiro (atual Joaçaba), criados em 1917, se estendia do Vale do Rio do Peixe até a fronteira com a Argentina.

Figura 1 - Municípios de Chapecó e Cruzeiro, década de 1930



Fonte: Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina – CEOM.



A paisagem, nesta pesquisa, é compreendida conforme a definição de Santos (2006, p. 104), para quem esta seria “o conjunto das formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações entre o homem e a natureza”. Ela seria, dessa maneira, a materialização, no espaço geográfico, da acumulação de atividades que expressam uma imbricada relação que envolve “objetos naturais e objetos fabricados, isto é, objetos sociais” (bem como ações em variadas escalas temporais (Santos, 2004, p. 53)

Sendo assim, analisar esse conjunto de elementos que formam a paisagem em um momento do passado – no caso, as primeiras quatro décadas de colonização do oeste catarinense – se faz a partir da visão de mundo de um outro sujeito e de seu testemunho, sendo este, como aponta Dora Shellard Corrêa (2008, p. 137), “um protagonista do enredo, seja produzindo os dados examinados, [...] seja como ator no relato”. É a partir da representação de um cenário disponibilizado por pesquisas, relatos, memória, imagens e fontes impressas, como os próprios textos escritos por Waibel (1949, 1955) em suas viagens de campo pelo interior do Brasil, que formam “um conceito sobre a organização social do espaço, o que implica presenças e ausências tanto humanas quanto naturais no quadro exposto”, e não no que enxergamos e a que atribuímos sentido, que chegamos ao objeto de análise (Corrêa, 2008, p. 137). E ao realizar essa análise, continuando com a autora, “o próprio historiador não deixa de projetar sobre ele estruturas paisagísticas e questões de seu tempo, que interferem na percepção de alguns detalhes” (Corrêa, 2013, p. 24). Para o historiador Simon Schama (1996, p. 70), a paisagem é atrelada a elementos históricos e culturais para compor, definindo-a da seguinte forma:

[...] paisagem é cultura antes de ser natureza; um constructo da imaginação projetado sobre mata, água, rocha, [...] a natureza não é algo anterior à cultura e independente da história de cada povo. Em cada árvore, cada rio, cada pedra, estão depositados séculos de memória.

Por este fato, é importante analisarmos o processo de ocupação e apropriação do meio natural, para entendermos os significados enraizados a tais processos. As áreas ocupadas não têm o meio ambiente como determinante, mas como importante agente nas interseções entre os grupos sociais e o próprio ambiente.



Ocupando os campos e as florestas

A dualidade campo/floresta é uma das principais características da paisagem não somente dessa região, mas do planalto Sul do Brasil, destacada por Waibel em 1949 quanto à natureza da sua ocupação. Nas visitas do geógrafo e de seu grupo à região nas pesquisas que produziram o referido estudo, eram os campos registrados da seguinte maneira: neles viviam “o fazendeiro, de origem luso-brasileira, que cria bovinos e cavalos em grandes propriedades e tem como empregados negros e mulatos, descendentes de antigos escravos”. Já nas “áreas que eram outrora florestais, encontramos hoje em dia uma pequena população de agricultores brancos que, juntamente com suas esposas e filhos têm lavrado a terra e estabelecido lares do tipo europeu” (Waibel, 1949, p. 9). Essa dualidade, porém, remete não à colonização, mas à formação das fazendas nos campos pelos luso-brasileiros a partir do século XVIII.

Até as primeiras incursões dos europeus nos séculos XVII e XVIII, esses campos e florestas eram ocupados por grupos indígenas dos grupos Kaingang, Xokleng e Guarani, quando passaram a ser alvo de incursões de jesuítas e, mais tarde, de bandeirantes provenientes da província de São Paulo à procura de alguma forma de riqueza, incluindo a escravização dos indígenas. Uma maior presença europeia se daria principalmente a partir do século XVIII, com a abertura dos caminhos de tropas destinados ao transporte de gado muar, bovino e cavalar, interligando por terra o Rio Grande do Sul ao Sudeste e às regiões mineradoras, e a formação de fazendas nas áreas de campos por onde também circulavam essas tropas.

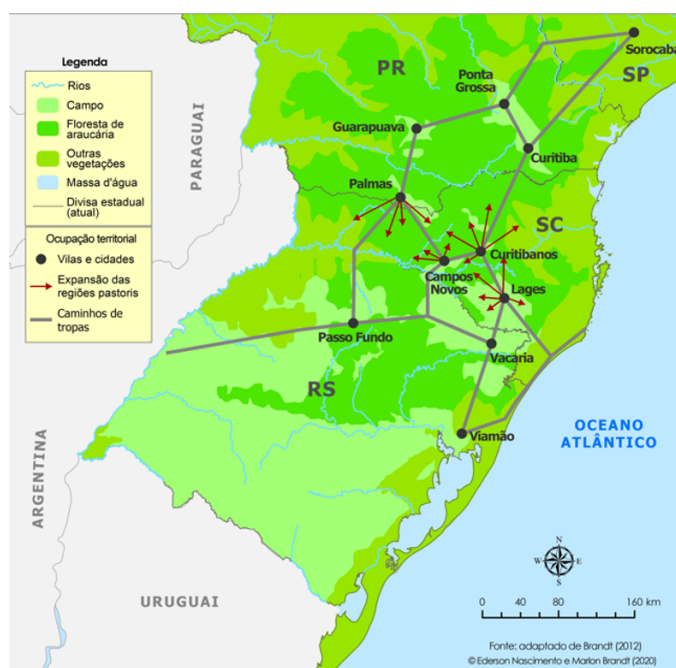
Nesse espaço, o processo de ocupação territorial ocorria preferencialmente nas áreas dominadas pela vegetação campestre, dando continuidade à expansão das fazendas de criação. Foi dessa maneira, por exemplo, que áreas como Campos Novos e os Campos de Palmas passaram a abrigar fazendas na primeira metade do século XIX em um movimento cuja origem eram as áreas de campos com ocupação mais antiga, como os Campos Gerais, Campos de Guarapuava e Campos de Lages. Nesse contexto, a floresta representava um espaço marginal para a economia predominante, “mais um obstáculo do que uma riqueza”. Sua existência impedia a maior extensão dos campos e, portanto, de pasto para o gado (Lago, 1988, p. 264).

Assim, se a floresta nesse espaço de fronteira representava um espaço de pouca valia para a pecuária, ela também era a possibilidade de uma nova vida para muitas pessoas ligadas às fazendas, como ex-escravizados, negros



libertos, foragidos da justiça, ex-agregados e peões. Ao se instalar nas novas terras, os ocupantes poderiam viver da criação de animais, da extração da erva-mate, da caça, da pesca e da agricultura de subsistência. A posse era, na época, a principal forma de acesso à terra nesses espaços de fronteira. Para Emília Viotti da Costa (1999, p. 175), “todas as pessoas que penetravam nas regiões do interior – áreas sem nenhum valor comercial – podiam controlar um pedaço de terra, desde que fossem capazes de enfrentar os índios e sobreviverem na selva”, o que leva a compreender que mata era selva, e os indígenas e os selvagens, ambos que precisavam ser dominados, eram deletérios e precisavam ser vencidos. Assim, para a autora, “a disponibilidade de grandes extensões de terra tornou-a acessível àqueles que não tinham condições de participar da economia comercial, permitindo-lhes sobreviver no âmbito da economia de subsistência”. Nessa ocupação, que não teve o caráter de uma fronteira em marcha, mas sim o de uma “sorradeira infiltração” (Queiroz, 1981, p. 35), adentrando e disputando territórios com moradores indígenas, campos e florestas, representavam não apenas paisagens distintas, mas também diferentes modos de vida e possibilidades de independência dos laços até então costurados com as fazendas das áreas de campos. Esse processo de ocupação territorial pode ser visualizado no mapa da Figura 2, que apresenta o processo de irradiação do povoamento rumo às florestas do planalto catarinense a partir das atividades pastoris:

Figura 2 - Frentes de povoamento do oeste catarinense



Fonte: Nascimento, Valentini, Brandt, Scherma e Tombini (2021).



Essa população passou a ocupar as florestas e pequenas aberturas de campos às margens das grandes fazendas pastoris, partindo, principalmente, das áreas situadas ao leste, nos campos de Lages, Curitibanos e Campos Novos, enquanto a noroeste e oeste partiam dos campos de Guarapuava e Palmas, no Paraná (Machado, 2004). No oeste catarinense, a extração da erva-mate em caráter comercial no final do século XIX (Paraná, 1899) teria atraído não apenas moradores de origem brasileira, mas também famílias provenientes da Argentina e do Paraguai (Corrêa, 1970).

O modo de povoamento empreendido pelos portugueses no Brasil ao longo do período colonial foi um dos responsáveis pela formação de um modelo sociocultural de adaptação ao meio, onde tanto sua ocupação quanto a utilização dos recursos naturais se devem às influências indígenas e ao caráter cíclico e irregular do povoamento (Arruda, 1999; Holanda, 2008). Parte do conhecimento indígena foi assimilado, sendo fundamental na construção e adaptação ao novo meio, nas quais se incluem, mais tarde, as influências africanas, que seriam amalgamadas pela população local, adotando e ressignificando práticas sociais e espaciais condizentes com o meio. Esse conjunto de práticas sociais e espaciais deu origem nas florestas do planalto sul-brasileiro ao sistema de uso da terra por essa população recém-instalada que Maurício Vinhas de Queiroz (1981) denominou como “roça cabocla”, formada, conforme Arlene Renk (2006, p. 107), a partir da adoção de “uma prática costumeira de dividir as terras em terras de plantar e terras de criar”.

Nas áreas destinadas ao cultivo, que compunham as “terras de plantar”, ocorria uma policultura com rotação de terras, que possuía no milho “o centro da lavoura, consorciado ao feijão e por vezes à abóbora e à melancia” (Queiroz, 1981, p. 36). Cultivavam desmatando e queimando a floresta, muitas vezes praticando a coivara – para, em seguida, instalar a roça através da rotação de terras. Após a abertura da roça, esta poderia ser fechada com o emprego de madeira ou a simples abertura de trincheiras. A madeira poderia ser empregada na forma de tábuas lascadas; os chamados rachões ou mesmo as árvores, como as araucárias, poderiam ser aproveitadas inteiras, derrubando algumas árvores escolhidas para delimitar o perímetro da roça (Brandt, 2015).

As “terras de criar”, por outro lado, eram compostas por praticamente toda a posse ou propriedade, abrangendo a floresta e eventuais trechos de campos, onde circulavam livremente, compartilhando os mesmos espaços com animais de criadores vizinhos, bois e, principalmente, porcos em busca de alimento, pelo fato de as terras não possuírem cercas, e isso persistiu até a colonização,



“uma vez que a amplitude de terras o dispensava”, como aponta Arlene Renk (2004, p. 28). O primeiro era criado nas áreas abertas, enquanto o suíno vivia nas florestas, sendo a principal criação de muitas famílias, por necessitarem de pouco manejo. Apenas uma marcação em cada animal, por cortes nas orelhas ou no rabo, era feita para identificar o criador. Depoimentos de antigos criadores, como Lizário Ferreira (2006), morador e criador de porcos da região de Chapecó, dão ideia de como ocorria esse compartilhamento em comum das florestas: *“era tudo solto as criação, não tinha potreiro não tinha nada, nem invernada era tudo solto. [...] Porque naquele tempo a cerca era marca, tudo tinha uma marca, tudo marcado, o que não era marcado podia pegar que era dono, porco também criava sorto era assim”*.

Esses animais poderiam ser destinados tanto ao próprio consumo das famílias quanto à comercialização. Caso fossem comercializados, depois de arrebanhados, os animais eram confinados em uma encerra de milharal aberta em meio à floresta para continuarem a engorda, ou a um mangueirão. Esses eram cercados para impedir a invasão dos animais soltos. Uma dessas formas de captura e engorda foi descrita da seguinte forma por Ana Maria Pedroso da Silva (2006a), lembrando as formas de criação de porcos por seu pai: *“fechava os porcos fazia uma mangueira pra engordar os porcos na mangueira, daí pinchava [jogava] mandioca, milho tudo assim jogava lá no barro pros porcos comer, mandioca no barro tudo, era assim que meu pai engordava as vezes 30, 40, fechava 40 porcos, 50 porcos”*. Já com mais peso, as varas de porcos partiam, então, conduzidas a pé, rumo aos centros consumidores compostos até a colonização por vilas e cidades próximas em Santa Catarina e no Paraná.

Era o chamado “porco alçado”, cuja criação consistia em uma espécie de suinocultura extensiva (Chang, 1988, p. 26). Por ser onívoro, esse animal possuía uma maior variedade de alimentos disponíveis se comparados aos herbívoros bois e cavalos. Comiam de tudo: frutos caídos, sementes (principalmente a do pinhão), raízes, relva e qualquer animal pequeno. Por não tolerarem a luz direta do sol, não conseguiam se adaptar aos campos, descobertos demais, preferindo viver nas florestas (Crosby, 2011).

É possível afirmar que esses espaços constituíam o que Sueli Ângelo Furlan (2006, p. 4-5) denomina como uma “floresta cultural”, onde seus recursos são usufruídos de forma compartilhada, como no caso da engorda dos animais, e se observa o desenvolvimento de práticas sociais adequadas ao ambiente natural, além de conhecimentos sobre o funcionamento e utilização de forma sustentável. Tais práticas seriam efetivadas e transmitidas através de um



conjunto de normas e costumes, fundamentadas na tradição e na memória, onde a oralidade exerce uma grande importância. Essas formam um conjunto, conforme Edward Palmer Thompson (2002, p. 120), de “crenças não escritas, normas sociológicas e usos asseverados na prática, mas jamais registrados por qualquer regulamento”, que dão origem a uma rede de relações que criam uma especificidade no território, que pode ser caracterizada por práticas culturais, de trabalho e de uso e acesso à terra e aos recursos naturais. Tais práticas de uso e acesso à terra, como aponta Nazareno José de Campos (2011), são bastante comuns entre populações tradicionais do país e podem ser vistas em seus hábitos, costumes e inter-relações sociais, dentre elas as formas coletivas de uso e acesso em comum da terra, como o praticado, também, pela população cabocla do planalto e oeste catarinenses. Isso, por sua vez, fica evidenciado na paisagem, marcada pela “roça cabocla” e as atividades de criação e extrativismo, servindo, inclusive, como uma espécie de delimitação territorial dessas populações (Brandt; Nodari, 2011).

Além da criação de suínos, era também nas florestas que se realizava a extração da erva-mate e a caça. A erva-mate seria, inclusive, moeda corrente entre a população cabocla das florestas. As folhas da planta, após a colheita e o sapeco, eram vendidas aos comerciantes e ervateiros locais, muitos deles argentinos, na base da troca, por produtos de consumo como tecidos, sal, açúcar, café e pólvora, por exemplo. Depois, a erva, que poderia ser beneficiada, era destinada a empresas argentinas localizadas na fronteira. Com a implementação, na primeira década do século XX, da Ferrovia São Paulo-Rio Grande, cujo traçado seguia o rumo do rio do Peixe, o produto poderia, também, ter como destino empresas e comerciantes locais ou filiais de ervateiras paranaenses localizadas na região de Porto União. De lá, o produto poderia seguir, via férrea, aos portos do Paraná e Santa Catarina (Corrêa, 1970; Goularti Filho, 2012; Paraná, 1899). A ferrovia também dinamizou a produção ervateira nas áreas em seu entorno, atraindo ervateiros interessados em explorar as terras e comerciantes que despachavam o produto para os países do Prata e o Rio Grande do Sul.

Não existiam, conforme Vinhas de Queiroz (1981), regras muito fixas nas relações com o trabalho dos ervais. Todo o trabalho dependia da força familiar. Esta forma de extração do mate ocorria com maior frequência com famílias de posseiros, em áreas mais afastadas em plena floresta. Em muitos casos, depoimentos sugerem que o acesso e uso dos ervais eram em comum, como relata Rita Fernandes da Silva (2006b), antiga moradora da região de Chapecó: “*assim a erva mate, também não era dizer eu vou lá, a erva, como ali no Bormann*



você podia ir em qualquer lugar e cortar erva ninguém fazia conta, ninguém fazia conta de você derrubar e tiravam um carijo de erva, ninguém se importava". O mesmo também é apontado David Marsango (1996), cuja família mudou-se para a região de Ponte Serrada, para se dedicar às atividades ervateiras: *"na época a erva-mate existia em toda a parte, assim silvestre, eles faziam o dia, entravam nestes matos ali, criavam um porquinho [...], tiravam erva, sapecavam ali, ajeitavam ali [e] carregam nos cargueiros"*.

O aporte das empresas ervateiras na região fronteira atraiu elementos dos três países na atividade. As condições de trabalho nessas empresas eram precárias. Conforme Maristela Ferrari (2011, p. 151), os trabalhadores eram

submetidos a um regime de trabalho semiescravo, já que muitos ervateiros forneciam apenas alimentos e ferramentas de trabalho em troca do trabalho deles. [...] nos ervais nativos dessa zona fronteira [...] os assassinatos de trabalhadores do corte da erva-mate eram, segundo pesquisa de campo, frequentes, como a Mateauda, apontada como uma das empresas que frequentemente cometia assassinatos de trabalhadores nos seus ervais.

A exploração ervateira na região seria um dos fatores que contribuíram para o assentamento mais efetivo da população na região, principalmente na fronteira com a Argentina, então principal mercado consumidor. Desse fluxo surgiram núcleos de povoamento como Dionísio Cerqueira, em Santa Catarina, Barracão e Santo Antônio do Sudoeste no Paraná, ainda em fins do século XIX (Ferrari, 2011).

Em relação ao extrativismo da erva-mate nas florestas, Davi Marsango (1996) menciona a atuação de um ervateiro que chegou a recrutar trabalhadores do Paraguai para a extração da erva-mate na região de Joaçaba:

Ele entrava nesse sertão, assim ajeitando, arrumando pra compra a erva-mate, isto foi depois que abriram a estrada de ferro, aqui em Joaçaba, isso foi por 1908, 1909 por aí, esse foi o lugar mais perto pra escoar essa dita erva-mate desses fundão, desse município de Palmas, essa região aqui, por esses lados aqui se não antes de explorar essa estrada, aqui pra Joaçaba, eles extraíam essa erva. Saía no sentido de Porto União, era mais longe e aqui quando a estrada de ferro passou a transitar em Cruzeiro do Sul, até um tempo, passou a se chamar Estação Erval motivo que entrava muita erva-mate, naquela estação ali, este Simões Cavalheiro organizou, ele



explorava erva e viajava, viajava muito pro Paraguai, Rio Grande do Sul, ele arrumou uma comissão de uns vinte paraguaios, naquela época em 1910, então ele contava com os paraguaios que moravam aqui [...].

A valorização da erva-mate, no início do século XX, e o desenvolvimento do setor na região foram um importante fator de atração de diversas famílias. No entanto, esse mesmo processo iniciou, nesses espaços de fronteira, um intenso processo de apropriação privada da terra. A instauração da Lei de Terras em 1850 trouxe uma nova concepção de terras no país. As terras devolutas passaram a ser valorizadas de acordo com as terras privadas, o que dificultava o acesso à terra pelos brasileiros pobres e pelos imigrantes europeus que aportavam no país desde a segunda década do mesmo século (Saboya, 1995). No oeste, isso representou o início da precarização do acesso e uso da terra a essa população a partir da apropriação de imensas faixas de terras devolutas, promovidas principalmente por grupos políticos, companhias colonizadoras, fazendeiros locais e empresas de capital estrangeiro, como a *Brazil Railway Company* e a *Southern Brazil Lumber and Colonization Company* (Machado, 2004, p. 75).

A política de terras de Santa Catarina, definida após a Constituição Republicana de 1891, quando as terras devolutas passaram ao domínio dos estados, possuía como objetivo atuar na regularização de antigas posses e na venda de terras públicas para estímulo da pecuária e da lavoura, estimulando, também, a colonização por ítalos e teuto-brasileiros de suas terras, incorporando os “sertões” do “ex-contestado”⁶ a partir do acordo de limites de 1916.

A colonização destas terras era vista, assim como ocorreu com a colonização do Sul do Brasil em geral, pelos grupos políticos e econômicos como uma forma de se ocupar território de modo racional. Promovia-se uma ocupação planejada, seletiva – subvencionada e dirigida pelo governo, por companhias particulares de colonização ou proprietários de maneira individual. No caso catarinense, essas terras não foram colonizadas pelo Estado, mas sim através da concessão de terras às companhias colonizadoras privadas. Seriam essas, como aponta Eunice Nodari (2009, p. 34), as responsáveis por colocar “em prática a opção de uma migração dirigida a grupos específicos que se adequassem aos padrões estabelecidos pelo governo estadual e por elas próprias, ou seja, que povoassem e colonizassem a região ordeiramente”. Aos colonizadores interessava a venda daquelas terras. Se, para o governo, colonização quer dizer povoamento e desenvolvimento de áreas “desabitadas”, para uma companhia particular “quer dizer negócio; ela quer ganhar dinheiro e é certo que ganhará se conseguir uma



boa qualidade de terra e também gente de boa qualidade” (Waibel, 1949, p. 16).

Essa política de ocupação, no entanto, alijou a população posseira que já ocupava as florestas da região. A escolha por “gente de boa qualidade” (Waibel, 1949, p. 16) incidiu sobre os teutos e ítalo-brasileiros estabelecidos, ao longo do século XIX, nos núcleos de colonização do Rio Grande do Sul, dentro do contexto de uma política nacional de embranquecimento da população (Relly, 2022). As terras catarinenses, além do baixo custo da terra se comparado ao das áreas de colonização gaúchas, ainda possibilitava a compra de lotes contíguos, permitindo que as famílias permanecessem unidas – o que já não ocorria no Rio Grande do Sul –, fato que possibilitava também a esses grupos reproduzir ou adaptar às novas terras suas práticas socioculturais e de uso do espaço valorizadas em seu círculo social (Nodari, 2009).

Jaci Poli (1995, p. 100) destaca que a relação entre posseiros e colonizadores no Oeste de Santa Catarina era sempre complicada, “principalmente quando envolvia a necessidade de desocupar a posse para dar lugar ao proprietário”. Quando a empresa colonizadora colocava à venda seus lotes, realizava antes uma espécie de “limpeza da área”, onde o direito de propriedade prevaleceu sobre o direito de posse que, em geral, foi ignorado, visto unicamente como infração ou intrusão (Renk, 2006, p. 118). Com a colonização da região, as formas de uso e acesso à floresta e seus recursos sofreriam modificações e remodelações com a chegada desses novos moradores. Ao se instalarem nas terras, os colonos passaram a derrubar a floresta para a formação de lavouras cuja produção era voltada à comercialização de seus produtos, principalmente o trigo e o milho, diferentemente das pequenas roças formadas nas “terras de plantar” (Brandt; Nodari, 2011). Como as ações governamentais de promoção da colonização não reconheciam a posse dos caboclos, o destino de muitos destes, não sem resistência a esse processo, era a busca por novas terras mais distantes da colonização, reproduzindo suas formas tradicionais de uso da floresta, ou a inserção como assalariado em lavouras nas terras agora pertencentes aos colonos, como peão de serraria ou balseiros no escoamento da produção madeireira local via rio Uruguai aos mercados do Rio Grande do Sul e Argentina. Nesse processo, a “fricção étnica estabelecida a partir do (des) encontro dos dois grupos relega um grupo à subalternidade, revelando a perda do modo de vida do caboclo, bem como do seu território e da territorialidade do grupo” (Sulsbach, 2023).

O adensamento demográfico promovido pelo estabelecimento dessas colônias, além de promover a perda das terras pela população posseira, também



deu origem a diversas situações de tensão promovidas pela incompatibilidade entre as formas de acesso e uso da terra. Muitas delas estão relacionadas às formas de criação dos animais soltos, que invadiam as roças abertas pelos colonos, como aponta Arlene Renk (1997, p. 107-108):

Os conflitos se originariam por duas razões. A primeira, pela desvalorização, no mercado imobiliário, das terras próximas às dos intrusos, com a criação sem cerca [...]. Interessava à companhia o fim desta prática. A segunda razão, em nível de atitudes, seria a utilização das terras, isto é, com a agricultura rotativa. Uma utilização mais 'racional' permitiria que diversas famílias, em exploração familiar, se valessem da área com resultados que, do ponto de vista do colonizador, seriam, seguramente, melhores.

Um exemplo dessa incompatibilidade dos usos e acessos à terra e aos recursos naturais, sob o ponto de vista do colonizador, pode ser observado nos registros deixados por Wenceslau de Souza Breves (1985) em relação ao seu período de atuação em Chapecó entre os anos de 1920 e 1924. Na época auxiliar da Comissão Técnica Discriminadora de Terras, Breves atuou na demarcação das terras concedidas à Empresa Colonizadora Bertaso, Maia & Cia, passando, mais tarde, a ser Agente de Terras do 8º Distrito, que abrangia os municípios de Cruzeiro e Chapecó, que compreendiam, na época, praticamente todo o oeste catarinense. Nesse período em que viveu na região, deixou um pequeno artigo, intitulado "O Chapecó que eu conheci", registrando "alguns dados para julgar os elementos que o povoavam, sua mentalidade, seus hábitos e costumes, certos tipos que ali floresceram, sua primeira resistência a colonização, os defeitos e qualidades da primitiva e brava gente de Chapecó". No texto, é possível encontrar sua visão, sob a perspectiva do poder público e do colonizador em relação à população local, que, para Arlene Renk (1997, p. 102), "centrou-se na crítica aos ritmos temporais da população local, ao sistema brasileiro", sendo as práticas costumeiras dessa população "um dos grandes entraves à colonização". Breves reproduzia o discurso do colonizador que via essa população como fatalista, preguiçosa, pobre e resignada a pobreza, cuja relação com a terra era vista como irracional, antieconômica e atrasada. Breves (1985, p. 21-22) descrevia essas práticas e a paisagem local da seguinte maneira:

A maior parte destes caboclos tinham seus ranchos em lugares já devastados, transformados em campinas. Mas iam fazer suas roças à



beira de uma sanga ou rio à léguas de distância. Isto para não serem obrigados a fazer cercas e poderem ter seu cavalo e vaca (quando a tinham) perto de casa. [...] Isto fazia com que a moradia do caboclo fosse uma desolação: nem um pé de milho em torno, nem uma árvore frutífera, nem um pé de couve. Às vezes algumas galinhas e alguns porcos soltos, nada mais.

Breves (1985) também criticava o regime da posse, visto por ele como intrusamento. Ainda segundo o autor, aquela população esperava a doação da área, o que o Estado não poderia fazer, sendo permitida apenas a venda, dando a ideia, como afirma Renk (2006, p. 129) de uma posição neutra do Estado, “pairando acima de todos”, assegurando a “’igualdade’ de possibilidade de compra”. A compra da terra por parte desses moradores, no entanto, era dificultada por várias razões, indo desde a pobreza em que estes viviam, pois praticavam um regime de subsistência com miúdo comércio com ervateiros, tropeiros e madeireiros, realizados em âmbito local, o que os impedia de acumular o capital necessário para a aquisição da terra, até mesmo o costume da posse pelo trabalho na terra. Outra razão apontada por Breves (1985, p. 32) era a que não pensavam em se tornar proprietários, preferindo o intrusamento, por lhes trazer várias vantagens: “não pagariam impostos, não se sentiriam na obrigação de fazer uma boa casa ou uma boa roça, visto ali estarem provisoriamente, e terem a facilidade de se mudar quando quisessem, coisa muito do gosto de muitos deles”.

É possível imaginar que essa população esperasse que os colonos reproduzissem as tradicionais práticas de uso da terra local, de maneira semelhante ao que até então ocorria com a chegada de novos moradores que compartilhavam seus costumes. Entretanto, os colonos “formavam grupos bastante fechados, dentro da sua identidade étnica com suas retóricas, símbolos e rituais através dos quais defendiam a manutenção, e se necessária, a renegociação das suas práticas socioculturais” (Brandt; Nodari, 2011). Dessa maneira, a paisagem até então habitada por posseiros ou mesmo moradores com titulação das terras passou, com a colonização, a sofrer modificações e remodelações com a inserção de uma nova lógica socioeconômica. Ao se instalarem nas terras, os colonos tratavam de derrubar a floresta para o cultivo, cuja produção era voltada à comercialização de seus produtos, principalmente o trigo e o milho, diferentemente das pequenas plantações visando ao consumo próprio, como era realizado pela população cabocla.



Embora as práticas de uso da floresta e a abertura das roças fossem incompatíveis, as práticas de criação dos animais soltos na floresta persistiu durante a colonização. A criação nesses moldes requeria amplas áreas, sendo que cada animal necessitava, conforme Roberto Lobato Corrêa (1970, p. 93), de cerca de cinco hectares de floresta, constituindo “uma atividade de áreas de muito baixa densidade demográfica, e à medida que o povoamento de colonos progredia, essa atividade afastava-se para áreas mais remotas”.

O aumento populacional da região, desde a criação dos municípios de Chapecó e Cruzeiro, atual Joaçaba, entre os anos de 1910, quando a região, ainda pertencente a Palmas, não havia recebido os fluxos de colonos, a 1950 pode ser observado no Quadro 1.

Quadro 1 - População e área dos municípios de Palmas (PR), Chapecó (SC) e Joaçaba (SC)

Municípios	1910		1936		1940		1950	
	Pop.	Área km ²	Pop.	Área km ²	Pop.	Área km ²	Pop.	Área km ²
Palmas (PR)	11.435	-	14.710	8.776	23.484	8.776	17.785	5.465
Chapecó (SC)	-	-	17.130	20.556	44.327	14.793	96.624	14.071
Joaçaba (SC)	-	-	13.346	4.038	36.174	4.184	48.299	4.426

Fonte: Baseado em IBGE ([2019]).
A partir dos dados dos censos de 1910, 1936, 1940 e 1950

Mesmo com o crescimento populacional, eram vastos nas décadas de 1930 e 1940 os espaços ainda intocados pela colonização, mesmo nas áreas preferenciais à instalação dos colonos, como nas margens da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande. Em 1934, por exemplo, Valentin P. Cuts, ajudante técnico do Ministério da Agricultura, em um texto publicado no jornal *Cruzeiro*, do município de Cruzeiro do Sul, atual Joaçaba, em que criticava a situação da agricultura no Vale do Rio do Peixe, fez o seguinte comentário sobre a paisagem às margens da ferrovia, associando a existência de florestas à ausência de civilização:

Quem viaja pela Estrada de Ferro que corre na margem esquerda do rio, fica estranhado: encontram-se quilômetros e mais quilômetros de mata virgem beirando a linha ferrea. Qualquer estrangeiro [sic] que viajar



nesta zona tem que pensar: Si na margem da via ferrea ha viveiros para tigres, o que pode-se encontrar à distância de 20, 30 quilômetros da linha? (Cruzeiro, 1934, p. 5).

Mais ao oeste, a existência de amplos espaços florestados, entre os núcleos de colonização, também foi registrada pela imprensa da época. Em uma reportagem sobre a queda na importância da economia ervateira para o município, o jornal *A Voz de Chapecó* (1939, p. 2) destaca que ainda existiam diversas áreas de florestas onde abundavam os ervais nativos, descrevendo a paisagem em ruínas de uma atividade outrora próspera:

Os herveas continuam frondosos por quasi toda extensão territorial do município.

Ao lado de todas as estradas, do Goio-En a Passo Bormann até a sede da comarca, indo para Guatambú, Caxambú para Xanxerê, Fachinal dos Guedes para Abelardo Luz e S. Domingos, Campo-Erê e Dionisio Cerqueira, a todos os distritos são matas e matas de herveas, que se estendem a perder de vista, com algumas interrupções.

Mas, a industria, morreu, nem mais uma arroba se exporta para fora do municipio.

De ponto a ponto, esqueletos de antigos barbaquás, ruinas, taperas ou simples vestigios no terreno, atestando uma antiga prosperidade, que existiu, sinal de extintos trabalhos, rememorando uma época de atividade e ocupação dos nossos humildes caboclos (*A Voz de Chapecó*, 1939, p. 2).

Continua a reportagem argumentando que questões tributárias e a produção ervateira do lado argentino levaram a crise a esse setor. Segundo o jornal, os espaços “abandonados” poderiam, por sua vez, receber as criações de porcos, cuja demanda começava a aumentar localmente.

Além do consumo próprio, muitos desses animais poderiam ser comprados por criadores para a engorda e posterior comercialização, os quais, em alguns lugares, eram também conhecidos como safristas. Roberto Lobato Corrêa (1970, p. 93) descreve esse sistema da seguinte maneira: consistia na abertura de uma área, de tamanho variado, que poderia chegar a 100 hectares, ou seja, de dimensões maiores do que até então eram feitas muitas das roças para a engorda pelos pequenos e médios sitiantes. Após o milharal se desenvolver, os porcos eram soltos para a engorda, sendo então comercializados. Mesmo os colonos,



se não se dedicavam à criação nas florestas, passaram a participar dessa cadeia, onde não era rara a atuação de compradores de animais ainda criados soltos em áreas mais distantes dos núcleos de colonização para a engorda em milharais, para seguirem, então, à comercialização. O agricultor Bruno Zimmermann, da região de Pinhalzinho, relata da seguinte maneira esse processo da engorda dos porcos com milho na região:

[...] e daí eles plantavam o milho e quando o milho chegava a lourar, daí eles, é... eles largavam os suínos. [...] então eles deixavam o porco até terminar aquela dita lavoura de milho, até que ele consumia aquilo e daí levavam no comércio. Daí eles tocavam ele fora, às vez quilômetros e noites e noites que eles tocavam pra lá e pra cá até que eles chegavam numa estrada, às vez até perto o comércio tocava. E daí esse tal do porco ia pro frigorífico. De lá pra frente daí é com caminhão, com outros meios de transporte (Zimmermann, 2017, p. 2).

Os criadores poderiam vender seus animais diretamente com as fábricas de banha e derivados de carne locais ou para algum comerciante que poderia atuar também na estação ferroviária mais próxima.

A criação de porcos: dentro e fora das áreas florestais

O suíno também foi adotado em larga escala pelos colonos que passaram a se instalar no Oeste. O relevo dominado por encostas íngremes dos vales dos principais rios do Oeste, como o do Peixe, Chapecó, Irani e demais afluentes do Uruguai apresentava restrições ao gado bovino. Isso somado à existência das florestas, cuja derrubada ocorria principalmente para a abertura das roças e não das pastagens, fez com que o gado bovino fosse criado em menor quantidade, atendendo principalmente às demandas domésticas de leite, derivados e como tração animal. Dessa maneira, a criação de suínos surgia como uma alternativa, principalmente se criado de forma confinada, inicialmente em mangueiras, passando a desempenhar um importante papel na economia dessas famílias.

Essa forma de criação era compatível com a dimensão média das propriedades dos colonos, que possuíam em torno de 10 alqueires ou 24,2 hectares, adotando para isso o que Paulo Fernando Lago (1988) denominou como “binômio milho/porco”, combinado com o uso de sobras da roça. Esse binômio, no entanto, não foi invenção dos colonos que se estabeleciam no Oeste. Ele já era observado



em outras áreas de colonização, como na região de Urussanga e Vale do Itajaí, da mesma forma que era também observado no Meio-oeste norte-americano e na porção norte dos pampas argentinos, onde já se constatava “a eficácia do enlace entre o mais notável cereal do Novo Mundo e a espécie porcina” (Lago, 1988, p. 289). Mesmo no Oeste antes da colonização, o milho já era adotado pelos criadores, embora a vastidão das florestas fornecesse durante boa parte do ano o alimento necessário, sobretudo o pinhão a partir do outono.

A compra dessa produção ocorria por meio de diversos comerciantes, que atuavam na compra de produtos agrícolas e animais da região, sobretudo porcos, e, no caso dos animais, também por produtores locais de banha e derivados de carne suína. A produção dessas pequenas fábricas era destinada não só ao comércio local, mas também a outras regiões, cujo transporte poderia ser feito, no caso das áreas de colonização próximas ao Vale do Rio do Peixe, pela Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande, que interligava a região com o Sul e o Sudeste do país. Eram também próximos às estações que se encontravam comerciantes que despachavam via-férrea, cereais, alfafa e suínos, estes últimos para frigoríficos do Rio Grande do Sul e Paraná (Corrêa, 1970; Espíndola, 1999; Ferrari, 2011).

O aumento na demanda pela banha relacionava-se, como salienta Corrêa (1970, p. 89), à expansão do mercado consumidor, “que o comércio importador não poderia suprir em função dos preços elevados dos artigos importados, possibilitando o aparecimento de unidades fabris produtoras”. Com o surgimento dos primeiros frigoríficos na segunda década do século XX, a criação de animais passou a visar também ao mercado nacional, principalmente São Paulo e Rio de Janeiro, que passavam por um processo intenso de urbanização, demandando maior quantidade de carne e banha. E em Santa Catarina, a banha desempenhou um importante papel na pauta econômica na primeira metade do século XX, tendo como destino principal a região Sudeste (Bossle, 1988; IBGE, 1986). Nessa época, as principais raças de porcos criados, como Macau, Caruncho, Tatu, Piau, Canastra e Canastrão - variedades rústicas de origem ibérica e asiática, criadas tanto nas florestas quanto nas encerras e mangueiras pelos colonos -, além de apresentar resistência a doenças e facilidade de reprodução, eram próprias para a produção de banha (Olinger, 1969).

Essa produção tanto dos animais criados soltos na floresta quanto os criados fechados pelos colonos marcou o surgimento e expansão dos frigoríficos na região Oeste. Frigoríficos que surgiram a partir de pessoas de origem simples e modesta. Existiam, nos nascentes núcleos coloniais, diversas pequenas atividades manufatureiras, como atafonas, moinhos, fábricas de banha e salame,



por exemplo; ou comerciantes que viviam da importação/exportação do sistema colônia/venda, marcando a inserção da região no processo de mercantilização e especialização produtiva. (Espíndola, 1999; Goularti Filho 2007). Esse sistema, conforme Goularti Filho (2013, p. 160), originou uma acumulação lenta e pulverizada e permitiu “o surgimento de uma diferenciação social, em que alguns colonos mais abastados começaram a subordinar o trabalho e a pequena propriedade, tornando-se madeireiros ou proprietários de frigoríficos”. No caso da produção nos frigoríficos, esta passou a ocorrer sobretudo quando passou a ser mais lucrativo realizar o abate e processamento da carne e da banha em vez da venda dos animais vivos (Moretto; Brandt, 2019). Cabe destacar nesse contexto o fato de que o escoamento da produção das regiões Oeste e do Vale do Rio do Peixe era subsidiado pelo Governo Federal, concedendo vagões gratuitamente entre os anos de 1932 e 1943 (Espíndola, 1999).

O desenvolvimento das atividades madeireiras, junto com a abertura de novas colônias, avançava sobre áreas cada vez mais remotas. As serrarias exploravam tanto os pinheirais antes ocupados por famílias posseiras quanto os encontrados em terras de fazendeiros e herdeiros empobrecidos pela sucessiva divisão das terras, que viam na comercialização das árvores uma forma de fazer dinheiro rapidamente, além de expandir a área de criação bovina. Embora o preço das árvores fosse considerado baixo, a quantidade de árvores envolvidas dava a impressão de se tratar de uma boa soma. Facilitava essa exploração o caráter nômade de parte dessas serrarias, pois estas eram “unidades relativamente simples, podendo ser desmontadas e transferidas para outros locais de maior densidade de recursos arbóreos industrializáveis. Desse modo, o caráter ambulatório é resultante habitual” (Lago, 1988, p. 273). “*Ia se mudando conforme o pinhal ia acabando, cortava e se mudava*”, como relembra Altino Bueno da Silva (2005), filho de posseiros e trabalhador em algumas serrarias da região de Caçador nos anos de 1930 e 1940.

Considerações finais

Até o início do século XX, havia no oeste de Santa Catarina a presença de grupos indígenas e caboclos, caracterizada pela baixa densidade demográfica e uma paisagem marcada pela presença da floresta e dos campos, que, embora manejados, ainda possuíam suas principais características morfológicas. Com os incentivos à colonização dessas áreas, chegaram os imigrantes e migrantes, que foram gradativamente transformando a paisagem local. A presença da



erva-mate nas áreas florestais foi um grande atrativo para ocupação.

Duas atividades econômicas eram propiciadas pela presença da floresta: a extração da erva-mate e a criação dos animais, principalmente porcos criados soltos. O avanço da colonização e da indústria madeireira a áreas cada vez mais afastadas gradualmente foi diminuindo os espaços dominados pela floresta, acarretando a diminuição de ervas nativas e a redução da área para criação dos porcos. Em contrapartida, houve o aumento das áreas dedicadas às atividades agrícolas. Os porcos passaram a ser criados de modo fechado, em mangueiras ou chiqueiros, e gêneros alimentícios, sobretudo o milho, passaram a ser produzidos para servir de ração para esses animais, sendo o binômio milho-porco a principal característica da paisagem colonial do oeste catarinense, correspondendo este a um dos principais elementos responsáveis pela formação e consolidação do setor agroindustrial na região.

Referências

A VOZ DE CHAPECÓ. Chapecó, ano 1, n. 22, 3 dez. 1939.

ARRUDA, Gilmar. *Cidades e sertões: entre a história e a memória*. Bauru: Edusc, 2000.

ARRUDA, Rinaldo. “Populações tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 79-94, 1999.

BOSSLE, Ondina Pereira. *História da industrialização catarinense: das origens à integração no desenvolvimento brasileiro*. 2. ed. Florianópolis: CNI: Fiesc, 1988.

BRANDT, Marlon. Criação de porcos “à solta” na Floresta Ombrófila Mista de Santa Catarina: paisagem e uso comum da terra. *História (São Paulo)*, São Paulo, v. 34, p. 303-322, 2015.

BRANDT, Marlon; MORETTO, Samira Peruchi. The Caboclo Population of the Araucaria Forest of Santa Catarina: common use of land, expropriation and marginalization. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC)*, Anápolis, v. 12, p. 55-80, 2022.

BRANDT, Marlon; NODARI, Eunice Sueli. Comunidades tradicionais da Floresta de Araucária de Santa Catarina: territorialidade e memória. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 15, n. 1, p. 80-90, 2011.



BREVES, Wenceslao de Souza. O Chapecó que eu conheci. *Revista do IHGSC*, Florianópolis, n. 6, p. 7-73, 1985.

CAMPOS, Nazareno José de. *Terras de uso comum no Brasil: abordagem histórico-sócio-espacial*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

CHANG, Man Yu. *Sistema faxinal: uma forma de organização camponesa em desagregação no Centro-Sul do Paraná*. Londrina: IAPAR, 1988. 123p. (IAPAR, Boletim técnico, 22).

CORRÊA, Dora Shellard. Descrições de paisagens: construindo vazios humanos e territórios indígenas na Capitania de São Paulo ao final do século XVIII. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 24, n. 39, p. 135-152, jan./jun. 2008.

CORRÊA, Dora Shellard. *Paisagens sobrepostas: índios, posseiros e fazendeiros nas matas de Itapeva (1723-1930)*. Londrina: EDUEL, 2013.

CORRÊA, Roberto Lobato. O sudoeste paranaense antes da colonização. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 32, p. 87-98, jan/mar. 1970.

COSTA, Emília Viotti da. Política de terras no Brasil e nos Estados Unidos. In: COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 7. ed. São Paulo: Unesp, 1999. p. 169-193.

CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CRUZEIRO. *Cruzeiro do Sul*, ano 1, n. 17, 11 mar. 1934.

DUTRA E SILVA, Sandro. O desbravador do Oeste e as narrativas do enfrentamento e devastação da natureza na construção da Rodovia Belém-Brasília. *Fronteiras: Revista Catarinense de História*, n. 23, p. 21, 6 jun. 2018.

ESPÍNDOLA, Carlos José. *As agroindústrias do Brasil: o caso Sadia*. Chapecó: Grifos, 1999.

FERRARI, Maristela. *Interações transfronteiriças na zona de fronteira Brasil-Argentina: o extremo-oeste de Santa Catarina e Paraná e Província de Misiones (Século XX e XIX)*. 2011. 445 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

FERREIRA, Lizário. [Entrevista realizada em Chapecó]. [Entrevista cedida a] Mirian Carbonera e Esiquiela Listone. Chapecó: Acervo do Centro de Memória do Oeste



de Santa Catarina (CEOM), 31 maio 2006.

FURLAN, Sueli Ângelo. Florestas culturais: manejo sociocultural, territorialidades e sustentabilidade. *Agrária*, São Paulo, n. 3, p. 3-15, 2006.

GOULARTI FILHO, Alcides. Complexo ervateiro e a pequena produção mercantil em Santa Catarina. *Diálogos*, Maringá, v. 16, n. 1, p. 179-215, jan./abr. 2012.

GOULARTI FILHO, Alcides. *Formação econômica de Santa Catarina*. Florianópolis: Cidade Futura, 2007.

GOULARTI FILHO, Alcides. *Portos, ferrovias e navegação em Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

IBGE. *Séries estatísticas retrospectivas*. Rio de Janeiro: IBGE, 1986. v. 2, t. 2.

IBGE. *Estatísticas do séc. XX*. Rio de Janeiro: IBGE, [2019]. Disponível em: <https://seculoxx.ibge.gov.br/populacionais-sociais-politicas-e-culturais/busca-por-temas/populacao.html>. Acesso em: 5 out 2019.

LAGO, Paulo Fernando. *Gente da terra catarinense – desenvolvimento e educação ambiental*. Florianópolis: Ufsc: FCC: Lunardelli: Udesc, 1988.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma nova antropologia da territorialidade*. Brasília: Unb, 2002. (Série Antropologia, n. 322).

MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas: Unicamp, 2004.

MARQUETTI, Délcio; SILVA, Juraci Brandalize Lopes da. Cultura cabocla nas fronteiras do sul. In: RADIN, José Carlos Radin; VALENTINI, Delmir José; ZARTH Paulo Afonso (org.). *História da Fronteira Sul*. Chapecó: Ed. UFFS, 2016. p. 109-129.

MARSANGO, Davi. [Entrevista realizada em Ponte Serrada]. [Entrevista cedida a] Paulo Anônio Pastorello. Chapecó: Acervo do Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (CEOM), 15 nov. 1996.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social: Rev.*



Sociol. USP, São Paulo, v. 8, p. 1, p. 25-70, maio 1996.

MORETTO, Samira Peruchi; BRANDT, Marlon. Das pequenas produções à agroindústria: suinocultura e transformações na paisagem rural em Chapecó, SC. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 11, n. 26, p. 229 - 254, jan./abr. 2019.

NASCIMENTO, Ederson; VALENTINI, Daiane Regina; BRANDT, Marlon; SCHERMA, Ricardo Alberto; TOMBINI, Larissa Hermes Thomas. *Atlas Socioespacial do Oeste de Santa Catarina*. Curitiba: Editora CRV, 2021.

NODARI, Eunice Sueli. *Etnicidades renegociadas: práticas socioculturais no Oeste de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.

OLINGER, Glauco. *Siga êste livro e crie suínos*. 3. ed. Florianópolis: [s. l.], 1969.

PARANÁ, Sebastião. *Chorographia do Paraná*. Curitiba: Typ. da Livraria Econômica, 1899.

POLI, Jaci. Caboclo: pioneirismo e marginalização. In: CENTRO DE ORGANIZAÇÃO DA MEMÓRIA SÓCIO-CULTURAL DO OESTE. *Para uma história do Oeste catarinense: 10 anos do Ceom*. Chapecó: Unoesc, 1995. p. 71-110.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado (1912-1916)*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1981. (Coleção Ensaios, n. 23).

RELLY, Eduardo. Imigração alemã, ciência imperial e a tradução/colonização de ecologias locais do clima subtropical na América do Sul. *Fronteiras: Revista Catarinense de História*, Chapecó, n. 39, p. 119-136, 25 jan. 2022.

RENK, Arlene. *A luta da erva: um ofício étnico no Oeste catarinense*. Chapecó: Grifos, 1997.

RENK, Arlene. *A luta da erva: um ofício étnico no Oeste catarinense*. 2. ed. Chapecó: Argos, 2006.

RENK, Arlene. *Narrativas da diferença*. Chapecó: Argos, 2004.

SABOYA, Vilma Elisa Trindade de. A Lei de Terras (1850) e a Política Imperial – seus reflexos na Província de Mato Grosso. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 30, p. 115-136, 1995.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006.



SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. 5. ed. São Paulo: EdUsp, 2004.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Altino Bueno da. [Entrevista em Fraiburgo Santa Catarina]. [Entrevista cedida a] Marlon Brandt. [Chapecó]: Projeto de extensão. Memória histórico-geográfica do Planalto e Oeste de Santa Catarina: imagens e oralidades, 28 set. 2005.

SILVA, Ana Maria Pedroso. [Entrevista]. [Entrevista cedida a] Mirian Carbonera. Chapecó: Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (CEOM), 31 maio 2006a.

SILVA, Rita Fernandes da. [Entrevista em Chapecó]. [Entrevista cedida a] Mirian Carbonera. Chapecó: Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (CEOM), 30 jan. 2006b.

SULSBACH, Ângela Regina. *Os tempos antigos nos Faxinais do Tigre: paisagens e rupturas (décadas de 1920 a 1960)*. 2023, 112 p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, 2023.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

WAIBEL, Léo. As zonas pioneiras do Brasil. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 4, p. 3-36, out./dez. 1955.

WAIBEL, Léo. Princípios da colonização europeia no Sul do Brasil. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 3-66, abr./jun. 1949.

ZIMMERMANN, Bruno. [Entrevista em Pinhalzinho]. [Entrevista cedida a] Andressa Krieser Bauermann. [Chapecó]: Projeto de extensão Memória histórico-geográfica do Planalto e Oeste de Santa Catarina: imagens e oralidades, 6 ago. 2017.

Agradecimentos

A pesquisa contou com os auxílios das seguintes agências de fomento: CNPq (401533/2022-0, Chamada 26/2021 - 409340/2021-9 Chamada 4/2021-310850/2021-5); FAPESC (Edital 12/2020 - UNI2020121000338 e 16/2021 - UFF2021331000005); UFFS (PES-2021-0553, PES-2022-0276, PES-2023-0230, PES-2023-0046, PES-2023-0025 e PES 2023-0031, PES-2023-0044, e PES-2023-0045).



Notas

¹Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor do Programa de Pós-graduação em História e do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Fronteira Sul. E-mail: marlon.brandt@uffs.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0392-4167>.

²Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do Programa de Pós-graduação em História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: samira.moretto@uffs.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5276-2512>.

³Dentre as diversas companhias colonizadoras que atuaram no Oeste de Santa Catarina a partir da década de 1920, podemos destacar algumas delas pela extensão territorial das concessões, como a *Brazil Development and Colonization Company*, com sede em Portland (EUA), atuando em Cruzeiro/Joaçaba e Chapecó; Empresa Colonizadora Luce, Rosa & Cia, com sede no Rio Grande do Sul e área de atuação em Cruzeiro/Joaçaba e Concórdia; Sociedade Territorial Mosele Eberle, Ahrons & Cia, com sede no Rio Grande do Sul e atuação em Cruzeiro/Joaçaba. Mais ao Oeste, encontrava-se a Irmãos Lunardi, com sede no Rio Grande do Sul e Empresa Colonizadora Ernesto Bertaso, com sede no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, ambas atuando em Chapecó, e Companhia Territorial Sul Brasil, com sede no Rio Grande do Sul e área de atuação na porção oeste de Chapecó. Mais próximos à fronteira com a Argentina, atuavam a Empresa Chapecó-Peperi Ltda., Barth Benetti & Cia Ltda., e *Volksverein für die deutschen Katholiken* in Rio Grande do Sul, todas com sede no Rio Grande do Sul (Nodari, 2009).

⁴O termo “caboclo” para autores como Délcio Marquetti e Juraci Brandalize Lopes da Silva (2016, p. 109) designa “um dos habitantes das fronteiras do sul do Brasil, que aí vive desde o período anterior à chegada dos colonizadores de origem europeia”. Mesmo que, como aponta Paulo Pinheiro Machado (2004, p. 48), “não haja uma conotação étnica nesta palavra, frequentemente o caboclo era mestiço, muitas vezes negro. Mas a principal característica desta palavra é que distingue uma condição social e cultural, ou seja, são caboclos os homens pobres, pequenos lavradores posseiros, agregados ou peões”.

⁵Autores como Gilmar Arruda (2000, p. 165) apontam que o sertão “não tem uma origem geográfica precisa nem remete a um determinado local. Grosso modo, representa muito mais um aspecto simbólico de lugar distante, deserto e despovoado do que uma localização determinada, embora possa ser remetido, em algumas regiões, a lugares específicos”. É possível, assim, afirmar que “sertão é uma descrição da natureza, uma paisagem, ou muitas paisagens com o mesmo nome” designando diversas realidades físicas, geralmente caracterizadas pela ausência de algo, que para Waibel, no caso, seria a “civilização”.

⁶Denominação também dada ao território contestado entre o Paraná e Santa Catarina, após o acordo de limites firmado em 1916.

Sudene: os percursos
sensíveis em relação à
pobreza

Sudene: The Sensitive Paths
in Relation to Poverty¹

Fabio Silva de Souza²



Resumo: O Em meados do século XX, a dimensão do sensível constituía a principal marca do discurso sobre a pobreza seja na literatura, no ensaio ou nos relatórios científicos de instituições especializadas em planejamento e pesquisas sociais. Esse caráter permanente das reflexões foi ensejado, entre outros fatores, pelo surgimento de órgãos comprometidos em produzir um significado canônico para a realidade de penúria do Nordeste brasileiro. Neste artigo, analisamos como a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – Sudene se constituiu como esforço para a construção e adensamento dessa sensibilidade em relação à pobreza. **Palavras-chave:** Sudene; sensibilidade; subdesenvolvimento.

Abstract: In the mid-20th century, the dimension of the sensitive constituted the main hallmark of discourse about poverty, whether in literature, essays, or scientific reports from specialized institutions in planning and social research. This enduring nature of reflections was fostered, among other factors, by the emergence of organizations committed to producing a canonical meaning for the reality of poverty in the Brazilian Northeast. In this article, we analyze how the Superintendence for the Development of the Northeast - Sudene - established itself as efforts towards the construction and deepening of this sensitivity towards poverty. **Keywords:** Sudene; sensitivity; underdevelopment.



Introdução

No final dos anos 1950, a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – Sudene estabeleceu uma significativa ruptura em relação à dimensão sensível³ da análise sobre a questão da pobreza. O olhar técnico e estruturalista⁴ da Sudene se caracterizava por duas perspectivas: a primeira consistia em reduzir o lugar das ações individuais para o diagnóstico da situação de pobreza; a segunda, na aposta do poder do planejamento técnico como o mais eficaz transformador das condições econômico-sociais da região Nordeste. Essas novas perspectivas estavam no polo oposto das análises de Josué de Castro (1946, 1957), João Cabral de Melo Neto (1954, 1956), e das pesquisas desenvolvidas pelo Instituto Joaquim Nabuco (Freston, 2001; Jucá, 1991). A Sudene privilegiou um projeto voltado para a superação estrutural da pobreza, no qual o olhar técnico e o planejamento ocupavam o lugar da percepção historicista da pobreza, da subjetividade do pobre em meio à fome, da subjetividade de quem observa o pobre ou da subjetividade do pobre como produto de uma consciência de mundo.

Neste artigo, buscamos evidenciar o redimensionamento das análises da Sudene em relação à pobreza a partir das suas diretrizes teóricas, bem como de sua natureza de órgão técnico de Estado. Essas análises são importantes porque elas apresentam os limites e as contribuições das ações da Sudene frente às realidades de penúria da região Nordeste e apontam o papel da autarquia na construção do significado canônico que surge nesse meio de século XX em relação às realidades de pobreza e miséria daquela região.

Sudene e JK: o complexo político, econômico e social dos anos 1950

A elaboração e a implementação das ideias que levaram à criação da Sudene, em 1959, articulavam-se diretamente a dois fatores: às políticas governamentais do então presidente Juscelino Kubitschek e à efervescência político-social da região Nordeste, na segunda metade dos anos 1950. A ascensão de Kubitschek à Presidência da República, em 1956, representou a vitória e a reorganização do Pacto Nacional Popular frente às forças políticas que o ameaçavam depois do suicídio de Getúlio Vargas, em 1954 (Bresser-Pereira, 2015). O plano de governo de Kubitschek compreendia um processo de modernização capitalista com alguma abertura para o social, principalmente para o setor do operariado urbano. O Plano Nacional de Desenvolvimento era a síntese desse novo projeto



de Nação. O Plano de Metas, como era popularmente conhecido, tinha como finalidade alcançar trinta objetivos na esfera econômica privilegiando os setores de energia, transporte, indústria de base e alimentação. Além desses trinta objetivos, havia também a meta de construir Brasília (Silva, 2002).

A cientista política Maria Victoria de Mesquita Benevides, em sua obra “O governo Kubitschek: Desenvolvimento Econômico e Estabilidade Política 1956-1961”, apontou que o sucesso do desenvolvimento econômico do governo JK estava alicerçado no apoio das Forças Armadas e da bancada majoritária do Congresso Nacional (PSD-PTB) ao Plano de Metas. Essas considerações são particularmente significativas na medida em que a autora defendeu que o plano econômico de JK logrou êxito em acomodar distintos interesses políticos e econômicos. Mas, como tanto a política quanto a economia não são jogos de soma zero, a autora pontuou que a relação estabelecida entre o executivo, os partidos políticos e as Forças Armadas produziu, ao mesmo tempo, diversas crises no governo Juscelino Kubitschek. Na análise que fez dessas crises, Benevides destacou o cenário político e econômico do ano de criação da Sudene da seguinte forma:

Em 1959 as crises são de natureza especificamente econômica: é o planejamento que corre o risco de não ser cumprido. É a fase mais difícil do governo, pressionado externamente pelo FMI e internamente pela oposição violenta ao mesmo tempo contra a inflação e contra o Plano de Estabilização Monetária. Aumentam o número de greves (e os ‘pactos de ação conjunta’), as atividades das Ligas Camponesas, a oposição udenista contra pretensos planos ‘continuístas’ de JK e a oposição de ‘esquerda’ quanto ao capital estrangeiro [...] (Benevides, 1976, p. 50).

Por motivos distintos, a origem de todas essas crises foi o próprio plano de desenvolvimento econômico do Governo Federal. O objetivo central do programa econômico de Juscelino era “acelerar o processo de acumulação aumentando a produtividade dos investimentos existentes e aplicando novos investimentos em atividades produtoras” (Kubitschek, 1955, p. 39 *apud* Benevides, 1976, p. 210). O método utilizado pela administração Kubitschek para lograr êxito nesse empreendimento partia do tripé capital-estrangeiro/capital-estatal/capital-industrial nacional. No âmbito externo, o executivo passou a sofrer pressão de organismos internacionais quando diminuiu significativamente a capacidade



de atrair investimento externo e de oferecer as garantias de que conseguiria pagar os empréstimos que subsidiou o rápido desenvolvimento econômico dos primeiros anos do governo JK (Benevides, 1976; Skidmore, 1988). No plano interno, as tensões entre os atores políticos tinham três ordens de fatores. A primeira era a disputa em torno dos rumos que o desenvolvimento econômico brasileiro deveria seguir. Nela, a expressiva participação do capital estrangeiro na economia nacional era motivo de descontentamento das esquerdas nacionalistas. No polo oposto, havia um grupo heterogêneo de economistas, políticos, industriais e técnicos da equipe econômica do Governo Federal que defendia o desenvolvimento brasileiro a partir de impulsos econômicos externos e a partir de uma política econômica ortodoxa (Furtado, 2014). Além dessas disputas que visavam tutelar o desenvolvimento econômico nacional, as pretensões continuístas de Juscelino Kubitschek elevavam as tensões na medida em que ela desagradava os atores políticos que faziam oposição à administração JK, mas também a amplos setores da base aliada. Por fim, a concentração dos investimentos públicos e privados na região Centro-Sul do país aumentou as disparidades regionais e, por conseguinte, contribuiu significativamente para o aumento das tensões sociais na região Nordeste (Oliveira, 1977).

Esse último elemento foi decisivo para que Kubitschek colocasse em marcha o projeto de criação da Sudene. A Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste foi concebida como uma resposta aos desafios sociais da região Nordeste. Cabe destacar que a “questão nordestina” ganhava ainda mais relevância para a administração JK por causa do triunfo da Revolução Cubana, ocorrido em janeiro de 1959. Mesmo sem assumir inicialmente uma perspectiva socialista, o caráter nacionalista radical e reformista do M-26 estimulava os nacionalismos de esquerda na América Latina. Nesse sentido, era preciso enfrentar os contrastes socioeconômicos internos para o Nordeste não se tornar uma “nova Cuba”.

Nos anos 1950, a especificidade da “questão nordestina” girava em torno do esgotamento do modelo econômico-social sustentado pela burguesia agroindustrial do Nordeste. As bases do sistema econômico nordestino estavam pautadas desde o século XVI na produção e exportação açucareira. A este complexo, se associou, a partir da segunda metade do século XIX, uma incipiente estrutura industrial dedicada a abastecer o mercado regional e alguns mercados no exterior⁵. No âmbito dos traços mais característicos, esse complexo econômico era caracterizado pelo domínio de uma oligarquia secular. A produção industrial do açúcar exigia grandes volumes de inversões em



equipamentos e na qualificação da mão-de-obra. No entanto, as poucas famílias que detinham o poder econômico e político na região se mantiveram alheias a esses fatores, buscando a maior capacidade de lucro na intensa exploração dos trabalhadores das usinas. A ausência de investimento, o pouco valor agregado e a inércia política das oligarquias nordestinas foram determinantes para a baixa produtividade econômica da região, na primeira metade do século XX.

As perdas acumuladas da capacidade produtiva da região Nordeste ao longo dos anos criaram uma série de problemas de ordens política e social. A dependência da economia nordestina ao setor açucareiro estimulou o aumento do número de pobres e miseráveis na região, na medida em que o setor açucareiro não conseguia absorver o excedente de mão de obra criado pelas secas sazonais. Além disso, contribuiu para intensificar o clientelismo entre a burguesia agroindustrial e o Governo Federal. O executivo era solicitado a resolver os problemas de infraestrutura da região, sempre que conveniente para as oligarquias locais. As ações do Governo Federal beneficiavam diretamente os interesses mais imediatos dos grandes latifundiários ao construir estradas e açudes dentro ou nas proximidades das grandes fazendas.

A simbiose entre as oligarquias nordestinas e o Governo Federal se intensificou a partir dos anos 1930. A crise do mercado agroexportador brasileiro e a aceleração do processo de industrialização do Sudeste faziam a burguesia agroindustrial recorrer cada vez mais ao Estado a fim de reverter perdas ocasionadas pela estagnação da economia regional. Assim, mesmo diante das mais contundentes crises, o grande latifundiário conseguia manter sua margem de lucro, seja na intensa exploração dos trabalhadores das usinas, seja por meio do assistencialismo do Governo Federal (Andrade, 1989; Moreira, 1979; Oliveira, 1977; Page, 1972). Esse complexo econômico-social explica a permanência das estruturas arcaicas do Nordeste brasileiro e a persistência dos grandes latifundiários em preservá-las mesmo diante da aceleração do processo de industrialização nacional.

O prelúdio das ideias: o diagnóstico sobre o Nordeste

Em 1958, o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico – BNDE já elaborava um diagnóstico sobre a realidade econômica e social nordestina. A equipe do Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste - GTDN era formada por Aluísio Campos, responsável pela diretoria do banco encarregada de elaborar o estudo, e um grupo de técnicos das Nações Unidas. Esses técnicos



realizavam estudos a partir de dados coletados em viagens que faziam à região Nordeste. No entanto, a cooperação técnica BNDE - Nações Unidas não lograva êxito em fornecer as informações necessárias a uma intervenção de curto prazo na região nordestina. Essa circunstância levou a direção do Banco a pedir apoio ao economista Celso Furtado que, naquele ano, se juntava à equipe técnica da instituição. Os conhecimentos acumulados durante os anos em que trabalhou na Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL)⁶, o balizado conhecimento que o economista detinha do conjunto das realidades política, econômica e social do Nordeste brasileiro e as facilidades em coletar e processar dados que a estrutura do BNDE disponibilizava, possibilitaram que Celso Furtado elaborasse o documento “Uma Política de Desenvolvimento Econômico para o Nordeste” (Furtado, 2014).

Tal documento foi dividido em cinco partes: “Introdução”; “O Nordeste na economia brasileira”; “Elementos dinâmicos da economia do Nordeste”; “Aspectos econômicos do problema das secas”; e “Plano de Ação”. O conjunto das partes compreendia 94 páginas que delineavam as bases da política de desenvolvimento do Governo Federal para a região nordestina. A base teórica do documento concebia os problemas econômicos e sociais da “sociedade do açúcar” como sendo pré-determinados pela peculiaridade dos processos históricos da região. Nesse sentido, cabia à nova política de desenvolvimento: localizar, avaliar e corrigir os “desvios” e os “deslocamentos” que ocorreram no processo de formação do complexo econômico-social regional. Esse elemento teórico orientou o Plano de Ação a agir sobre os resultados da desigualdade, não sobre os processos que as constituíram em meados do século XX⁷.

Passemos a analisar como o documento produzido pelo economista Celso Furtado configurava a pobreza, mas não as estruturas invisíveis que a reproduziam naquele meio de século.

A “introdução” do documento “Uma Política de Desenvolvimento Econômico para o Nordeste” sintetizava os pontos centrais da análise de Celso Furtado. Nela, os arcaísmos regionais foram explicados a partir da tese dos “desequilíbrios regionais”. Analisemos o que autor propunha, a partir dessa perspectiva, como recomendação para modificar a realidade nordestina:

O Plano de Ação apresentado neste documento está estruturado em torno de quatro diretrizes básicas:

- a) intensificação dos investimentos industriais, visando criar no Nordeste um centro autônomo de expansão manufatureira;



- b) transformação da economia agrícola da faixa úmida, como vistas a proporcionar uma oferta adequada de alimentos nos centros urbanos, cuja industrialização deverá ser intensificada;
- c) transformação progressiva da economia das zonas semi-áridas no sentido de elevar sua produtividade e torná-las mais resistente ao impacto das secas; e
- d) deslocamento da fronteira agrícola do Nordeste, visando incorporar à economia da região as terras úmidas do hinterland maranhense que estão em condições de receber os excedentes populacionais criados pela reorganização da economia da faixa semi-árida (GTDN, 1959, p. 12).

A perspectiva teórica formulada e desenvolvida por Furtado indicava que a região Nordeste estava em permanente crise desde a segunda metade do século XIX. Os repetitivos registros econômicos apresentados no documento sugeriam a imagem de uma região atrasada por não ter um complexo econômico sustentado por impulsos internos. A avaliação de Furtado se pautava no êxito do Centro-Sul em criar elementos para um sistema econômico autônomo a partir das crises e tensões internas da economia cafeeira. Nesse Nordeste submerso em uma crise de longa duração, a pobreza e a miséria passavam a ser analisadas pelo economista em uma nova dimensão. Diferentemente dos literatos, ensaístas, bem como dos técnicos do Instituto Joaquim Nabuco, que se colocavam na posição de observadores do cotidiano e das vidas das massas empobrecidas, Furtado concebia a pobreza e a miséria como sendo resultantes das ações de agentes econômicos ao longo dos processos históricos que informaram a formação econômica e social da região Nordeste, resultando em um colapso estrutural que alimentava o atraso. Essa perspectiva tinha impacto direto nas recomendações do “Plano de Ação” na medida em que ela não dava centralidade à figuração do pobre em seus prognósticos, concentrando-se nas causas estruturais da pobreza. Em sua primeira diretriz, Furtado sugeria a criação de “um centro autônomo de expansão manufatureira”. Nas palavras do próprio autor, essa orientação visava criar uma nova classe dirigente no Nordeste. Essa perspectiva sugeria que os problemas regionais seriam equacionados na medida em que a “região problema” se tornasse um ambiente adequado à reprodução do capital em escala comparável à região Centro-Sul do país. A recomendação redimensionava a narrativa sobre a pobreza na medida em que não era imperativo descrever as condições em que as populações pobres e marginalizadas viviam no campo e nas cidades. O diagnóstico precisava os meios pelos quais a pobreza germinava e indicava a forma de superá-la.



A segunda diretriz: “transformação da economia agrícola da faixa úmida, com vistas a proporcionar uma oferta adequada de alimentos nos centros urbanos, cuja industrialização deverá ser intensificada”, relacionava-se diretamente com a anterior. Na faixa úmida, a economia agrícola era marcada pela baixa produtividade. Em meados do século XX, as terras dessa região eram ocupadas por engenhos que exportavam a sua produção para o Centro-Sul do país e por lavouras de subsistência. Enquanto nos engenhos prevalecia um núcleo social privilegiado economicamente, nos roçados imperava uma massa de camponeses empobrecida cuja sobrevivência dependia daquilo que conseguia plantar. As recomendações de Furtado não problematizavam essa dimensão do complexo econômico-social da economia da faixa úmida. O argumento central do economista era o fato do conjunto dessa economia estar ligado aos interesses econômicos da burguesia agroindustrial.

A economia da faixa úmida constitui caso típico de um sistema que se formou e cresceu por indução de fatores externos. Enquanto a procura externa crescia, o sistema ia absorvendo fatores (mão-de-obra e terras) a um nível de produtividade crescente, ou constante: toda vez que enfraquecia a procura externa, a absorção de fatores se fazia na faixa da subsistência, com baixa da produtividade média do conjunto da economia. A procura externa jamais sofreu um colapso de grande magnitude, como ocorreu no caso da economia da borracha. Nos últimos decênios, as exportações para o exterior foram substituídas por exportações para o Sul do país, com garantia de preços, o que permitiu ao sistema atravessar uma crise de grandes proporções no mercado internacional do açúcar, numa etapa caracterizada pela rápida intensificação do crescimento demográfico (devido à queda da taxa de mortalidade), sem sofrer modificações estruturais de maior monta. O impulso de crescimento que a economia da faixa úmida recebia das exportações de açúcar já se esgotou há muito tempo. As importantes inversões realizadas nesse setor, com recursos provenientes do Banco do Brasil, no decorrer do último decênio, permitiram elevar a rentabilidade da indústria, cuja posição estava seriamente ameaçada dentro do próprio mercado nacional. Sem embargo, como fonte de emprego e renda, o setor açucareiro deixara de constituir um fator dinâmico no complexo econômico nordestino. E o problema fundamental da região, consiste, exatamente, em suprir a falta desse impulso dinâmico



(GTDN, 1959, p. 50).

Furtado partia da ideia de que, se o conjunto dessa economia fosse subordinado aos interesses da nova classe dirigente que seria formada no Nordeste, os problemas relacionados à insuficiência da economia nordestina seriam equacionados. Subjacentes às indicações de caráter econômico estavam aspectos de ordem social das populações pobres que lutavam para se manter vivas, a partir das arcaicas estruturas econômicas da região Nordeste. Portanto, o modo de vida dos camponeses pobres era mais uma expressão do atraso do que de uma alternativa ao colapso da “civilização do açúcar”.

Na sequência das recomendações do “Plano de Ação”, Furtado propunha uma intervenção na região do hinterland seco cujo propósito consistia em realizar uma “transformação progressiva da economia das zonas semi-áridas (sic) no sentido de elevar sua produtividade e torná-las mais resistente ao impacto das secas” (GTDN, 1959, p. 14). Nos anos 1950, a economia da região semiárida era marcada por três tipos de atividades: criação extensiva de gado, plantio de algodão e agricultura de subsistência. A reprodução do capital desse complexo econômico, no que diz respeito à ocupação da terra, mantinha substancial diferença em relação ao sistema produtivo da faixa úmida. Nas zonas secas, os latifundiários destinavam as maiores extensões de terras à criação de gado. Os açudes construídos com recursos do Governo Federal ao longo da primeira metade do século XX haviam contribuído significativamente para que o gado conseguisse se adaptar ao clima inóspito da região. Os animais permaneciam soltos requerendo pouca infraestrutura para gerar lucro aos proprietários. As plantações de algodão ocupavam, igualmente, vastas extensões de terras. Em algumas regiões do Sertão nordestino, a cultura algodoeira assumia maior relevância que a pecuária (Melo, 1962). A herbácea de tipo mocó, cultivada no semiárido nordestino desde o século XIX, era resistente ao solo e ao clima seco da região. As melhorias dessa espécie em relação aos cultivares primitivos do período colonial, possibilitava aos fazendeiros, sobretudo ao longo da primeira metade do século XX, dispenderem menos recursos para a manutenção das fazendas elevando, assim, as margens de lucro dos produtores. As lavouras de subsistência completavam o complexo econômico ocupando as menores faixas de terras.

A renda monetária desse complexo econômico era gerada a partir da atividade gado-algodoeira. No entanto, Furtado sugeria a economia de subsistência como o elemento mais importante do conjunto econômico do hinterland seco.



O argumento central estava no fato de que “O homem do campo trabalhava, em primeiro lugar, para alimentar-se. A renda monetária que lhe vem da meação do algodão e outras tarefas desempenha papel suplementar em seu rudimentar sistema de vida” (GTDN, 1959, p. 63). Nesse sentido, as políticas públicas deveriam concentrar esforços na reorganização do conjunto do complexo econômico sertanejo. As ações não deveriam ser direcionadas para a construção de novos açudes ou de abertura de frentes de obras públicas, vistas pelo economista com potencial apenas para reduzir os efeitos sociais das crises provocadas pelas secas. Na perspectiva apresentada no “Plano de Ação”, os esforços deveriam consistir em fazer com que todas as camadas do complexo econômico do hinterland seco passassem a se beneficiar das vantagens oferecidas pelas formas mais complexas de organização da produção. Furtado expressava total confiança nas técnicas de planejamento econômico. O caráter de suas análises não realizava qualquer juízo político ou moral da pobreza, ou levava em conta as estratégias subjetivas de sobrevivência dos pobres. A proposta do economista acenava para necessidade de uma intervenção do Estado pautada em critérios rigorosamente técnicos.

Na última diretriz “deslocamento da fronteira agrícola do Nordeste, visando incorporar à economia da região as terras úmidas do hinterland maranhense que estão em condições de receber os excedentes populacionais [...]” (GTDN, 1959, p. 14), Furtado voltava a expressar a aposta no potencial do planejamento econômico. Nos anos 1950, já existia um significativo fluxo migratório em busca das regiões úmidas do Maranhão. No entanto, desde as primeiras levadas de migrantes, a ocupação dessas zonas úmidas mantinha um caráter sazonal. As migrações ocorriam quando as insatisfatórias condições de vida nas zonas do semiárido nordestino eram agravadas por rigorosas secas. Um conjunto de fatores particularmente desfavoráveis como o semi-isolamento da região e a falta de uma estrutura mínima para o plantio dos roçados contribuía para que a situação nas terras úmidas maranhenses apresentasse condições ainda mais precárias que as do semiárido. Isso levava muitos dos migrantes a retornar ao hinterland seco após o período das secas. Em suas análises, Furtado levava em consideração todos esses elementos, mas a sua perspectiva era a de um técnico a serviço do Estado. Nesse sentido, o economista estava implicado a resolver, a priori, o principal problema enfrentado pelo Governo Federal nas regiões do hinterland seco: evitar a migração dos camponeses dessa região para outras áreas densamente povoadas.

Ao longo das recomendações apresentadas no documento “Uma Política de



Desenvolvimento Econômico para o Nordeste”, o foco da narrativa estava em avaliar as problemáticas em torno dos índices de produção e rentabilidade do desenvolvimento econômico nordestino em relação aos índices apresentados no Centro-Sul do Brasil. A partir dessa perspectiva, o economista apresentava uma epistemologia para o desenvolvimento econômico da região Nordeste. No período em que as organizações populares, a exemplo das Ligas Camponesas, apontavam para um protagonismo político no âmbito institucional, as configurações conceituais de Furtado se delimitavam, assim, a reproduzir mimeticamente os pressupostos desenvolvimentistas que logravam êxito em modificar as estruturas econômicas do Centro-Sul do país.

Nas recomendações do “Plano de Ação”, as análises técnicas dos fatores de troca e dos fatores de produção da região Nordeste se sobrepujam aos diagnósticos voluntaristas, subjetivos ou meramente sensíveis só à pobreza. Embora suas concepções fossem avançadas politicamente e heterodoxas economicamente em suas recomendações, os princípios que informavam o planejamento econômico apresentado pelo documento do GTDN eram estranhos às necessidades colocadas na ordem do dia pelas organizações populares⁸. É a partir desse quadro conceitual que o economista buscou estruturar as ações do Governo Federal no Nordeste. As recomendações do GTDN serviram de base para os primeiros Planos Diretores que definiram as regras, os parâmetros e os instrumentos das ações da Sudene. Dito de outra forma, esse percurso teórico evidencia a forma como a Sudene se aproximou da questão da pobreza, bem como os princípios da perspectiva conceitual que se interpunha a maneira como a instituição analisava as realidades da região Nordeste. E, como veremos nos próximos itens, esses princípios foram ganhando novos elementos a partir da atuação prática da instituição.

Sudene: o olhar técnico sobre a pobreza nordestina

Em 15 de dezembro de 1959 foi assinada a lei nº 3.692 que instituía a Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene. A nova instituição tinha a finalidade de “Estudar e propor diretrizes para o desenvolvimento do Nordeste”; “Supervisionar, coordenar e controlar a elaboração e execução de projetos a cargo de órgãos federais na Região e que se relacionem especificamente com o seu desenvolvimento”; “Executar, diretamente ou mediante convênio, acordo ou contrato, projetos relativos ao desenvolvimento do Nordeste que lhe forem atribuídos, nos termos da legislação em vigor”; e “Coordenar programas



de assistência técnica, nacional ou estrangeira, ao Nordeste” (Brasil, 1959, art. 2).

A referida lei preceituava que as ações da Sudene seriam coordenadas pelo Conselho Deliberativo da instituição. A resolução nº 05 de 1960 fixava a estrutura do Conselho com a seguinte composição: representantes dos nove estados da região Nordeste; da Companhia do Vale do São Francisco (CVSF); das Forças Armadas; do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas; do Ministério da Viação e Obras Públicas; do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio; do Ministério da Agricultura; do Ministério da Educação e Cultura; do Ministério da Fazenda; do Ministério da Saúde; do Banco do Nordeste do Brasil (BNB); do Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico (BNDE); do Banco do Brasil; e pelo Superintendente da Sudene (Resolução nº 5 do Conselho Deliberativo, 1º de junho de 1960). A partir da lei nº 3.995 de 14 de dezembro de 1961, passaram a compor a estrutura do Conselho a representação do estado de Minas Gerais; do Ministério de Minas e Energia; do Ministério da Indústria e Comércio e da Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf) (Brasil, 1961).

No período inicial das suas atividades, a sede da instituição funcionou em diversos endereços da cidade do Recife. A autarquia ocupou o décimo terceiro andar do Edifício Tereza Cristina, no bairro da Boa Vista. Em seguida, passou a funcionar na Av. Ruy Barbosa, 251. O último endereço da instituição, antes do Golpe de Estado ocorrido em 1964, foi o décimo segundo andar do Edifício Juscelino Kubitschek, localizado na Av. Dantas Barretos, no bairro de Santo Antônio. O primeiro quadro de funcionários da instituição foi concebido a partir de vários expedientes. Alguns dos mais destacados técnicos aportaram em Recife junto com Celso Furtado. Entre eles figuravam: o sociólogo Francisco Cavalcanti de Oliveira; o médico sanitário Mário Magalhães da Silveira; o agrônomo Estevam Strauss; os economistas Luiz F. Leite de Vasconcellos, Jorge Monteiro Furtado, José Maria Aragão, Antônio Juarez Farias, Sulamir Carapajó e Jader de Andrade; os advogados José de Medeiros Vieira, Nailton de Almeida Santos, Edésio Rangel de Farias e José Carlos Cavalcanti; os engenheiros David Kitover, Genival Barbosa Guimarães, Paulo Junqueira, José Boissy T. de Melo, Walter Rocha de Oliveira e Alvarino Pereira de Araújo; o tradutor Ricardo Werneck; as secretárias Marlene Vieira de Melo, Eneida Vasconcellos e Maria Inês Lira; o técnico em administração Osmário Lacet, e a técnica em organização social Risoleta Cavalcanti (Furtado, 2014).

Levando em consideração a formação acadêmica de Celso Furtado, a Sudene tinha nesses primeiros tempos: sete economistas, seis engenheiros e



quatro advogados. Mesmo com a entrada de novos funcionários, a autarquia privilegiava a formação técnica à frente dos principais cargos da instituição, em detrimento de quadros oriundos da área da saúde ou das ciências humanas (sociologia, antropologia). Ao lado de outros elementos que evidenciaremos ao longo das análises, esse fator contribuía significativamente na conformação do olhar técnico da Sudene sobre a pobreza nordestina, indicando um novo paradigma na configuração do conceito de subdesenvolvimento e sua relação com a figuração do pobre.

A lei que instituiu a autarquia fixava que a Sudene poderia requisitar servidores de outros órgãos públicos, contratar temporariamente serviços especializados e admitir pessoal técnico e administrativo para compor seu próprio quadro de funcionários mediante prova pública de habilitação. Essa norma possibilitou à instituição recrutar o pessoal necessário ao início de suas atividades. Inicialmente a Sudene contava com cerca de trinta profissionais. Esse quadro foi ampliado significativamente com a publicação do primeiro Plano Diretor da instituição, no final de 1961 (Mendes, 2017).

As sedes provisórias e o número reduzido de funcionários não limitavam a atuação da Sudene. Nesses primeiros anos, a Superintendência firmou cooperação técnica com vários organismos nacionais e estrangeiros. No âmbito internacional, destacavam-se as cooperações estabelecidas com a Organização das Nações Unidas – ONU e com a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional – USAID. O que aproximava essas instituições era o diagnóstico que elas faziam da pobreza. As multidões de pobres e miseráveis que externavam suas mazelas no campo e nas cidades eram avaliadas e representadas, a depender da instituição que realizava a apreciação crítica, como ameaça à estabilidade política nacional, internacional ou, no limite, à democracia ocidental. Embora a repercussão política e os objetivos que as levavam a agir sobre a pobreza fossem distintos e, por vezes, diametralmente opostos, essas instituições compartilhavam da ideia de que cabia ao Estado equacionar o problema.

No plano interno, além das cooperações estabelecidas com as instituições que compunham o Conselho Deliberativo, sobressaiam-se os intercâmbios técnicos entre a Sudene, o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais e a Universidade do Recife. Na alçada das cooperações público-privadas, a autarquia criou sociedades de economia mista. Desse intercâmbio surgiram as Centrais de Abastecimento do Nordeste S.A. (CANESA); a Companhia de Águas e Esgotos do Nordeste (CAENE); a Companhia de Eletrificação do Nordeste



(CERNE); a Pesca do Nordeste S/A (PENESA); a Companhia Nordestina de Perfuração de Poços (CONESP); e a Companhia Nordestina de Serviços Gerais (CONESG). Essas empresas formavam uma rede técnico-burocrática para agir nas áreas de pouca atração para o capital privado. Elas cumpriam, igualmente, o papel de suprir a insuficiência institucional de alguns estados que estavam dentro dos limites da jurisdição da Sudene. No âmbito legal, a Sudene detinha o controle acionário e do capital dessas empresas que exerciam a função de subsidiárias da autarquia (Nascimento, 2011, p. 103-107). Assim, não obstante as dificuldades, essa fase foi marcada por significativas ações de planejamento regional (Pernambuco, 2015).

O enfoque dado a essas ações era pautado pelo primeiro Plano Diretor e pelas decisões tomadas no Conselho Deliberativo da instituição. Do ponto de vista legal e científico, as atividades da Sudene eram reguladas pelo Plano Diretor. O documento estava dividido em dez partes: “Introdução”; “Ação do Governo Federal no Nordeste”; “Aproveitamento racional dos recursos de água”; “Reestruturação da economia agrícola”; “Política de industrialização”; “Racionalização do abastecimento”; “Aproveitamento dos recursos minerais”; “Recursos de mão-de-obra e sua redistribuição regional”; “Investimentos ligados à saúde pública e à educação de base”; e “Levantamentos cartográficos”⁹. As cento e cinquenta e três páginas do documento partiam das concepções teóricas e das diretrizes formuladas em “Uma Política de Desenvolvimento Econômico para o Nordeste”. Passemos a analisar como as diretrizes do plano regional de desenvolvimento da Sudene se fundamentavam em uma sensibilidade técnico-econômica¹⁰ em relação à pobreza.

II – Criação de uma infra-estrutura econômica

Nas economias subdesenvolvidas e de pouco dinamismo, os investimentos infra-estruturais assumem, muitas vezes, caráter pioneiro, já que possibilitam a incorporação de recursos e fatores, num nível mais alto de produtividade, provocando a ruptura de estruturas arcaicas, mediante a abertura de novos mercados, etc. Contudo, não se deve esquecer, em nenhum momento, o fato de que êsses investimentos são tipicamente reprodutivos, devendo submeter-se a rigoroso critério sua aplicação. Cabe não perder de vista, em primeiro lugar, que a força germinativa está menos no investimento do que no complexo econômico em que ele se insere, sendo necessário partir de cuidadoso estudo deste último. Em segundo lugar, é necessário não esquecer que o investimento infra-estrutural mal orientado significa mais do que perda de recursos



escassos, pois implica a criação de um fluxo indefinido de recursos malbaratados, representado pelos custos de operação deficitário que o Poder Público terá de cobrir (SUDENE, 1966, p. 20).

Nessa síntese, a respeito dos investimentos em infraestrutura, o Plano Diretor reelaborava o preceito básico das ideias apresentadas no diagnóstico do GTDN: a confiança no potencial das técnicas de planejamento econômico como instrumento capaz de desfazer as arcaicas estruturas da sociedade nordestina. Sob essa perspectiva, a superação do subdesenvolvimento regional passava por um duplo paradigma: investir em setores com capacidade imediata de responder aos estímulos econômicos e na constante observância dos custos do capital estabelecidos pelo lucro e pelos incentivos às inversões dirigidas àquela região¹¹. Nesse sentido, o programa de planejamento técnico-econômico da Sudene enquadrava os problemas culturais, sociais, sanitários, demográficos e políticos que também informavam a condição de subdesenvolvimento do Nordeste em uma configuração conceitual pré-determinada. Essas dimensões eram analisadas a partir de um olhar econômico que abarcava a subjetividade de homens e mulheres em meio à pobreza valorizando os traços comuns apresentados pelos indivíduos nas distintas esferas que compõe a organização social. A primazia desse enquadramento contribuía para evitar discussões com potencial para atrair a oposição das oligarquias locais aos projetos desenvolvidos pela Sudene. Entre os temas evitados estavam: estrutura fundiária e a baixa qualificação da mão-de-obra, para citar dois temas caros aos diagnósticos sobre o subdesenvolvimento nesse meio de século XX. Nesse sentido, havia institucionalmente um esforço para que as ações da autarquia fossem vistas pelas autoridades políticas da região como sendo estritamente técnicas, isto é, despidas de qualquer interesse político partidário. Essa estratégia política potencializava os limites da visão técnico-econômica da Sudene em relação a análises estruturais da realidade social na qual a Superintendência intervinha. A esse respeito, vejamos o que informava o Plano Diretor em relação a “Reestruturação da economia agrícola”:

O simples exame dos dados estatísticos revela a dupla natureza das dificuldades que se fazem sentir na agropecuária nordestina: incapacidade estrutural para responder às solicitações do mercado, em anos normais, e impacto intermitente das sêcas, determinando uma seqüência de crises de produção, com



bruscas interrupções no processo de capitalização. Em face da baixa capitalização e da escassez relativa de terras acessíveis à agricultura, a tendência do desenvolvimento do setor tem sido no sentido de uma maior pressão sobre as áreas densamente povoadas do Agreste, do Brejo e das Serras: e da expansão das lavouras pelo Sertão semi-árido, a distância cada vez maiores dos centros consumidores do Litoral, tornando toda a economia regional ainda mais vulnerável às secas (SUDENE, 1966, p. 22).

A Sudene fazia uma opção pela análise quantitativa das realidades da região Nordeste. Na medida em que o objetivo da autarquia era realizar intervenções com impacto direto na realidade social da região, esse instrumento de análise se demonstrava inadequado. As ações realizadas no Nordeste pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e o trabalho desenvolvido pelo Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais demonstravam que as análises de fenômenos sociais totais e intervenções em sociedades restritas deviam partir de análises qualitativas. As análises quantitativas e intensivas não abarcavam todas as dimensões que informavam a condição de região subdesenvolvida do complexo social Nordestino. A escolha desse método de análise cumpria a função de impor uma linguagem técnico-econômica ao debate que se estendia para além das fronteiras do estritamente econômico, mas também tentava blindar politicamente a Sudene, o que nem sempre foi logrado. Esse limite tênue que informa a sensibilidade dos técnicos da autarquia em relação à pobreza teve impacto decisivo na política de industrialização desenvolvida pela Superintendência. Vejamos de que forma:

A industrialização do Nordeste encontra sólidas bases econômicas para firmar-se, tanto do ponto de vista da existência de mercado local para produtos de consumo geral, como da disponibilidade de matérias primas e oferta elástica de energia elétrica, nos principais centros urbanos. Acresce, ainda, a vantagem representada por uma mão-de-obra barata. A política de industrialização do Nordeste, formulada pela SUDENE, está orientada nos seguintes eixos de ação:

- a) criação de uma adequada estrutura de transportes e energia que possibilite a distribuição geográfica da atividade industrial, em função dos mercados e das fontes de matéria prima, evitando-se porém, concentrações excessivas;
- b) coordenação dos incentivos proporcionados pelo Poder Público à



iniciativa privada, objetivando multiplicar o valor real dos mesmos e preservar os objetivos sociais da política de desenvolvimento;

- c) modificação da estrutura industrial, mediante a criação de indústrias básicas altamente germinativas, como a siderurgia;
- d) reorganização e reequipamento das indústrias tradicionais, com real viabilidade econômica na região, prejudicadas em seu desenvolvimento por fatores institucionais ou circunstanciais, como a têxtil algodoeira;
- e) aproveitamento, em grande escala, de matérias primas locais de oferta estruturalmente excedentária, visando estabilizar a atividade no setor primário, como é o caso da indústria da borracha sintética à base de álcool;
- f) reestruturação das atividades artesanais, visando elevar a renda de importante grupo de população que encontra meio de vida nas mesmas;
- g) formação de mão-de-obra especializada ou semi-especializada, tanto para as novas indústrias como para aumento da eficiência das indústrias tradicionais (SUDENE, 1966, p. 23).

A Sudene partia de uma explicitada perspectiva de que era preciso reformar as estruturas de trabalho, de produção e de relações sociais no Nordeste, como argumentamos ao longo das análises. No entanto, os princípios diretores, nos quais estabelecia sua posição doutrinária, objetivava superar os arcaísmos julgados insatisfatórios a partir de ações estruturadas em pressupostos idealizados. A execução dos planos da política de industrialização era previamente regulada por interesses econômicos que projetava a superação da condição de subdesenvolvimento regional em medidas de longo prazo. Isso implica dizer que essas diretrizes, ao fim e ao cabo, impunham uma distância entre as realidades sociais, políticas e mesmo econômicas da região e as intenções projetadas nas ações da Superintendência. Em grande medida, esse hiato era uma espécie de consequência direta estabelecida pelo olhar técnico-econômico que a autarquia imprimia em relação à pobreza. Dito de outra forma, a Sudene assentava suas diretrizes em uma perspectiva científica que buscava delinear os novos rumos da região a partir da organização técnico-econômica dos quadros de vida, trabalho e produção tendo como princípio o progresso material. Assim, suas ações visavam organizar tecnicamente a melhoria das condições de vida de homens e mulheres pobres daquela região através de ações que pudessem criar, a longo prazo, as condições do progresso social almejado por setores à esquerda e à direita do espectro político brasileiro.



As tramas da sensibilidade da Sudene: da lógica afetiva técnica à lógica afetiva política

Para Pierre Ansart (2019, p. 22), “O próprio termo ‘sensibilidade’ sugere que designamos fenômenos coletivos que têm a especificidade de serem interiorizados, de serem ao mesmo tempo objetivos e subjetivos”. Os princípios diretores da Sudene cumpriam papel fundamental na efetivação dos vínculos coletivos na instituição. O quadro técnico da autarquia era formado pelo Curso de Seleção e Treinamento. O curso tinha duração de cinco meses e capacitava os novos funcionários em desenvolvimento econômico. Nele, o cerne principal era o de que os novos quadros, independente da área de atuação, enxergasse a realidade nordestina como um problema de desenvolvimento econômico (Nascimento, 2011, p. 78-79). Os advogados, engenheiros, sociólogos, psicólogos, agrônomos, economistas, médicos e demais técnicos da instituição partilhavam dessa sensibilidade, cuja conformação partia das concepções de Celso Furtado, o principal articulador da base teórica do curso. Assim, a lógica afetiva interna à Sudene orbitava, de todos os modos, em torno dos conceitos fixados por Furtado nos princípios diretores da instituição. No plano das relações com outros órgãos, a lógica afetiva era mediada no âmbito do Conselho Deliberativo.

O Conselho da instituição discutia os temas mais relevantes do plano de desenvolvimento do Nordeste. As representações que compunham o colegiado eram responsáveis por debater e aprovar os Planos Diretores da autarquia; definir a ordem de prioridade dos projetos e fiscalizar a sua execução; aprovar incentivos fiscais a empresas privadas; elaborar relatórios anuais para informar à Presidência da República sobre as ações executadas pela instituição; e aprovar os relatórios trimestrais da secretaria executiva da Sudene. As datas das reuniões eram fixadas pelos membros do Conselho. As sessões iniciavam-se com as palavras do Superintendente da Sudene registrando as presenças e colocando em votação a escolha do presidente da sessão. O eleito para dirigir os trabalhos do dia realizava a leitura da ata da reunião anterior e a submetia à votação. Na sequência das atividades, o presidente da sessão conduzia a leitura do expediente e distribuía aos presentes, antes de retornar a palavra ao Superintendente para que ele apresentasse o relatório das atividades da Secretaria Executiva da Sudene.

Os informes de Celso Furtado abrangiam temas pertinentes às atividades do gabinete do Superintendente, do Departamento de Pesquisa de Recursos



Naturais; do Departamento de Atividades Econômicas Básicas; do Departamento de Estudos Específicos; do Departamento de Controle e Ação de Emergência; do Departamento de Assistência Técnica e Formação de Pessoal; do Departamento de Atividades Internas; dos Grupos Especiais de Águas Subterrâneas, de Abastecimento de Água, de Águas de Superfície, de Estudos do Vale do Jaguaribe e de Irrigação do São Francisco; e dos demais escritórios mantidos pela autarquia em diferentes estados da região Nordeste e Sudeste do Brasil¹². As exposições de Furtado abarcavam sempre as atividades mensais desenvolvidas pelo órgão no correr do mês mais anterior. O debate entre os conselheiros começava depois do relato do Superintendente, quando a palavra era facultada aos demais presentes. O objeto das discussões variava a depender de quem tomava a palavra. Na sessão da reunião ordinária, realizada no dia 01 de junho de 1960, o representante do governo do estado do Ceará pediu a palavra para ler uma mensagem do governador.

O Governador do Ceará, como Conselheiro da SUDENE, vem expor e requerer a VV. Excias. a adoção de uma providência capaz de abreviar o pagamento das indenizações devidas aos habitantes do vale do Jaguaribe, face ao tombamento de prejuízos levantado pela Comissão Inter-Ministerial presidida pelo Snr. superintendente da SUDENE, tendo em vista os motivos seguintes. Após a viagem que realizei aos municípios inundados pelo rio Jaguaribe, julguei de minha obrigação levar ao Conselho a que pertença, a dolorosa situação em que se encontram os prejudicados com destruições ou danificações, urgentemente necessitados do pagamento dessas indenizações. Como o Govêrno Federal reconheceu a culpa verificada no arrombamento da barragem de Orós, o ressarcimento dos prejuízos adquiriram a feição diferente do que é apresentada por outras áreas inundadas, e assim urge que tão logo a Comissão aprove o levantamento realizado pelos técnicos, proponha o pagamento das indenizações através de crédito extraordinário, pois se o fizer através de crédito especial, demorará demasiadamente a concessão do benefício. Ante o exposto, solicito ao Conselho Deliberativo seja aprovada a presente indicação, afim de que o Snr. Superintendente da SUDENE ultime, quanto antes, o trabalho da Comissão sob sua presidência, sugerindo ao Exmo. Snr. Presidente da República o pagamento das indenizações por credito extraordinário [...] (SUDENE, 1960).



O Conselho era um espaço de disputas políticas. Os governadores dos estados comumente pautavam temas ligados as suas respectivas zonas de atuação. A mensagem do governador do Ceará expressava preocupação em arcar com os custos políticos e financeiros de tragédia, cujas causas estavam ligadas diretamente ao Governo Federal. Nela, a figuração da pobreza era introduzida como argumento para driblar os trâmites técnicos e burocráticos do governo. Esse registro estava investido de um caráter de denúncia ao Conselho da instituição responsável em avaliar a situação “de calamidade culposa” do vale do Jaguaribe. O intuito do governador era obter do Conselho da Sudene apoio político e o compromisso de que Celso Furtado iria intervir politicamente para equacionar a situação apresentada. Em resposta à intervenção do representante do governo cearense, Celso Furtado respondeu que:

[...] a Comissão Interministerial, criada pelo Sr. Presidente da República, é uma comissão simplesmente de tombamento dos danos. Os trabalhos dessa comissão foram feitos, realmente, pela SUDENE, com a ajuda das Fôrças Armadas e o relatório deve estar pronto na próxima semana, pretendendo encaminhá-lo, de imediato, ao Sr. Presidente da República. Adianta, que não se trata de uma comissão de indenização. Será fixado, aproximadamente, o vâlor das destruições causadas. Sr. Presidente, na alta sabedoria, é que decidirá da forma como será encaminhada a matéria, se para uma indenização imediata ou, se para outra forma qualquer. Diz que, quanto a ação do Gôverno Federal, na região, deseja registrar que talvez nunca o Gôverno tenha agido tão rapidamente, em ajudar as populações, que antes mesmo das destruições, já estavam sendo assistidas (SUDENE, 1960).

Quando Furtado indicava o caráter dos trabalhos realizados no vale do Jaguaribe pela Comissão Interministerial presidida pela Sudene, ele dissolvia toda a materialidade técnica dos argumentos postos pelo governador do Ceará. No entanto, mais do que uma resposta técnica, a mensagem demandava uma solução política. Na posição de Superintendente da autarquia, Furtado exercia a função de mediar e acomodar, na medida do possível, todos os interesses. Isso implicava, durante as sessões do Conselho Deliberativo, assumir uma postura mais política que técnica. No caso pautado pelo representante cearense, Furtado defendeu enfaticamente o Governo Federal, mas tirou da alçada da Sudene qualquer responsabilidade diante do exposto. Assim, mesmo não atendendo as



reivindicações, o Superintendente não criava animosidades entre a instituição e o conselheiro. Essa postura contribuía para Furtado lograsse êxito em obter os apoios necessários para manter a primazia das suas ideias nos projetos desenvolvidos pela Sudene. Depois de sua resposta, a palavra foi novamente facultada e o representante do estado da Bahia fez a seguinte intervenção a respeito do tema:

[...] a indicação do Governador Parsifal Barroso é justa, pois, realmente, nós não podemos fugir a êsse problema, que inclusive é um problema preparatório para qualquer tarefa de desenvolvimento, isto é, nós precisamos repôr a situação como estava ontem. Apenas, cabe à SUDENE sugerir ao Presidente da República, critérios objetivos, para evitar que se repitam os métodos arbitrários que noutros tempos se utilizavam para atender a emergências como esta que estamos atravessando (SUDENE, 1960).

Nas palavras do conselheiro baiano encontravam-se dois registros: a solidariedade política e uma espécie de reafirmação de que as “tarefas de desenvolvimento” também eram construídas na seara política. Objetivamente, a intervenção não agregava nenhum elemento novo ao debate, apenas criava vínculos políticos caros às disputas travadas naquele colegiado. A discussão seguiu com aparte do conselheiro do Ministério da Fazenda:

O Conselheiro José Neves, reportando-se à indicação do Governo do Ceará, diz que vê na mesma, uma manifesta precipitação, pois, o próprio texto da proposição dispõe em que o Superintendente ultime os trabalhos e acha que o Conselho deve aguardar que o Superintendente termine êsses trabalhos e faça a indicação que êle achar conveniente (SUDENE, 1960).

A intervenção do representante do Ministério da Fazenda fixava um entendimento a partir de uma perspectiva técnica e política. De forma contundente, ele deslegitimava o caráter denunciativo da mensagem do governo cearense ao expor a precipitação da manifestação colocada em pauta. Em seguida, mesmo se posicionando ao lado dos argumentos de Celso Furtado, ele não isentava a Sudene de responsabilidade. Porém, argumentava que era preciso aguardar o fim dos trabalhos para que o colegiado do Conselho se



posicionasse em relação ao tema. Essa proposta foi à votação sendo aprovada pelos demais conselheiros. Em outras oportunidades, o simples o argumento técnico do Superintendente equacionava a disputa. Na sessão do Conselho Deliberativo, realizada no de 04 de abril de 1962, o conselheiro do estado de Pernambuco fez a seguinte intervenção:

O Governador de Pernambuco comentando o relatório do Superintendente faz referência à questão do abastecimento; diz que a crise advém de uma política agrária falha. Acha que a estocagem, para enfrentar as crises, é necessária mas o aumento da produção é o que deve interessar mais. Cita os casos da farinha de mandioca e do feijão, cujos preços subiram astronômicamente por falta de produção. Comenta em seguida o problema da colonização. Informa que o Estado possui áreas próprias e indicadas para colonização, mas o problema requer vultosos recursos (SUDENE, 1962).

Tal intervenção partia de uma crítica para localizar as causas do incipiente abastecimento de gêneros alimentícios, tanto nas áreas urbanas quanto nas zonas rurais. Apesar da crítica, a intervenção corroborava com as principais diretrizes da Sudene quanto à resolução do problema: “aumento da produção”. Em seguida, justificava que a situação poderia ser resolvida a partir da colonização de áreas do território sob sua influência administrativa. Nas palavras do governador de Pernambuco, o elemento político era colocado mais uma vez em primeiro plano. Em resposta, Furtado esclarecia:

O Superintendente Celso Furtado, referindo-se ao abastecimento, informa que o Gôverno pôs à disposição da COFAP um crédito rotativo para a aquisição de gêneros para o Nordeste. Não pode informar com certeza os motivos por que a COFAP não colocou os gêneros à disposição dos Estados. Sabe que ficou ao arbítrio da COFAP o critério a ser adotado para a distribuição dos gêneros. O crédito rotativo foi aberto como primeira massa de recursos e o Gôverno comprometendo-se a liberar novos recursos (SUDENE, 1962).

Nesse primeiro momento, Furtado centra sua fala em responder a crítica do governador pernambucano. Como em outras oportunidades, ele isenta



a Sudene de responsabilidades ao explicar que o repasse orçamentário foi realizado para a instituição que deveria colocar os gêneros à disposição. Essa fala é particularmente peculiar, porque o Superintendente omite o fato de a Sudene ser responsável também por fiscalizar projetos e ações executados por outras instituições. O debate continuou com o governador interrompendo a fala de Celso Furtado e realizando uma segunda intervenção: “o problema continua sem solução”. Com esse segundo posicionamento mais enfático do conselheiro pernambucano, Furtado completou sua resposta, sendo interrompido mais duas vezes, da seguinte forma:

O Conselheiro Celso Furtado, respondendo à questão da colonização, informa que o Plano Diretor não inclui verbas para colonizar terras. Restringisse o programa a simples assistência técnica. Está em entendimentos com o BID para mobilizar recursos para colonização, quando seriam beneficiados os órgãos estaduais especializados. [“O conselheiro Cid Sampaio pergunta se o Estado de Pernambuco poderia receber alguma coisa dessa assistência técnica” (sic)] O Conselheiro Celso Furtado diz que fará o que estiver dentro das possibilidades financeiras do órgão. Em verdade a SUDENE já vem operando em Pernambuco, nas terras do Governo Federal, onde não havia nenhuma assistência. Considera melhor começar por onde não há assistência porque nas terras do Estado, a organização estadual competente já vem atuando. [“O Conselheiro Cid Sampaio pergunta o que vem sendo feito nas terras do Governo Federal, se há programa de Colonização.”] O Conselheiro Celso Furtado explica que os trabalhos deste ano se limitam a uma assistência aos moradores que já estão nas terras e que não têm nenhuma possibilidade de utilizá-las. Alí estão em estado de miséria. Antes de se promover uma colonização sistemática para criar condições de grande produtividade foi necessário dar uma primeira ajuda àqueles que não tem nenhuma possibilidade de utilizar terras férteis (SUDENE, 1962).

A resposta de Furtado foi mais técnica que política. Mesmo que em alguns momentos o Superintendente desse indicativo de possibilidade de atender os interesses do governo pernambucano na tentativa de arrefecer a suas investidas. A cada reunião do Conselho Deliberativo, Celso Furtado precisava mediar politicamente os diversos interesses em disputa para construir o respaldo



necessário à política de desenvolvimento regional concebida pela Sudene. Essas disputas estão presentes em todas as atas do Conselho Deliberativo entre os anos de 1959 a 1964. As variações entre um viés mais político ou mais técnico das respostas de Celso Furtado visavam construir uma afetividade política em torno de suas concepções de desenvolvimento regional. Dessa forma, a sensibilidade da Sudene se sedimentava a partir de dois modos distintos de afetividade que, ao fim e ao cabo, se complementavam na construção da primazia de uma visão técnico-econômica em relação à pobreza.

Considerações finais

Nesse meio de século XX, as convergências e interações propiciadas pelo ambiente urbano de Recife, sua sociabilidade e suas instituições, conformaram um tempo histórico específico em termos de experiência intelectual em relação à pobreza, adensando uma determinada leitura acerca do subdesenvolvimento nordestino e brasileiro.

A Sudene cumpria um papel importante no esforço de significar a realidade socioeconômica do Nordeste. O eixo conceitual que atravessava todos os projetos da autarquia, com vistas a enfrentar a questão da desigualdade socioeconômica regional, tinha a marca de estar apoiado em filtros de um olhar-compreender-técnico. Nesse sentido, a instituição retrabalhou a sensação dos sentidos formadora de imagens sensíveis apoiadas pela empatia/simpatia e pela compaixão pelos pobres. Na Sudene, a sensibilidade estava pautada no campo da racionalidade/razão tendo como pressupostos modelos interpretativos formulados no pós-guerra por organizações internacionais e espaços intelectuais como a CEPAL. A distância entre o campo dos sentidos-sensações e o campo da razão-objetividade levou a instituição à compreensão racional e às estratégias políticas e estruturais de como equacionar os problemas de ordem econômica e social da região Nordeste.

No entanto, a ideia canonizada a respeito da pobreza e da miséria regional partia do amálgama das múltiplas visões que colocavam os pobres e miseráveis como objeto privilegiado de reflexão nesse meio de século XX. Se por um lado, o discurso da Sudene desfigurava o pobre para analisar a causa estrutural da pobreza, é dessa narrativa estrutural que se adensará o conceito de subdesenvolvimento para os setores da esquerda que tentavam conciliar a figuração da pobreza, a subjetividade do pobre e a superação política das causas da miséria.



Referências

- ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste: contribuições ao estudo da questão agrária no Nordeste*. São Paulo: Brasiliense, 1963.
- ANDRADE, Manuel Correia de. *Lutas camponesas no Nordeste*. São Paulo: Ática, 1989.
- ANSART, Pierre. *A gestão das paixões políticas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.
- BENEVIDES, Maria Vitoria. *O governo Kubitscheck: desenvolvimento econômico e estabilidade política 1956-1961*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- VIEIRA, Rosa Maria. *Celso Furtado e o Nordeste no Pré-64: reforma e ideologia. Projeto História (PUCSP)*, São Paulo, v. 1, n. 29, p. 53-86, 2004.
- BOSI, Alfredo. Economia e humanismo. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 249-266, 2012.
- BRASIL. *Lei n. 3.692, de 15 de dezembro de 1959*. Institui a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste e dá outras providências. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1959.
- BRASIL. *Lei n. 3.995, de 14 de dezembro de 1961*. Aprova o Plano Diretor da SUDENE, para o ano de 1961, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 1961.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *A construção política do Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- CASTRO, Josué de. *Geografia da Fome: a fome no Brasil*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1946.
- CASTRO, Josué de. *O livro negro da fome*. São Paulo: Brasiliense, 1957.
- CINTRA DO PRADO, Luiz. Os princípios básicos e a significação social do movimento "Economia e Humanismo". *Digesto Econômico*, São Paulo, p. 31- 42, 1948.
- FRESTON, Paul. Um império na província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife. *In: MICELI, Sergio (org.). História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré, 2001. p. 316-358.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das



Letras, 2007.

FURTADO, Celso. *Obra autobiográfica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FURTADO, Celso. *Teoria e política do desenvolvimento econômico*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GTDN – GRUPO DE TRABALHO DO DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE. *Uma política de desenvolvimento para o Nordeste*. Rio de Janeiro: Depto de Imprensa Nacional, 1959.

JUCÁ, Joselice. *Joaquim Nabuco: uma instituição de pesquisa e cultura na perspectiva do tempo*. Recife: Fundaj: Ed. Massangana, 1991.

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina*. São Paulo: José Olympio, 1956.

MELO NETO, João Cabral de. O cão sem plumas. *In: MELO NETO, João Cabral de. O rio: ou, relação da viagem que fez o Capibaribe de sua nascente a cidade do Recife*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo: Serviços de Comemorações Culturais, 1954.

MELO, Mário Lacerda de. Bases geográficas dos problemas do Nordeste. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 4, p. 503-541, 1962.

MENDES, Flávio da Silva. *No olho do furacão: Celso Furtado e Francisco de Oliveira nos primeiros anos da Sudene*. Lua Nova. *Revista de Cultura e Política, São Paulo*, n. 100, p. 283-311, 2017.

MOREIRA, Raimundo. *O Nordeste brasileiro: uma política regional de industrialização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

NASCIMENTO, Angela C. M. *Sudene, informação e educação em Pernambuco, 1960-1980*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

OLIVEIRA, Francisco de. Crítica à razão dualista. *In: OLIVEIRA, Francisco de. Crítica à razão dualista: o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003. Publicado originalmente em Estudos Cebrap, n. 2, 1972.

OLIVEIRA, Francisco de. *Elegia para uma re(li)gião: Sudene, Nordeste - planejamento e conflito de classes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PAGE, Joseph A. *A revolução que nunca houve*. Rio de Janeiro: Editora Record,



1972.

PERNANBUCO. Secretaria da Casa Civil. Comissão Estadual de Memória e Verdade Dom Helder Câmara. *Transcrição da Sessão Pública realizada em 24/09/2015*: local: Auditório Calouste Goubenkian – FUNDAJ. Recife: Comissão Estadual de Memória e Verdade Dom Helder Câmara, 2015.

SILVA, Suely Braga da. Os Anos JK: 50 anos em 5: a odisséia desenvolvimentista. In: CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA. *O Brasil de JK*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2002. Verbetes Temáticos.

SKIDMORE, Thomas E. *Brasil: de Getúlio Vargas a Castelo Branco. 1930/1964*. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SUDENE - SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE. *ATA da primeira sessão da quarta reunião ordinária do Conselho Deliberativo da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste, realizada no dia 1º de junho de 1960*. Recife: [s. n.], 1960. Disponível em: http://procondel.sudene.gov.br/acervo/ATA_S1_004_1960.pdf. Acesso em: 20 abr. 2023.

SUDENE - SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE. *Ata da vigésima terceira reunião ordinária do Conselho Deliberativo da Superintendência do Desenvolvimento do nordeste, realizada no dia 4 de abril de 1962*. Disponível em: http://procondel.sudene.gov.br/acervo/ATA_023_1962.pdf. Acesso em: 20 abr. 2023.

SUDENE - SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE. *I Plano Diretor de Desenvolvimento Econômico e Social do Nordeste (1961-1963)*. Recife: Div. Documentação, 1966.

Notas

¹Pesquisa financiada pela FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Proc. 2017/26955-8).

²Professor Doutor – ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2215-0635>. Concluiu o doutorado no Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

³Entendemos o “sensível” como fenômeno que visa “influenciar os vínculos e as repugnâncias, as esperanças e os temores, os sentimentos positivos e negativos em relação a objetivos, instituições ou heróis da cena política.” Para uma compreensão mais acurada do referido conceito ver (Ansart, 2019).

⁴O pensamento estruturalista da Sudene concebia as dinâmicas econômicas nacionais a



partir de análises que combinavam o estudo dos processos históricos e do comportamento de agentes econômicos a partir de contextos definidos. Essa teoria foi formulada e desenvolvida pelo economista Celso Furtado, ideólogo e primeiro superintendente da SUDENE (Furtado, 2000, 2007).

⁵Destacamos que a precária estrutura industrial do Nordeste era ligada aos setores açucareiro e têxtil-algodoeiro. Restringiremos a análise ao propósito da linha argumentativa deste artigo e falaremos especificamente da indústria açucareira. No entanto, a fortuna crítica a respeito do tema não dissocia esses dois ramos ao analisar a economia regional da primeira metade do século XX.

⁶A Comissão Econômica para a América Latina é um órgão das Nações Unidas criado em 1948. Sediado no Chile, a Cepal tinha como missão produzir conhecimento especializado sobre as dinâmicas econômicas da América Latina. Celso Furtado passou a compor os quadros da instituição a partir de 1949 e foi um dos seus intelectuais mais atuantes até 1957, ano em que resolveu deixar a Cepal para se ocupar de outros projetos.

⁷O sociólogo Francisco de Oliveira já havia localizado esse caráter do documento base da Sudene nos idos dos anos 1970. No entanto, embora estejamos de acordo com essa assertiva, nossa linha de argumentação e nossa proposição neste artigo seguem caminhos diametralmente opostos ao defendido pelo sociólogo pernambucano. Sobre as teses de Oliveira ver: (Oliveira, 1972, 1977).

⁸Manuel Correia de Andrade apresentou contundente crítica aos planos de colonização da Sudene. Nos argumentos apresentados pelo autor, a efervescência política dos fins da década de 1950 demandavam ações de curto prazo no sentido de resolver os problemas colocados na ordem do dia pelos camponeses, ver: (Andrade, 1963). Nossa crítica parte da cunha aberta por Manuel Correia, mas também das diretrizes econômicas formuladas pelo Movimento Economia & Humanismo. Sobre este último ver: (Bosi, 2012; Cintra do Prado, 1948).

⁹O Ante-Projeto de Lei do Primeiro Plano Diretor de Desenvolvimento do Nordeste foi aprovado pela Resolução nº 1 do Conselho Deliberativo da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste, em sessão do dia 04 de maio de 1960. No entanto, o Congresso Nacional transformou o documento em lei somente no final de 1961. Ver: (Brasil, 1961).

¹⁰Nomeamos de sensibilidade técnico-econômica os meios utilizados pela SUDENE para enquadrar a pobreza como categoria analítica.

¹¹Buscando responder a objetivos distintos entre si e em relação a este artigo, outros autores já deram indicações sobre o duplo paradigma da Sudene para superar o subdesenvolvimento regional. Ver: (Moreira, 1979; Oliveira, 1977).

¹²A partir do decreto-lei nº 52.346 de 12 de agosto de 1963, a estrutura da Secretária Executiva passou a ser organizada da seguinte forma: Gabinete do Superintendente; Assessoria de Cooperação Internacional – ACI; Departamento de Recursos Naturais – DRN; Departamento de Recursos Humanos – DRH; Departamento de Agricultura e Abastecimento – DAA; Departamento de Industrialização – DI; Departamento de Administração Geral – DAG; escritórios mantidos pela autarquia em diferentes estados da região Nordeste e Sudeste do Brasil (Nascimento, 2011, p. 90-91).

Espiritismo e crítica
ultramontana: uma análise da
perspectiva católica em 1926
através dos artigos de Carlos
de Laet no periódico *O Jornal*

Spiritualism and ultramontane
critique: an analysis of the
catholic perspective in 1926
through Carlos de Laet's
articles in the newspaper *O
Jornal*

Espiritismo y crítica
ultramontana: un análisis de
la perspectiva católica en
1926 a través de los artículos
de Carlos de Laet en el
periódico *O Jornal*

Adriana Gomes¹



Resumo: Este artigo instrumentalizou uma metodologia fundamentada na análise textual dos artigos publicados no periódico *O Jornal* de 1926. O principal objetivo deste artigo reside na minuciosa investigação do discurso propagado pelo intelectual ultramontano Carlos de Laet, cuja influência era amplamente difundida por meio do periódico carioca. A pesquisa concentra-se na compreensão da perspectiva do espiritismo sob a ótica do grupo católico que se opunha de maneira enérgica às mudanças inerentes à modernidade.

Além disso, busca-se aprofundar a compreensão das diversas formas pelas quais as práticas relacionadas ao espiritismo, ou aquilo que à época era categorizado sob tal rótulo, eram classificadas como manifestações supersticiosas. Através da análise de cinco publicações específicas, é possível identificar que Carlos de Laet empregou uma gama variada de adjetivos distintos para qualificar o espiritismo, o que proporcionou um terreno fértil para o desenvolvimento de debates e para a veemente contestação dessas práticas por meio de suas eloquentes retóricas. O cerne deste estudo se concentra na investigação aprofundada das percepções e argumentos utilizados pelo autor com a finalidade de criticar e refutar o espiritismo. O enfoque recai sobre a maneira pela qual o fenômeno era percebido pela perspectiva do catolicismo ultramontano, uma corrente que demonstrava notável resiliência diante das profundas mudanças sociais e culturais que marcaram o período. **Palavras-chave:** ultramontanismo; *O Jornal*; Carlos de Laet; espiritismo; pensamento intelectual.

Abstract: This article employed a methodology grounded in the textual analysis of articles published in the 1926 edition of the *O Jornal* newspaper. The primary objective of this article lies in the meticulous investigation of the discourse propagated by the ultramontane intellectual, Carlos de Laet, whose influence was widely disseminated through the pages of the Rio de Janeiro-based newspaper. The research is centered on



understanding the perspective of Spiritualism through the lens of the Catholic faction that vehemently opposed the inherent changes of modernity. Furthermore, this study aims to deepen the comprehension of the various ways in which practices related to Spiritualism, or what was categorized as such at the time, were labeled as superstitious manifestations. Through the analysis of five specific publications, it is possible to identify that Carlos de Laet employed a diverse range of distinct adjectives to characterize Spiritualism, thereby creating fertile ground for the development of debates and the vehement contestation of these practices through his eloquent rhetoric. The core of this study focuses on the in-depth investigation of the perceptions and arguments utilized by the author to criticize and refute Spiritualism. The emphasis is on how the phenomenon was perceived from the perspective of ultramontane Catholicism, a faction that displayed remarkable resilience in the face of the profound social and cultural changes that marked the era. **Keywords:** ultramontanism; *O Jornal*; Carlos de Laet; spiritualism; intellectual thought.

Adriana Gomes
Espiritismo e crítica ultramontana: uma análise da
perspectiva católica em 1926 através dos artigos
de Carlos de Laet no periódico *O Jornal*

Artigo



Introdução

Carlos Maximiliano Pimenta de Laet (1847-1927) figura como um eminente erudito brasileiro, cuja influência e proficiência abarcaram diversas esferas de atuação, destacando-se de maneira notável em todas elas. Suas realizações incluem o exercício da docência no prestigiado ‘Imperial Colégio de Pedro II’, uma prolífica carreira como jornalista com contribuições disseminadas em uma variedade de periódicos², a honrosa filiação à Academia Brasileira de Letras e a expressiva produção poética e literária, com obras notáveis como *Em Minas* e *Heresia Protestante* (Lopes, 1964, p. 6-7).

No transcurso de sua vida, Laet fez questão de ressaltar duas paixões preeminentes que orientaram suas convicções: a causa monárquica e sua fé na Igreja Católica. Essas ardentes convicções encontraram expressão explícita em suas obras, sobretudo em debates que orbitavam em torno do catolicismo, como evidenciado em seu texto:

Queremos significar a predominância que para o eleitor católico, deve ter o pensamento religioso sobre o interesse político, disse eu que ante a competição de dois candidatos, um monarquista ateu e outro republicano católico, não hesitar o eleitor em sufragar o segundo (Laet *apud* Nogueira, 1958, p. 52).

Laet, como intelectual imbuído de suas paixões, não se furtou a tomar posições firmes em questões polêmicas para defendê-las. Um exemplo notório reside em seus artigos publicados no periódico *O Jornal* em 1926, nos quais polemizou vigorosamente contra o espiritismo, inicialmente classificando-o como uma “superstição perigosa”. Nessa análise crítica da doutrina sistematizada por Allan Kardec (1804-1869), Laet não apenas exortou os católicos a se posicionarem contra o espiritismo, mas também instigou judeus e protestantes a se unirem contra os adeptos dessa doutrina espírita. Vale destacar que Laet já havia confrontado o protestantismo em 1907, considerando-o uma heresia, um tema que foi abordado em sua obra *Heresia Protestante* e que gerou acaloradas discussões com o pastor presbiteriano Álvaro Reis (1864-1925).

Para contextualizar as ideias de Laet em nossa reflexão, é imperativo sublinhar que a investigação sobre intelectuais tem experimentado uma crescente relevância na abordagem histórica, notadamente através da História Política. A história intelectual se propõe a abranger não apenas a análise das



produções políticas, mas também a exploração dos múltiplos pressupostos teóricos e metodológicos que concorrem para uma apreciação mais profunda da complexidade da experiência humana.

A importância de investigar o pensamento de Carlos de Laet em sua defesa do catolicismo tradicional⁵ reside no fato de que ele figura como um dos escritores católicos profundamente envolvidos na dimensão religiosa do Brasil durante as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX. Como figura intelectual, Laet confrontou vigorosamente outras correntes religiosas, alicerçando a convicção de que os princípios tradicionais da Igreja Católica representavam um modelo ideal, e, portanto, era necessário defendê-los em contraposição às doutrinas religiosas de outras correntes. Esse engajamento é evidenciado em seu confronto com o espiritismo, tema abordado em suas polêmicas publicações no periódico *O Jornal*.

O intelectual na História Política

A pesquisa sobre intelectuais tem conquistado um espaço cada vez mais amplo na escrita da História. O conceito de “intelectual” e suas ideias estão intrinsecamente ligados aos estudos de História Política, um campo que tem ganhado significativa relevância nas últimas décadas. Portanto, é fundamental que este artigo enfatize aspectos do pensamento de Laet.

Conforme a interpretação de Marcos Antônio Lopes (2003), a história intelectual busca, entre outros objetivos, compreender as obras políticas e explorar os diversos e variados pressupostos teóricos e metodológicos que, quando devidamente empregados, permitem a compreensão da complexidade da dimensão do “fazer humano”.

A história intelectual passou por uma resignificação e revitalização nas últimas décadas do século XX e atualmente é considerada um dos campos historiográficos de maior destaque. Segundo Jean Sirinelli (1998), dedicar-se aos estudos dos intelectuais é uma oportunidade de explorar um domínio de pesquisa de grande relevância, uma vez que permite a análise de diversos e divergentes pensamentos políticos, destacando assim a necessidade de valorizá-la como objeto de estudo.

Na intertextualidade dos pensamentos políticos, um dos principais desafios reside na análise e compreensão da dimensão da política, da estrutura de poder e da cultura política, entre outros aspectos. São nesses elementos que os intelectuais moldam suas interpretações do tempo, em conexão com seu



espaço e contexto social (Faria, 2017, p. 30).

Para entender o pensamento de um intelectual, é crucial compreender o indivíduo como alguém que possui a vocação de representar, articular e comunicar uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, uma filosofia ou opinião para e em nome de um público. O intelectual é caracterizado por representar um determinado ponto de vista e por ter ligações representativas com um público, mesmo que enfrente inúmeros desafios. Trata-se de uma figura marcada por uma ação e uma atitude crítica contínua, manifestada em sua produção como disseminador e promotor de (Said, 2005, p. 25-27).

O intelectual é considerado um agente potencial de princípios universais, aos quais aqueles que se envolvem com suas ideias podem recorrer para orientar seus padrões de comportamento, valorizando tanto a liberdade quanto a justiça. Essa agência abrange tanto a esfera política, na qual desafia as estruturas de poder estabelecidas, quanto as violações deliberativas dos padrões, nas quais o intelectual, por meio de sua influência significativa, defende, denuncia e combate concepções alinhadas com suas próprias percepções sobre o tema em discussão (Said, 2005, p. 25-26).

Por outro lado, Sirinelli (1998) oferece uma concepção mais abrangente do termo “intelectual”, enfatizando que a compreensão desse papel pode ser interpretada de forma ampla e culturalmente construída. O intelectual pode ser identificado tanto entre os criadores de conhecimento quanto entre os mediadores culturais, com possíveis funções mais especializadas, dedicadas à promoção das ideias às quais se associam.

Nesse contexto, considerando a importância do estudo dos intelectuais, é crucial examinar os aspectos do pensamento de Carlos de Laet em sua defesa do catolicismo tradicional. É notável que, ao longo de sua carreira como intelectual profundamente comprometido com a religião, Laet manteve diálogos com D. Vital⁴ (1844-1878).

No entanto, enquanto Laet atuava como intelectual, produzindo livros e contribuindo com publicações em jornais, D. Vital concentrava-se principalmente na supervisão das condutas e em práticas estritamente pastorais (Mainwaring, 2004, p. 46; Villaça, 2006, p. 11).

Villaça (2006, p. 11) destaca que somente nas décadas finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX o Brasil começou a contar com escritores católicos que se dedicaram a defender o tradicionalismo católico, com exemplos como Eduardo Prado (1860-1901) e Carlos de Laet, que permaneceu engajado na defesa da Igreja até pouco antes de seu falecimento em 1927.



Para Laet, a defesa do tradicionalismo católico não se limitava apenas à promoção de seus princípios, mas também implicava em críticas constantes às outras confissões religiosas. Ele partia do pressuposto de que os padrões tradicionais de comportamento da Igreja Católica eram ideais e, para protegê-los das influências de outras confissões religiosas, Laet se engajou no confronto de ideias em seus escritos, como evidenciado em suas considerações sobre o espiritismo no periódico *O Jornal*.

***O Jornal*, o Conservadorismo de Chateaubriand e a Contribuição de Carlos de Laet**

Carlos de Laet, um ativo escritor com diversas publicações em várias mídias, é o foco de nossa investigação, concentrando-nos especificamente em suas contribuições para *O Jornal*, periódico publicado no Rio de Janeiro.

Fundado em 1919, *O Jornal* foi concebido como uma resposta provocativa ao *Jornal do Commercio*, criado por jornalistas dissidentes insatisfeitos com as políticas deste último. O nome *O Jornal* surgiu devido à forma coloquial como os leitores solicitavam o *Jornal do Commercio*, simplesmente declarando: “eu quero o jornal!” O periódico apresentava uma aparência sóbria, com uma média de doze páginas e ausência de manchetes de grande destaque. Na época de sua criação, o exemplar do jornal custava 200 réis (Messina; Duque; Kaz; Braga, 2007, p. 10).

Em 1924, Assis Chateaubriand (1892-1968) adquiriu *O Jornal* com o objetivo de iniciar seu império na comunicação brasileira. Para realizar a aquisição do periódico, o empresário precisou buscar apoio financeiro de diversas pessoas, já que possuía apenas 170 contos de réis, sendo necessário reunir 5.700 contos de réis para a compra (Messina; Duque; Kaz; Braga, 2007, p. 10).

O Jornal foi o pioneiro em uma série de publicações que posteriormente compuseram os Diários Associados⁵, um conglomerado de jornais, revistas e emissoras de rádio e televisão, sendo esta última introduzida por Chateaubriand no Brasil em 1950 (Messina; Duque; Kaz; Braga, 2007, p. 10).

A obtenção do apoio financeiro por parte de Chateaubriand foi efetivada por meio de diversas estratégias, tais como empréstimos sem juros, a venda de ações de uma Sociedade Anônima vinculada ao *Jornal*, algo inovador para a época, além da obtenção de endossos de papéis e doações, entre outras fontes de recursos. Virgílio Melo Franco (1897-1948) foi o responsável pela negociação da compra em 1924, passando a integrar a diretoria do periódico e colaborando



em diversas edições (Carneiro, 1999, p. 34; Ferro, 2015, p. 24).

Chateaubriand percorreu uma notável trajetória nas mídias de comunicação no Brasil, sendo caracterizado por Nelson Werneck Sodré (1999, p. 361) como um homem associado à “história da dívida”. Para concretizar sua ambiciosa empreitada na comunicação, ele garantiu o apoio de influentes empresários brasileiros, obteve a aprovação de representantes da economia internacional e, relevante para nosso estudo, conquistou o respaldo da Igreja Católica (Messina; Duque; Kaz; Braga, 2007, p. 10).

Chateaubriand empenhou-se em obter a aprovação do bispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme (1882-1942), e foi bem-sucedido nessa empreitada. A aceitação de Dom Leme era de suma importância para o projeto de restauração dos ideais conservadores, uma vez que suas percepções eram consideradas as mais alinhadas, especialmente no que diz respeito à oposição às ideologias socialistas. Esses princípios de restauração e combate ganharam crescente apreço em diversos segmentos sociais (Soares, 2014, p. 50).

Em sua Carta Pastoral⁶ de 1916, quando ainda atuava na arquidiocese de Olinda, Sebastião Leme delineou suas propostas para a Igreja Católica em uma saudação aos diocesanos. Suas ideias ecoaram por todo o Brasil, o que levou, na década de 1920, à sua indicação pela Cúria Romana para assumir a arquidiocese do Rio de Janeiro na posição de arcebispo-coadjuvante, com o direito de suceder ao Cardeal Arcoverde, que estava enfermo (Messina; Duque; Kaz; Braga, 2007, p. 12-16; Soares, 2014, p. 50-51).

Sobre o acordo firmado entre Chateaubriand e o arcebispo Sebastião Leme, Alceu Amoroso Lima (1883-1983), conhecido por seu heterônimo Tristão de Athayde, relatou:

Dom Sebastião Leme nos recebeu muito bem, deixando-nos à vontade; diante do prelado, aquele homem destemido que desafiava tudo e todos mostrava-se submisso e afirmava que *O Jornal* estaria sempre ao lado do catolicismo. Ele concordou em dar mais espaço aos artigos de Alceu Amoroso Lima e garantiu que eliminaria de suas páginas a coluna de assuntos protestantes. Ao sair do palácio, Chateaubriand elogiou a astúcia e a inteligência do bispo, acrescentando: 'Seu' Athayde, duvido muito que ele creia em Deus (Athayde *apud* Messina; Duque; Kaz; Braga, 2007, p. 12-13).

Com a orientação editorial claramente delineada após Chateaubriand



assumir o controle do periódico, *O Jornal* se comprometeu a promover ideias conservadoras. Em seu editorial de 2 de outubro de 1924, intitulado *A Reação Conservadora* o empresário declarou, em nome da nova diretoria, que a “[...] situação social e política da nação brasileira exige uma ação mais enérgica e decidida, um combate mais vigoroso à direita, uma luta mais intensa contra os males e vícios que afetam o organismo nacional [...]” (O Jornal, 2 out. 1924, p. 1).

Além de deixar claro em seu primeiro editorial, sob a liderança de Chateaubriand, que seguiria uma orientação conservadora alinhada aos defensores dessas ideias, *O Jornal* também se comprometeu a apoiar posturas favoráveis à internacionalização da economia brasileira e à entrada de capital estrangeiro no país. É importante mencionar que o periódico não apenas se posicionou a favor dos conservadores, mas também enfatizou que essa era uma guinada “vigorosa” à direita, combatendo a esquerda, que Chateaubriand rotulava como “corja socialista” (O Jornal, 2 out. 1924, p. 1).

Para liderar a equipe de *O Jornal*, Chateaubriand contou com a colaboração do ex-presidente da República, Epitácio Pessoa (1865-1942). A direção foi atribuída a Alfredo Pujol (1865-1930) e Rodrigo Melo Franco de Andrade (1898-1969). O cargo de diretor da redação foi confiado a Azevedo Amaral (1881-1942), apesar de suas limitações físicas e de saúde. A função de redator-chefe ficou a cargo do jesuíta Sabóia de Medeiros (1905-1955), posteriormente sucedido por Austregésilo de Athayde (1898-1993). Alceu Amoroso Lima assumiu a responsabilidade de crítico literário.

Diversas personalidades de renome também contribuíram para o jornal, incluindo o romancista e poeta inglês Rudyard Kipling (1865-1936), laureado com o Prêmio Nobel de Literatura, o ex-primeiro-ministro francês Raymond Poincaré (1860-1934) e o ex-primeiro-ministro britânico Lloyd George (1863-1945). Entre os colaboradores permanentes na produção de artigos, destacam-se os historiadores Capistrano de Abreu (1863-1927) e Pandiá Calógeras (1870-1934), o professor Fidelino de Figueiredo (1888-1967), que lecionava Literatura na Universidade de São Paulo, Humberto de Campos (1886-1934), Paulo de Castro Maya (1893-1928), Ferdinando Laboriau (1893-1928) e nosso objeto de estudo devido aos seus artigos em *O Jornal*, Carlos de Laet (Messina; Duque; Kaz; Braga, 2007, p. 12-16; Soares, 2014, p. 70).

Nesse periódico de orientação conservadora, sob a liderança de Chateaubriand e seus compromissos editoriais, Carlos de Laet desfrutava de uma coluna na qual escrevia regularmente, em média duas vezes por semana, com total liberdade



para expressar suas ideias, incluindo aquelas de natureza ultramontana.

Uma discussão conceitual de ultramontanismo

Antes de adentrarmos nas análises concernentes a Carlos de Laet e sua crítica ao espiritismo no veículo de comunicação *O Jornal*, é de imperativa necessidade que compreendamos certas percepções ligadas aos conceitos intrinsecamente relacionados ao ultramontanismo.

Gustavo Oliveira (2019, p. 24-25) ilustra com acerto que os termos ultramontanismo, ‘romanização’ e ‘reforma’ frequentemente são interpretadas como sinônimos, todavia, há a premente necessidade de elucidarmos suas distinções, ainda que compartilhem afinidades conceituais.

No âmbito brasileiro, Pedro Rigolo Filho (2006, p. 2-3) aduz que o termo ‘romanização’ pode ser aplicado ao período pós-Proclamação da República, no qual se verificou a aproximação do catolicismo brasileiro com os cânones e ritos romanos, viabilizada pela separação entre o Estado e a Igreja. Previamente a esse cenário, como indicam Gustavo Oliveira (2019, p. 26) e Sérgio Coutinho (2001, p. 13), prevaleciam os conflitos entre o poder eclesiástico e o poder civil, com membros da Igreja Católica negligenciando suas obrigações espirituais, resultando em uma manifestação deturpada do catolicismo no Brasil. O conceito de ‘romanização’ simbolizou uma assimilação, orientada pelos interesses da Igreja Católica, dos parâmetros históricos e teológicos, negligenciando as específicas particularidades culturais e políticas.

No que tange à terminologia ‘reforma’, Gustavo Oliveira (2019, p. 29) destaca que não se referiu a um esforço de reconfiguração da Igreja Católica, mas sim a uma “formação religiosa com influência na ortodoxia romana”, a qual se aproximava mais do ultramontanismo, visto que ambos advogavam pela reestruturação eclesiástica com base nas diretrizes pontifícias.

Por outro lado, o ultramontanismo, conforme definido por Ivan Aparecido Manoel (2013, p. 18), emergiu na Igreja Católica após os estertores do processo revolucionário francês nas últimas décadas do século XVIII, momento em que Roma empreendeu esforços para reagir às transformações do mundo moderno, consolidando sua ortodoxia, que contrariava as novas perspectivas culturais, políticas, de produção e relações sociais.



Carlos de Laet no *Jornal*: sua abordagem do espiritismo

Os textos escritos por Carlos de Laet em oposição ao espiritismo e às suas práticas ganharam notoriedade significativa no ano de 1926, mais especificamente nas edições de *O Jornal* datadas de 22/04/1926, 29/04/1926, 06/05/1926, 20/05/1926 e 28/05/1926. É digno de nota que, mesmo com Chateaubriand se aproximando do catolicismo e contando com colunistas de orientação conservadora que se opunham às tendências modernas, o jornal abriu espaço para a divulgação de notícias relacionadas a várias religiões. Essas informações eram veiculadas em uma seção intitulada *Religião*, em que tópicos como o catolicismo, o evangelismo, a teosofia, o ocultismo e o espiritismo, entre outras crenças religiosas e espiritualidades, eram abordados em várias edições. Entre essas, merecem destaque as edições de 30/03/1926, 10/04/1926 e 13/04/1926, devido à sua proximidade temporal com as publicações de Laet que discutiremos no artigo.

É também relevante mencionar o interesse de *O Jornal* pela organização da “Primeira Constituinte Espírita no Brasil”⁷. A estruturação desse evento foi amplamente discutida na edição de 31/03/1926, intitulada *As correntes espíritas modernas*, por meio de uma entrevista conduzida com Jarbas Ramos⁸, uma figura de destaque no meio espírita. Durante essa entrevista, Ramos enfatizou que o espiritismo tinha como seu “único e exclusivo objetivo pregar a moral cristã”, uma posição que seria posteriormente contestada por Carlos de Laet em seus artigos (*O Jornal*, 31 mar. 1926, p. 3).

Não temos a intenção de abordar, neste artigo, a detalhada análise da 'Primeira Constituinte Espírita no Brasil'. Entretanto, acreditamos que este tema poderia servir como uma sugestão de pesquisa para investigadores interessados, dado o acesso a várias fontes impressas relevantes. Durante nossa leitura do periódico, observamos o compromisso deste em relatar as notícias relacionadas às sessões da Constituinte Espírita, desde o seu início em 31/03/1926 até a sua conclusão em 10/04/1926. Na edição de 11/04/1926, *O Jornal* anunciou a aprovação da Assembleia Espírita do Brasil e, alguns dias depois, a fundação da ‘Liga Espírita do Brasil’, com o desembargador Gustavo Farnese⁹ eleito como presidente (*O Jornal*, 10 abr. 1926, p. 1; *O Jornal*, 13 abr. 1926, p. 3).

Carlos de Laet, por meio de seus artigos publicados em *O Jornal*, abordou uma ampla gama de tópicos, todos convergindo para sustentar sua crítica em relação à modernidade, à República e a questões cotidianas. Entre esses artigos, ele se posicionou de maneira contrária ao regime republicano e explorou temas como



o “Estudo Psiquiátrico” no Brasil, bem como os desafios sociais resultantes dos jogos em suas diversas formas.

As críticas mais contundentes de Carlos de Laet ao espiritismo foram veiculadas no periódico *O Jornal*, nos meses de abril e maio de 1926, conforme mencionado anteriormente. Todos os seus artigos sobre esse tema enfatizaram a correlação do espiritismo com a superstição.

É importante notar que a Igreja Católica considerava o termo “superstição” inaceitável e digno de rejeição. Nesse contexto, os rituais de exorcismo, parte integrante da prática católica, eram cuidadosamente dissociados de quaisquer elementos folclóricos, a fim de evitar associações com magia e superstição. A Igreja estava empenhada em refutar a ideia de que o exorcismo poderia ser percebido como mera encenação ou espetáculo.

Embora não existam indícios de que Carlos de Laet tenha fundamentado sua consideração do espiritismo como superstição com base no *Ritual de Exorcismo da Igreja Católica*, ele via a doutrina espírita como uma distorção das religiões tradicionais, como o catolicismo, o protestantismo e o judaísmo. Qualquer conceito que não se enquadrasse nesse sistema de crenças e hierarquias eclesiásticas era rotulado como crendice e superstição em sua perspectiva, apesar de sua aproximação com protestantes e judeus na oposição aos espíritas.

Portanto, é plausível concluir que ao utilizar o termo “superstição” para descrever o espiritismo em seus artigos, Carlos de Laet buscava desacreditar suas práticas. No entanto, vale ressaltar que, apesar das diferenças entre as práticas de exorcismo da Igreja Católica e as crenças do espiritismo, ambos compartilhavam o objetivo de “desobsessar” as pessoas, libertando-as de influências negativas atribuídas a supostos “espíritos maus”.

Os ensaios escritos por Carlos de Laet e publicados no periódico *O Jornal* receberam os títulos sequenciais de *Superstição Perigosa* (22/04/1926); *Superstição Raivosa* (29/04/1926); *Superstição Pusillanime* (06/05/1926); *Superstição Sophistica* (20/05/1926); e *Superstição Vesana* (28/05/1926).

Destacamos que a primeira publicação, em nossa análise, teve o maior impacto. Isso ocorreu porque, além de apelar para que protestantes e judeus se unissem aos católicos na oposição ao espiritismo, como mencionado anteriormente, Carlos de Laet argumentou que o espiritismo não poderia ser considerado uma confissão religiosa cristã, uma vez que contrariava princípios judaico-cristãos. Portanto, ele defendeu a necessidade de uma aliança entre judeus, católicos e protestantes contra os espíritas (*O Jornal*, 22 abr. 1926, p. 2).

O ponto central de convergência entre as três religiões, na oposição à doutrina



espírita, residia na suposta prática dos espíritas de invocar os espíritos dos mortos, o que contrariava a “lei divina de evocação dos mortos” expressamente proibida no Antigo Testamento. A convocação de espíritos falecidos, uma prática comum no espiritismo, ia de encontro aos princípios tanto dos judeus quanto dos cristãos (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

Em relação à objeção dos judeus ao espiritismo, Carlos de Laet enfatizou em *O Jornal* que “todos aqueles que consideram a legislação mosaica como divina não devem ser espiritistas”. No caso dos protestantes, que fundamentavam suas diversas seitas na doutrina da Bíblia, era igualmente lógico que condenassem o espiritismo. Além dessas considerações, Laet argumentou que a ausência do batismo entre os espíritas equivale a “renegar a fé” cristã, tornando-os inelegíveis para serem chamados de cristãos. A observância do sacramento do batismo era uma condição fundamental para aqueles que seguiam o cristianismo, independentemente da denominação religiosa que seguissem. Dessa forma, uma vez que os espíritas não praticavam o ritual do batismo, que simboliza a transição de um ciclo de vida para outro por meio da imersão na água, eles não poderiam ser identificados como cristãos. O batismo, conforme registrado no Novo Testamento da Bíblia e realizado por Jesus Cristo, representava um componente essencial do cristianismo (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

“Então Jesus veio da Galileia ao Jordão para ser batizado por João” (Mateus, 2013, 3:13).

“Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado” (Mateus, 2013, 28:19-20).

A abordagem de Carlos de Laet, ao não reconhecer os espíritas como cristãos e ao alegar que eles violavam os preceitos do Antigo Testamento, são argumentos que ecoaram na argumentação do legislador João Baptista Pereira (1835-1899) quando ele se manifestou no *Jornal do Commercio* em 1890. Na ocasião, Pereira estava respondendo às reivindicações dos espíritas, representados pela Federação Espírita Brasileira, que haviam enviado uma carta ao Ministro da Justiça Campos Sales (1841-1913), solicitando a revogação do artigo 157 do Código Penal de 1890, que criminalizava o espiritismo nas leis penais da recém-estabelecida república (Jornal do Commercio, 23 dez. 1890, p. 2).

Baptista Pereira adotou uma postura de “bom cristão” e afirmou que perdoaria os espíritas por suas interpelações junto ao Estado referentes à promulgação



do artigo 157¹⁰. No entanto, ele caracterizou os seguidores da doutrina espírita como “alucinados” que deveriam ser tratados com caridade, considerando-se a si mesmo um verdadeiro cristão (Gomes, 2020, p. 278; *Jornal do Commercio*, 23 dez. 1890, p. 2).

É importante observar que João Baptista Pereira não se declarou explicitamente como católico ou defensor de uma religião específica. Em vez disso, ele reiteradamente se posicionou ao lado do cristianismo e contrapôs a doutrina espírita com base em suas práticas. Ele suavizou sua retórica ao enfatizar que respeitava as diversas crenças, considerando, portanto, o espiritismo como uma crença religiosa, embora tenha destacado que suas práticas eram “extravagantes” (Gomes, 2020, p. 279; *Jornal do Commercio*, 23 dez. 1890, p. 2).

A abordagem enfatizada por Carlos de Laet em seu primeiro artigo abordou o suposto impacto das práticas espíritas sobre as funções cerebrais de seus adeptos, alegando que isso levava muitos deles a serem internados em “manicômios” com “doenças mentais” comparáveis àquelas causadas pelo uso de “certas substâncias tóxicas, como cocaína, abuso de álcool e certas predisposições mórbidas [...]” (*O Jornal*, 22 abr. 1926, p. 2).

Ademais, o intelectual literário, Carlos de Laet, destacou a associação entre o que ele considerava uma “superstição perigosa” e o curandeirismo. Ele enfatizou que a “ciência médica” não deveria ignorar os supostos danos causados pelas alegadas “nevroses espiritistas” e argumentou que a prática da medicina deveria ser conduzida por profissionais devidamente qualificados academicamente. Esses profissionais deveriam assumir a responsabilidade pela “vida e saúde humana” (*O Jornal*, 22 abr. 1926, p. 2).

Essa perspectiva levou Carlos de Laet a concluir que os médiuns curadores espíritas não deveriam mais se envolver nesse campo. Ele argumentou que suas ações, independentemente de serem intencionais, motivadas pela “ganância” e irresponsabilidade, ou mesmo inconscientes, influenciadas pela crença nas supostas curas mediúnicas destinadas a aliviar o próximo, resultavam em estatísticas alarmantes que indicavam efeitos prejudiciais (*O Jornal*, 22 abr. 1926, p. 2).

Ao relacionar o espiritismo a problemas de saúde mental e danos à saúde em geral, Carlos de Laet estabeleceu paralelos com o discurso de João Baptista Pereira, que defendia a criminalização do espiritismo com base no argumento de que a omissão diante da participação de pessoas enganadas na “indústria que prejudica as finanças e compromete a saúde” equivaleria a conivência



com práticas espíritas, especialmente considerando o aumento de casos de transtornos físicos e mentais (Jornal do Commercio, 24 dez. 1890, p. 2).

É relevante notar que tanto João Baptista Pereira quanto Carlos de Laet, ao apresentarem estatísticas para respaldar suas argumentações contra as supostas curas espíritas, não forneceram dados oficiais. Em vez disso, recorreram a percentuais presumidos para dar credibilidade a seus argumentos, sem apresentar números concretos ou citar suas fontes de informação para corroborar seus discursos.

Apesar de concordar com a necessidade de restringir a atuação dos espíritas na área de cura, Carlos de Laet se diferenciou de João Baptista Pereira em sua abordagem. Ele responsabilizou a ausência do Estado na criação de instituições destinadas a beneficiar os economicamente menos favorecidos. O intelectual católico observou “despesas inúteis” do governo em “comissões fictícias” e na construção de “grandes edifícios consumindo milhares de contos” (Jornal do Commercio, 24 dez. 1890, p. 2).

Ao chamar a atenção para a falta de intervenção estatal no cuidado dos mais pobres e sua busca por assistência em instituições de caridade para obter cura para suas enfermidades, Carlos de Laet refletiu sobre os problemas decorrentes da falta de ação do governo em assumir a responsabilidade de retirar o cuidado da cura das mãos da caridade e colocá-lo nas mãos da ciência.

A relação entre caridade e cuidados com a saúde no contexto brasileiro pode ser analisada em várias perspectivas. Embora nossa intenção não seja discutir extensivamente esse tópico, é essencial ressaltar alguns aspectos para entender a crítica de Carlos de Laet.

A Santa Casa da Misericórdia¹¹, uma instituição sob o controle da Igreja Católica, teve sua origem na devoção a Nossa Senhora da Misericórdia. Ela desempenhou o papel de local para onde os enfermos se dirigiam em busca de cura, frequentemente mediante preces direcionadas à piedosa santa, vista como a mãe e protetora das pessoas afligidas pela dor da doença (Gandelman, 2001, p. 614; Miranzi; Assis; Resende; Iwamoto, 2010, p. 159-160).

Nas primeiras décadas do século XX, o Rio de Janeiro enfrentava altas taxas de mortalidade e a escassez de hospitais públicos. Em vez disso, a cidade dependia de instituições filantrópicas apoiadas pelo governo e operadas por voluntários. A Santa Casa de Misericórdia, no Rio de Janeiro, também servia como local para abrigar doentes com doenças contagiosas (Gandelman, 2001, p. 614; Miranzi; Assis; Resende; Iwamoto, 2010, p. 159-160).

É importante ressaltar, para o propósito desta discussão, que tanto no Rio de



Janeiro quanto em Salvador, as Santas Casas de Misericórdia desempenhavam a função de hospitais universitários. Não havia outras instalações disponíveis para que estudantes de medicina pudessem realizar suas práticas clínicas. Somente na década de 1920, o Estado começou a tomar medidas iniciais para assumir o controle da assistência médica destinada aos menos favorecidos economicamente (Sanglard, 2006, p. 12-13).

Em sua primeira publicação no periódico *O Jornal*, Carlos de Laet expressou suas opiniões sobre o espiritismo, caracterizando-o como um “mal das perturbações psíquicas”. Ele argumentou que a adesão da população ao espiritismo decorria da “tendência mística” do povo, da ausência de “união entre religião e ciência” e da falta de interesse do governo em investir em saúde pública, incluindo hospitais, centros de atendimento e “sanatórios para a população menos privilegiada que, atualmente doente e desamparada, afundava na escuridão por falta de proteção”, ou seja, pela falta de investimento público em instalações controladas por médicos academicamente qualificados, deixando a população vulnerável às práticas dos supostos curandeiros espíritas devido à negligência governamental (*O Jornal*, 22 abr. 1926, p. 2).

Na segunda publicação de Carlos de Laet, intitulada *Superstição Raivosa*, sua postura tornou-se mais combativa em relação ao Centro Espírita Redemptor, que operava no Rio de Janeiro desde o início do século XX e seguia a doutrina do “espiritismo racional e científico cristão”, que considerava a doença mental uma questão fundamental a ser tratada pelos seus membros. Essa abordagem foi considerada inaceitável por Laet (Pereira Neto; Amaro, 2012, p. 494).

É relevante destacar que, tanto no século XIX quanto nas primeiras décadas do século XX, a expressão “espiritismo” frequentemente era utilizada de forma abrangente para se referir a várias religiões mediúnicas¹². Nos artigos, Carlos de Laet confrontou não apenas o espiritismo kardecista, mas também as práticas espiritualistas do Centro Espírita Redemptor, considerando-os dentro do espectro do espiritismo. Ele fez distinções sutis entre eles, como veremos a seguir.

A postura mais combativa de Carlos de Laet em relação ao Centro Espírita Redemptor foi uma resposta a uma carta aberta enviada pelo próprio Centro ao professor Carlos de Laet. A carta acusava a Igreja Católica de selecionar jovens de origem “espirituosa, elegante, nobre e rica” para oferecer “doações”, mas, em caso de desobediência ao “chamado divino”, esses jovens seriam coagidos e ameaçados com as “penas eternas” proclamadas pela Igreja. Laet foi associado a essa situação porque, naquele momento, ocupava a presidência da Associação



da Mocidade Católica Brasileira (O Jornal, 24 abr. 1926, p. 1).

A resposta do Centro Espírita Redemptor às críticas não se limitou apenas a isso. Entre várias acusações, uma das mais proeminentes foi a alegação de que parte das pessoas que buscavam ajuda no Centro devido a problemas psicológicos eram vítimas do “fanatismo” da Igreja, que eles consideravam uma “epidemia”. No entanto, não foram apresentadas evidências que sustentassem essa acusação, e não houve comprovação das alegações feitas contra o Cardeal Arcoverde de encobrir atitudes “corruptas” da “Santa Madre Igreja” (O Jornal, 24 abr. 1926, p. 1).

O Centro Espírita Redemptor foi fundado por Luiz Mattos (1860-1926), um imigrante português. Ao estabelecer o manicômio, ele procurou incorporar práticas espíritas em seus métodos, acreditando que a cura da doença mental estava relacionada a uma influência espiritual obsessiva. Por esse motivo, os pacientes passavam por sessões de desobsessão com a participação de médiuns e assistentes. Durante essas sessões, os pacientes eram fixados em cadeiras com amarras nas pernas e pulsos, destinadas a facilitar o processo de desobsessão espiritual (Pereira Neto; Amaro, 2012, p. 494-496).

Os princípios e métodos do Espiritismo Racional e Científico Cristão foram registrados em um livro intitulado “Espiritismo Racional e Científico Christão”, supostamente organizado pelo astral superior que liderava o Centro Espírita Redemptor no Rio de Janeiro. De acordo com este livro, datado de 1921, as sessões eram iniciadas com a formação de uma “corrente fluídica”, composta por pelo menos seis médiuns saudáveis, que não poderiam manifestar nenhum sinal de medo ou sonolência. Essa corrente tinha o objetivo de proteger os médiuns e os participantes da sessão contra obsessões espirituais (Centro Espírita Redemptor, 1921).

O funcionamento dessa corrente fluídica consistia em os supostos espíritos presentes se aproximarem dos médiuns ao redor da mesa e só serem liberados quando o presidente da sessão assim decidisse. Essa “corrente fluídica” servia como um mecanismo de proteção para garantir um ambiente seguro e controlado durante a sessão. O papel do “presidente da sessão” era fundamental no tratamento e na cura dos pacientes com doenças mentais. Suas ações e decisões eram tomadas com calma e moderação, sem levar em consideração as opiniões dos demais participantes (Centro Espírita Redemptor, 1921).

Além disso, era enfatizado que não se deveria sentir pena pelos pacientes, pois, de acordo com os princípios da doutrina, eles estavam passando por suas dores necessárias. O “presidente da sessão” tinha horários específicos para atender



no Centro Espírita Redemptor e, após esses atendimentos, era aconselhado a descansar por uma hora. Esse período de descanso era considerado essencial para que ele recarregasse suas energias e mantivesse o equilíbrio emocional durante seu trabalho de assistência aos doentes mentais (Centro Espírita Redemptor, 1921).

No Centro Espírita Redemptor, eram realizadas algumas preces, como a Prece de Cáritas, o Pai Nosso e a Ave Maria. Os pacientes seguiam uma sequência de eventos simbólicos, pois a disciplina era vista como crucial no tratamento de doenças mentais pelos seguidores do Espiritismo Racional e Cristão. Tanto os pacientes internos quanto todos os membros da instituição eram submetidos a regras rígidas de horários e rotinas, criando um ambiente protegido e organizado que promovia a recuperação e o equilíbrio emocional (Centro Espírita Redemptor, 1921).

Esses procedimentos conduzidos por Luiz Mattos geraram confrontos intensos com médicos psiquiatras, como Juliano Moreira (1872-1933), e com a própria Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, que debatia sobre os supostos impactos prejudiciais do espiritismo na sociedade brasileira (Almeida *et. al*, 2007, p. 37). Em sua Carta Aberta ao professor Carlos de Laet, o Centro Espírita Redemptor tratou o psiquiatra de forma pejorativa, chamando-o de “Moreirinha Catholico”, sugerindo que ele apoiava a Igreja Católica em detrimento da cura espírita (O Jornal, 24 abr. 1926, p. 1).

Carlos de Laet, por sua parte, manifestava uma visão intransigente em relação ao funcionamento do Centro Espírita Redemptor¹³, considerando-o como algo inadmissível. Contudo, convém salientar que, à exceção das práticas religiosas de desobsessão, a organização dos sanatórios estatais não diferenciava substancialmente daquela do Redemptor. Ambos mantinham uma rígida disciplina institucional, faziam uso de castigos físicos para com os pacientes e proibiam qualquer forma de contato destes com a sociedade (Pereira Neto; Amaro, 2012, p. 498-499, 505).

Entretanto, Luiz Mattos expressava críticas em relação à aplicação de brometos, banhos de imersão em altas temperaturas e duchas, argumentando que o âmago do problema residia no âmbito espiritual, não na esfera material, entendendo que a saúde mental era afetada pelo processo obsessivo espiritual (Pereira Neto; Amaro, 2012, p. 498-499).

No terceiro artigo publicado por Carlos de Laet, intitulado “Superstição Pusillanime”, seu discurso adquiriu uma conotação de crítica religiosa ao espiritismo, tendo o Centro Espírita Redemptor como seu alvo principal,



devido às posições defendidas pelo intelectual católico em seu artigo anterior, intitulado “Superstição Raivosa” (*O Jornal*, 6 maio 1926, p. 2).

Na tentativa de confrontar as posições dos representantes do Centro Espírita Redemptor, Laet propôs a criação de duas comissões para investigar os procedimentos realizados no manicômio espírita. Ele sugeriu os seguintes nomes para compor essa comissão: Antônio Felino Santos, reconhecido por Laet como um grande conhecedor dos “assuntos espíritas”; Joaquim Pereira Fonseca, um clínico; e Oscar Pimentel, a quem também atribuiu conhecimento sobre as práticas espíritas (*O Jornal*, 6 maio 1926, p. 2).

Laet considerava que um grupo de sete pacientes seria suficiente para conduzir a experiência, sujeitando-os às “correntes” brancas a fim de avaliar seus efeitos. Sua intenção ao lançar esse desafio era colocar em xeque os diretores do Centro Espírita Redemptor, questionando sua autodeclaração como “cientistas”. Caso o desafio não fosse aceito, Laet os rotularia como “curandeiros do subúrbio” (*O Jornal*, 6 maio 1926, p. 2).

É relevante notar que, durante esses debates protagonizados por Laet, várias outras discussões ocorriam simultaneamente em uma seção intitulada *Manicômio Espírita* no mesmo jornal, envolvendo confrontos entre o Dr. Oscar Pimentel e os diretores do Centro Espírita Redemptor, em várias edições ao longo do mês de maio (*O Jornal*, 6 maio 1926, p. 1; 7 maio 1926, p. 2; 11 maio 1926, p. 1; 13 maio 1926, p. 1).

Em 1890, durante o processo de criminalização do espiritismo pelo Código Penal, surgiu uma proposta de realizar uma reunião com cientistas ou céticos do espiritismo, com o intuito de investigar o que ocorria nas sessões espíritas. O Centro União Espírita do Brasil sugeriu ao então presidente da República Marechal Deodoro da Fonseca que o governo constituísse uma “comissão de homens competentes e imparciais, verdadeiros homens da ciência, que buscassem somente a verdade”. O propósito dessa comissão era conduzir exames, estudos e experimentações sobre o tema, evitando preconceitos e julgamentos que pudessem levar à criminalização do espiritismo. No entanto, essa proposta não se concretizou, e o artigo penal que criminalizava o espiritismo permaneceu em vigor (Gomes, 2020, p. 300; *Jornal do Commercio*, 25 dez. 1890, p. 2;).

Após o desafio proposto por Laet ao Centro Espírita Redemptor, os representantes desta instituição responderam em uma edição de 08/05/1926 de *O Jornal*, na seção intitulada “Carta Aberta ao Prof. Carlos de Laet”, aceitando o desafio e denominando-o como um “inquérito científico”. No entanto, eles



estabeleceram regras diferentes das sugeridas pelo intelectual católico (O Jornal, 8 maio 1926, p. 1).

Os dirigentes do Centro Espírita Redemptor consideraram a comissão de intelectuais sugerida por Laet como insuficiente e propuseram que um número maior de pessoas fizesse parte da comissão encarregada de examinar as atividades do centro. Eles sugeriram diversos nomes, incluindo médicos, escritores e políticos, para integrar essa comissão (O Jornal, 8 maio 1926, p. 1).

Outra regra importante estabelecida pelos dirigentes do Redemptor foi que a comissão, responsável por selecionar os pacientes que seriam tratados na instituição, deveria escolher indivíduos “indigentes” recolhidos de hospitais (O Jornal, 8 maio 1926, p. 1).

Por fim, no último artigo de Carlos de Laet dedicado ao confronto com o espiritismo, intitulado *Superstição Vesana*, o intelectual procurou desqualificar os diretores do Centro Espírita Redemptor, alegando que eles faziam uso de tautologia, ou seja, repetiam pensamentos de forma incessante e obscura, algo que, segundo Laet, ocorria com pessoas mentalmente perturbadas. Utilizando recursos retóricos, ele empregou termos pejorativos para desacreditar seus oponentes, referindo-se a eles como “petulantes adversários” e rotulando os dirigentes do manicômio como “infelizes” praticantes de “tautologia”.

A mencionada expressão alude a um hábito linguístico caracterizado pela reiteração constante de um mesmo termo ou de suas variantes linguísticas. Carlos de Laet estabeleceu uma correlação entre esse padrão de comportamento e o estado psíquico das pessoas que demandavam assistência psiquiátrica, argumentando que tal repetição exaustiva induzia a uma condição de desequilíbrio mental (O Jornal, 28 maio 1926, p. 2).

Ao designar os diretores do Centro Espírita Redemptor como praticantes da “tautologia”, Carlos de Laet empregou a ironia como um recurso retórico adicional para expressar de maneira sarcástica e depreciativa seu julgamento crítico em relação a eles, com o propósito de dissuadir os leitores de aderirem às supostas curas espiritualistas realizadas naquela instituição religiosa.

Para além da desqualificação dos dirigentes do Redemptor ao rotulá-los como adeptos da “tautologia”, Laet almejou enquadrá-los na categoria de indivíduos que também careceriam de auxílio para abordar suas questões de saúde mental, insinuando que manifestavam “sérios sintomas da afecção” (O Jornal, 28 maio 1926, p. 2).

Apesar de o objetivo primordial do artigo ser sublinhar a inadequação e ineficácia das curas praticadas pelo Centro Espírita Redemptor, Laet não deixou



de questionar a conciliação entre ser “espírita e cristão”. Essa abordagem visava conduzir a discussão novamente ao tema da “evocação” dos mortos para fins de comunicação, insinuando que essa prática era inconciliável com os princípios do Antigo Testamento (O Jornal, 28 maio 1926, p. 2).

Nesse cenário, Laet provocou uma análise acerca da impossibilidade de adotar concomitantemente o espiritismo e o cristianismo, por meio de uma crítica ao espiritismo e aos seus adeptos. Ele delineou uma distinção clara entre os seguidores do espiritismo kardecista e aqueles do Centro Espírita Redemptor (O Jornal, 28 maio 1926, p. 2). Esse questionamento suscita uma reflexão profunda sobre as complexidades da intersecção entre essas duas crenças.

Considerações finais

Ao longo das primeiras décadas do século XX, Carlos de Laet se distinguiu como uma figura intelectual de destaque, profundamente motivada por suas convicções no âmbito político e religioso. Sua dedicação inabalável aos princípios monárquicos e ao conservadorismo católico, em consonância com as diretrizes de Roma, impregnou suas obras, consolidando-o como uma figura de notável relevância no contexto do ultramontanismo, uma corrente do catolicismo que advogava pela supremacia da autoridade papal e pela ortodoxia da fé.

A aversão de Laet à modernidade e sua postura inequivocamente ultramontana em relação à fé católica destacaram-se como traços proeminentes em seu pensamento. Abordando uma ampla gama de tópicos, ele expressou vigorosamente sua oposição ao protestantismo, que ele considerava uma heresia. Em um episódio notável de 1926, Laet buscou apoio tanto de protestantes quanto de judeus para embasar suas críticas ao espiritismo e suas variantes espiritualistas.

Seus escritos também se dedicaram com especial atenção ao Centro Espírita Redemptor e suas abordagens terapêuticas para questões mentais, em parte devido à sua proximidade com os médicos Juliano Moreira e Oscar Pimentel, que compartilhavam suas objeções aos métodos de cura espírita, referindo-se a eles como “Espiritismo Racional e Científico Cristão” e “espíritas kardecistas”.

Além de questionar o espiritismo, Laet explorou as complexidades das dissidências no seio do movimento espírita da época, enfatizando a dificuldade de unificação nesse contexto. Notável foi a ausência do Centro Espírita Redemptor no Congresso Constituinte Espírita Nacional de 1926, assim como a não participação da Federação Espírita Brasileira, uma instituição de grande



importância para o movimento.

No entanto, a utilização polissêmica do termo “espiritismo” por Laet resultou em ambiguidades em suas análises, uma vez que o empregou de maneira genérica para se referir às religiões mediúnicas. Sua rejeição do espiritismo baseou-se principalmente na prática de invocação dos mortos e na ausência do batismo em seus rituais, elementos que, em sua perspectiva, afastavam o espiritismo da condição de religião cristã e do monoteísmo judaico.

É notório que a abordagem de Carlos de Laet em relação às práticas de cura espírita e seus adeptos se caracterizou por uma visão restrita. Seus escritos revelaram uma falta de empatia em relação às pessoas que buscavam alívio para questões de saúde por meio das curas espíritas, frequentemente devido à ausência de suporte estatal nesse domínio. A perspectiva de Laet em relação às necessidades e crenças daqueles que procuravam consolo e cura nas práticas espíritas destacou uma carência em seu entendimento das complexas dinâmicas sociais e religiosas da época. Embora ele valorizasse a ciência, carecia de uma compreensão mais profunda das dificuldades enfrentadas por aqueles que buscavam alívio por meio dessas práticas.

Referências

ALMEIDA, Angélica Silva de; ODA, Ana Maria; DALGALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 34, p. 34-41, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700006>

MATEUS. In: BIBLIA SAGRADA. *Evangelho de S. Mateus*. [S. l.: s. n.], 2013.

BRASIL. *Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890*. Promulga o Código Penal. Rio de Janeiro, RJ: Presidência da República, 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 19 jul. 2023.

CARNEIRO, Glauco. *Brasil, primeiro: história dos diários associados*. Brasília: Fundação Assis Chateaubriand, 1999.

CENTRO ESPÍRITA REDEMPTOR. *Espiritismo racional e científico cristão: organizado pelo astral superior que dirige o Centro Espírita Redemptor do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Centro Espírita Redemptor, 1921.

CORDI, Cassiano. *O tradicionalismo na república velha*. 1984. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1984.



COUTINHO, Sérgio Ricardo. *Religiosidades, misticismo e história no Brasil central*. Brasília: Cehila, 2001.

CRISPINIANO, Helena Ramalho. *Carlos de Laet: intelectualidade, ativismo católico e imprensa monarquista (1847-1927)*. 2020. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2020. Disponível em: https://www.ppghsuerj.pro.br/wp-content/uploads/2021/04/Dissertacao_Helena_Ramalho.pdf. Acesso em: 14 ago. 2023.

FARIA, Itamar Teodoro de. Os intelectuais e a política: apontamentos de história intelectual. *Ciência et Praxis*, Passos, v. 10, n. 20, 2017. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/praxys/article/view/3958>. Acesso em: 14 ago. 2023.

FERRO, Flavia Salles. *Virgílio de Mello Franco: trajetória política em contexto de mudanças (1929-1948)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1894.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2023.

GANDELMAN, Luciana Mendes. A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos séculos XVI a XIX. *História, Ciências, Saúde*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 613-630, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702001000400006>.

GOMES, Adriana. *A judicialização do espiritismo: o ‘crime indígena’ de João Baptista Pereira e a jurisprudência de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900)*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.

HONESTO, Eder. *Do exílio a símbolo cultural: a construção do ícone “santa dica” em Goiás*. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades) – Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2020. Disponível em: https://www.bdtd.ueg.br/bitstream/tede/342/2/DISSERTACAO_EDER_HONESTO.pdf. Acesso em: 14 ago. 2023.

ISAIA, Artur Cesar. O catolicismo pré-conciliar brasileiro e as religiões mediúnicas: a recorrência ao saber médico-psiquiátrico. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 26, p. 599- 622, 2005. Disponível em: <https://blook.pt/publications/publication/47b5391b7dd9/>. Acesso em: 14 ago. 2023.

JORNAL DO COMMERCIO. Rio de Janeiro, p. 2, 23 dez. 1890. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=364568_08&pagfis=1030. Acesso em: 19 jul. 2023.



JORNAL DO COMMERCIO. Rio de Janeiro, p. 2, 24 dez. 1890. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=364568_08&pagfis=1030. Acesso em: 19 jul. 2023.

JORNAL DO COMMERCIO. Rio de Janeiro, p. 2, 25 dez. 1890. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=364568_08&pagfis=1030. Acesso em: 19 jul. 2023.

LAET, Carlos de. *Heresia protestante: polêmica com um pastor presbiteriano*. São Paulo: A. Campos, 1907.

LEME, Dom Sebastião. Carta pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos. Petrópolis: Vozes de Petrópolis, 1916. Disponível em <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/lima%3A26223>. Acesso em: 7 abr. 2023

LOPES, Francisco Leme. *Carlos de Laet: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1964.

LOPES, Marcos Antônio. *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 2004.

MANOEL, Ivan Aparecido. Das reformas ultramontanas à ação católica: achegas para o entendimento da história católica no Brasil. In: MARIN, Jérri Roberto (org.). *Questões religiosas: teorias e metodologias*. Dourados: Editora UFGD, 2013.

MEDEIROS, Rodrigo Dantas de. Dom Vital e a questão religiosa no segundo reinado. In: FERREIRA, Gabriella Rossetti (org.). *Investigação científica nas ciências*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019.

MESSINA, Ágata; DUQUE, Helena; KAZ, Leonel; BRAGA, Regina Stela. *O jornal: órgão líder dos diários associados*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Comunicação Social, 2007.

MIRANZI, Silveira Mário Alfredo; ASSIS, Dnieber Chagas de; RESENDE, Deisy Vivian de; IWAMOTO, Helena Hemiko. Compreendendo a história da saúde pública de 1870-1990. *Saúde Coletiva*, Osasco, v. 7, n. 41, p. 157-162, 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/842/84213511007.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2023.



NOGUEIRA, Ataliba. *Centenário de Carlos de Laet*. São Paulo: *Revista dos Tribunais*, 1958.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 1, 2 out. 1924.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 6, 30 mar. 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 3, 31 mar. 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro p. 1-6, 10 abr. 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 3-6, 13 abr. 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 22 abr. 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 1, 24 abr. 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 29 abr. 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 6 maio 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 7 maio 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 1, 8 maio 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 1, 11 maio 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 1, 13 maio 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 20 maio 1926.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 28 maio 1926.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *A congregação da missão e a construção do ultramontanismo oitocentista*. Curitiba: Editora Appris, 2019.

OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. *Imprensa espírita na cidade do Rio de Janeiro: propaganda, doutrina e jornalismo (1880-1950)*. 2014. *Dissertação* (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2014. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/442>. Acesso em: 24 jul. 2023.

PEREIRA NETO, André de Faria; AMARO, Jacqueline de Souza. O Centro Espírita Redemptor e o tratamento de doença mental, 1910-1921. *História, Ciências, Saúde*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 491-507, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702012000200008>

RIGOLO FILHO, Pedro. *A Romanização como cultura religiosa (1908-1920)*. 2006.



Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Humanas da UNICAMP, Campinas, 2006. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/361251>. DOI: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2006.361251>. Acesso em: 24 jul. 2023.

SAID, Edward. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANGLARD, Gisele. A construção dos espaços de cura no Brasil: entre a caridade e a medicalização. *Esboços*, Florianópolis, v. 13, n. 16, p. 11-23, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/119>. Acesso em: 24 jul. 2023.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. *Revista Brasileira de História das Religiões*, (ANPUH), ano 7, n. 35, set./dez. 2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i35.45883>.

SIRINELLI, Jean-François; RIOUX, Jean-Pierre. *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.

SOARES, Edvaldo. *Pensamento católico brasileiro: influências e tendências*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

Notas

¹Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO); Coordenadora da Laboratório de Estudos de Políticas e Ideologias (LEPIDE); Coordenadora dos grupos de pesquisa do CNPq: Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE) e do Núcleo de Estudos de Culturas Políticas, Religiosas, Jurídicas e Institucionais (NECREJI).

²Laet contribuiu com sua produção literária em uma ampla gama de jornais e revistas, tais como *O Brazil*, *Diário do Commercio*, *A Liberdade*, *Diário do Rio de Janeiro*, *O Cruzeiro*, *Jornal do Commercio*, *O Jornal*, *A Tribuna Liberal*, *Revista Brasileira*, *Jornal do Brasil*, e diversos outros periódicos (Crispiniano, 2020, p. 14-15).

³No contexto brasileiro da segunda metade do século XIX, os ultramontanos encontraram afinidade com o pensamento do catolicismo tradicional, visto que identificaram nele uma base teológica e filosófica adequada às suas reivindicações. Estas reivindicações



se centram na defesa de uma sociedade caracterizada pela hierarquia, sustentada pelo privilégio, profundamente enraizada na fé católica como único alicerce do Estado. Nesse contexto, os direitos políticos e civis eram subordinados à fé e à prática religiosa. A sociedade almejada era confiada a uma autoridade investida de autoridade divina, demandando, portanto, uma obediência inquestionável, e onde o altar e o trono, embora distintos, estavam intrinsecamente ligados por uma identidade de objetivos e interesses. Em termos mais explícitos, o propósito era que o altar exercesse domínio tanto religiosa quanto moralmente sobre o trono (Cordi, 1984, p. 38; Silva; Carvalho, 2019, p. 21-22).

⁴A trajetória intelectual e política de Dom Vital tem influência marcante do ultramontanismo em sua formação. Seu percurso o levou à posição de bispo da diocese de Olinda, mas também o envolveu profundamente na Questão Religiosa que abalou a relação entre a Igreja Católica, o Império brasileiro e a maçonaria durante os anos de 1872 a 1876. Dom Vital foi um líder proeminente do movimento, liderando os bispos católicos em uma resistência vigorosa contra a maçonaria e o pensamento regalista e liberal representado pelo Visconde do Rio Branco (1819-1880) e pelo Imperador Dom Pedro II (1825-1891), que detinha o controle do Padroado no Brasil. Esse episódio histórico representou um confronto significativo entre a Igreja Católica e as instituições seculares no Brasil, marcando um ponto de tensão crucial na relação entre o poder religioso e o poder político no país. Dom Vital desempenhou um papel central nesse conflito, defendendo com fervor os interesses e prerrogativas da Igreja Católica diante das reformas e mudanças propostas pelo governo imperial e pela maçonaria (Medeiros, 2019, p. 175).

⁵*O Jornal* desempenhou um papel central como o principal veículo dos Diários Associados, uma entidade que ao longo de sua história englobou um conjunto abrangente de 28 jornais, 16 estações de rádio, cinco revistas e uma agência telegráfica (Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/assis-chateaubriand/biografia>. Acesso em: 24 jul. 2023).

⁶A Carta Pastoral é um documento oficial de instrução religiosa emitido por um bispo católico romano ou por um grupo de bispos para orientar tanto o clero como os membros da Igreja que estão sob a sua jurisdição. Disponível em: <https://healingearth.ijep.net/pt/glossary/carta-pastoral/>. Acesso em: 1 out. 2023.

Na Carta Pastoral de 1916, D. Sebastião Leme expôs que “direitos inconcussos nos assistem com relação a sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável. E nós não o temos cumprido. Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são as nossas escolas, leigo o ensino. Na força armada da República não se cuida da religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica” (Leme, 1916, p. 5).

⁷Um dos trabalhos acadêmicos que podemos sugerir para leitura com o propósito de compreender um pouco mais sobre o Primeiro Congresso Espírita e a Liga Espírita do Brasil é a dissertação de mestrado de Marco Aurélio Gomes de Oliveira defendida em 2014: *Imprensa espírita na cidade do Rio de Janeiro: propaganda, doutrina e jornalismo* (1880-1950).

⁸Jarbas Ramos, além de ter sido um dos responsáveis na preparação da realização da Primeira Constituinte Espírita no Brasil, também foi responsável pela circulação da



revista *Brasil Espírita*, que não era vinculada especificamente a uma instituição espírita. Ele foi eleito como o primeiro vice-presidente da Liga Espírita do Brasil (Oliveira, 2014, p. 81-82).

⁹O Desembargador Gustavo Farnese implantou e organizou a Liga em seu próprio escritório de trabalho. Por sua atuação profissional e com significativo capital social, conseguiu ajudar alguns médiuns de problemas com a lei (Honesto, 2020, p. 86).

¹⁰Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1º Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles (Brasil, 1890).

¹¹“A irmandade de Nossa Senhora da Misericórdia foi criada em Portugal, no ano de 1498, por dona Leonor (1458-1525), irmã de d. Manuel (1469-1521), sob a influência do frei trinitário Miguel de Contreiras (1431-1505). A irmandade organizava-se em torno das chamadas quatorze obras de caridade, sete espirituais e sete corporais, inspiradas pelo Evangelho consignados segundo São Mateus” (Gandelman, 2001, p. 614).

¹²De acordo com o historiador Artur Isaia (2005, p. 599), as religiões mediúnicas apresentam em comum a crença “na reencarnação e no contato entre vivos e mortos” e, para que isso ocorra, existe a necessidade de haver a existência de um “intermediário entre ambos, o médium, julgado capaz de emprestar seu corpo para que os espíritos manifestem-se”.

¹³No âmbito do Centro Espírita Redemptor, imperava um conjunto de preceitos que estritamente regulava o comportamento dos internos. Nesse contexto, a prática de fumar, o consumo de alimentos fora dos horários previamente estabelecidos, bem como quaisquer discussões intrusivas acerca das vidas alheias eram terminantemente proibidos. Um sistema de recompensas favorecia aqueles que mantinham uma conduta disciplinada, proporcionando-lhes o privilégio de usufruir de camas e de mobília em seus respectivos quartos. Em contrapartida, os indivíduos que se revelavam indisciplinados não eram contemplados com nenhum benefício. A realização das tarefas relacionadas à higiene pessoal e à manutenção da limpeza nos espaços compartilhados, como a varrição dos aposentos, a higienização dos banheiros e a arrumação das camas, constituía uma parte integral da rotina imposta a todos os internados, independentemente de sua conduta (Pereira Neto; Amaro, 2012, p. 497).

“Chamamos atenção dos nossos leitores para as diversas publicações gerais”: representações sobre os escravos nos jornais piauienses, 1850-1887

“We draw the attention of our readers to the various general publications”: representations about slaves in Piauí newspapers, 1850-1887

“Llamamos la atención de nuestros lectores a las diversas publicaciones generales”: representaciones de esclavos en los periódicos de Piauí, 1850-1887

Talyta Marjorie Lira Sousa¹
Pedro Vilarinho Castelo Branco²



Resumo: Partindo do referencial das fontes sobre escravidão no Brasil e no Piauí, analisamos como os escravos foram representados nos periódicos piauienses do século XIX. No que diz respeito ao levantamento da documentação pertinente ao tema, recorreremos aos jornais *O Governista*, *O Echo Liberal*, *O Propagador*, *O Expectador*, *A Imprensa*, *O Piauhy*, *O Amigo do Povo*, *A Pátria* e *A Época*. Durante o texto dialogamos com Freyre (2010), Schwarcz (2017), Chalhoub (2011) e Gomes (1996). No que concerne à metodologia do processo investigativo, adotamos a pesquisa histórica descritiva a partir da consulta e análise da base documental. Ensejamos que este trabalho ajude a historiografia no estudo sobre a escravidão e contribua para o interesse de novos pesquisadores. **Palavras-chave:** História; Piauí; escravidão; representações; jornais.

Abstract: Based on the reference of sources on slavery in Brazil and Piauí, we analyze how slaves were represented in Piauí periodicals of the 19th century. With regard to the survey of documentation relevant to the subject, we turned to the newspapers *O Governista*, *O Echo Liberal*, *O Propagador*, *O Expectador*, *A Imprensa*, *O Piauhy*, *O Amigo do Povo*, *A Pátria* and *A Época*. During the text we dialogue with Freyre (2010), Schwarcz (2017), Chalhoub (2011) and Gomes (1996). With regard to the methodology of the investigative process, we adopted descriptive historical research based on consultation and analysis of the documentary base. We hope that this work will help historiography in the study of slavery and contribute to the interest of new researchers. **Keywords:** History; Piauí; slavery; representations; newspapers.



Introdução

Os jornais brasileiros do século XIX são fontes ricas na investigação sobre a sociedade, pois é por meio de seus registros que podemos compreender o cotidiano, as atividades comerciais, as visões de mundo e os interesses de grupos, a concepção de comportamento e moralidade daquela sociedade. Os jornais são produtos do seu tempo, resultado de um ofício desempenhado, socialmente reconhecido, composto por posições e representações peculiares (Schwarcz, 2017). São documentos que proporcionam ao pesquisador a medida mais aproximada do panorama, da consciência e dos problemas que os sujeitos têm de uma época. Mesmo que essas notícias sejam apenas informativas, elas não estão livres de demonstrações críticas, opinativas e omissões deliberadas (Camargo, 1971, p. 225), pelo contrário, são a construção social da realidade de sujeitos que criam suas representações sobre si e sobre os outros. A visão parcial e subjetiva da realidade não significa que ela seja falsa, visto que o pesquisador deve perceber que a concepção de documento se modificou e um documento/notícia/fato visto como “falso” também é relevante do ponto de vista histórico, cabendo averiguar o porquê e como foi produzido (Capelato, 1988, p. 23).

À primeira vista, a leitura dos periódicos oitocentistas nos dá a impressão de um quebra-cabeça, com partes isoladas, mas, se analisadas com rigor, todas estão interligadas, construindo um caleidoscópio de múltiplas imagens (Schwarcz, 2017, p. 115). As representações sobre a escravidão não são simples ideias, são, na verdade, um conjunto de convicções, de orientações cognitivas orientadas por uma perspectiva social de classe (Pereira, 2006, p. 13), são socialmente construídas pelas experiências, visões e discursos dos grupos que as forjam.

A composição do mundo social não é um dado subjetivo, mas, historicamente, constituída por estratégias discursivas e práticas sociais e políticas (Chartier, 1990, p. 23). Esse mundo social é permeado de tensões e de interesses conflitantes entre os grupos, que lutam por suas representações. Dessa forma, o estudo sobre as representações tem como finalidade os processos de formação das práticas discursivas, dos esquemas conceituais e de condutas (políticas e sociais) ligadas à compreensão, à avaliação social e às conseqüentes classificações e exclusões (Oliveira, 2018, p. 72). A representação é um instrumento teórico-metodológico capaz de internalizar simbolicamente as lutas de poder e de dominação ou, entre os indivíduos, suas escolhas e condutas (Chartier, 1990, p. 17).

Os articulistas criaram representações sobre a escravidão e que visavam agir



nas experiências históricas da sociedade oitocentista. Cabe ao pesquisador apreender e ponderar que as representações possuem intencionalidades e agem sobre as experiências dos indivíduos daquele momento histórico.

Neste trabalho, analisaremos como os escravos foram representados nos periódicos piauienses do século XIX. Cada uma das seções nos oferece pedaços de significação (Schwarcz, 2017, p. 115), assim os escravos aparecem nas notícias sobre assassinatos, suicídios e prisões, nas matérias sobre as noções de civilidade onde há a condenação de determinados comportamentos, como escravos surrados, açoitados, ferrados e denúncias contra castigos excessivos, nos discursos sobre a depreciação da origem africana e em estudos científicos, na discussão sobre reescravização, manutenção da liberdade e práticas culturais como a feitiçaria.

Nossa base documental foi composta por fontes hemerográficas do Núcleo de Pesquisa em Jornalismo e Comunicação da Universidade Federal do Piauí³ e da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional⁴. Os periódicos piauienses selecionados foram: *O Governista (1847 a 1848)*, *O Echo Liberal (1849 a 1852)*, *O Propagador (1858 a 1860)*, *O Expectador (1858 a 1863)*, *A Imprensa (1865 a 1889)*, *O Piauhy (1867)*, *O Amigo do Povo (1868 a 1873)*, *A Pátria (1870 a 1872)*, *Oitenta e Nove (1873 a 1874)* e *A Época (1878 a 1889)*. Nossa intenção é apresentar uma possibilidade de pesquisa, chamar a atenção para como determinada realidade é construída e como a imprensa pode criar representações sobre as experiências históricas.

Sociedade, economia e escravidão no Piauí

Das primeiras entradas em território piauiense, à constituição das fazendas pastoris e vilas, a escravidão foi a base da mão de obra, mantendo-se ao longo dos séculos associada às mais diferentes atividades produtivas, sociais, políticas e culturais. A formação social do Piauí está ligada ao caráter ruralista que predominou durante o período colonial e os oitocentos. Tanya Brandão destaca que os dois grupos formadores da sociedade eram pessoas livres e escravas. O primeiro composto por fazendeiros, vaqueiros, posseiros, agregados e sitiantes. E o segundo por índios, negros, mestiços submetidos ao regime jurídico-social da escravidão (Brandão, 1999, p. 87). Podemos dizer que a sociedade piauiense foi marcada pela presença de elementos variados em consequência das funções que desempenhavam e da posição social que ocupavam, nesse caso, teremos os principais elementos constituidores desta sociedade, desde sesmeiros,



passando por posseiros, arrendatários, vaqueiros, senhores, agregados e os escravos (Araújo, 2011).

No início do século XIX, o regime escravista continuou e se fortaleceu, assim como o poder das famílias piauienses possuidoras do patrimônio material, que monopolizavam a estrutura de governo e reafirmavam o seu poder local (Costa Filho, 2010, p. 32). Nesse quadro, assumiu como presidente da província do Piauí Manuel de Sousa Martins, que já havia tomado posse como presidente da Junta Provisória no movimento de adesão do Piauí à Independência do Brasil. Este governou a província durante vinte anos, sua administração foi marcada pelo apoio à monarquia e a Dom Pedro I, bem como pela forte centralização política.

Em 1831, com a abdicação de Dom Pedro I ao trono brasileiro e o início do período regencial, houve instabilidade política, provocando revoltas em algumas províncias. Mesmo durante esse turbilhão, aconteceram mudanças significativas na província do Piauí, com destaque para o início da imprensa e a criação de vilas. A imprensa piauiense surgiu na cidade de Oeiras em 1832 com a publicação do jornal *O Piauiense*, de cunho oficioso e que narra as decisões políticas do governo imperial e provincial (Pinheiro Filho, 1997, p. 23). Segundo Pereira da Costa, o primeiro periódico nada tinha de particular sobre sua redação e montagem, aponta que os documentos piauienses do período não atribuem título ao primeiro periódico, e que só foi possível encontrar a denominação desse jornal a partir de pesquisa realizada no jornal *Aurora Fluminense*, do Rio de Janeiro, do ano de 1832. (Pereira da Costa, 1974, p. 388).

A publicação regular de periódicos na província do Piauí ocorreu a partir de 1839, com *O Telégrafo*, impresso pela tipografia Saquarema e que tinha como principal foco as notícias oficiais e os desdobramentos políticos relacionados à Balaiada. No decorrer do século XIX, surgiram vários periódicos, entre eles *A Voz da Verdade*, *Echo Liberal*, *O Conciliador Piauiense*, *O Propagador*, *O Expectador*, *Liga e Progresso*, *A Imprensa* e *A Época*. A falta de escolarização, o acanhamento da província, as condições materiais, a vida rural em detrimento da urbana e questões políticas, são alguns dos motivos para o incipiente desenvolvimento da imprensa na província do Piauí durante os oitocentos.

Na tentativa de urbanizar a capitania, foram instaladas algumas vilas, como as de Amarante, São Gonçalo, Poti, Piracuruca, Jaicós e Crateús. A população continuava essencialmente rural e Manuel de Sousa Martins, ainda presidente da província, continuando a impor ordens (Costa, 2017, p. 74). Em 1835, foi instalada a primeira Assembleia Provincial Piauiense, composta por vinte



deputados, as primeiras leis foram sancionadas, foi criado um bispado no Piauí, o corpo de polícia, e Oeiras recebeu cinquenta lampiões de querosene para auxiliar na iluminação pública.

José Ildefonso de Sousa Ramos sucedeu ao Barão da Parnaíba como presidente da província, e durante sua gerência os ânimos políticos se acirraram devido à divisão de dois grupos, um Liberal, ligado a Manuel de Sousa Martins que, mesmo fora da administração, exercia poder e lutava pela recuperação do prestígio do Partido Liberal, e o outro, cuja atividade política estava ligada ao Partido Conservador (Dias, 2008). Durante sua atuação como presidente da província, houve o registro a tentativa de mudança da capital da província para a confluência do riacho do Mulato, onde hoje seria a cidade de Regeneração. Na tentativa de urbanização e integração do Piauí à economia nacional, foi sugerido mais um projeto de transferência da capital da província para as margens do rio Parnaíba.

Em 1850, quando José Antônio Saraiva tomou posse como administrador da província, a ideia da mudança da capital foi novamente cogitada. Em 1851, foram registrados dois projetos de lei, o de 8 julho autorizava ao presidente da Província erguer uma igreja, uma cadeia segura, cômoda e salubre, e um quartel para o corpo de polícia, para promover o processo de transferência para a Vila do Poti (Piauí, 1851a), e o projeto de lei de 14 de julho do mesmo ano, que ajustava a transferência da capital da província para a margem do rio Parnaíba, na confluência do corrente denominado Mulato no termo de São Gonçalo (Piauí, 1851b).

A população da capital Oeiras não concordava com a mudança da capital e, por meio de uma representação orientada por Benedicto Ferreira de Carvalho, Padre Francisco de Paula da Silveira e Justino José da Silva Moura, levou à Assembleia Legislativa Provincial sua insatisfação. Afirmava que as cidades do centro-sul da província, Oeiras, Valença e Jaicós iriam ficar à margem das decisões político-administrativas, acreditava que o deslocamento da capital para a Vila do Poti era desnecessário, mas que a capital poderia ser transferida para São Gonçalo, visto que assim ficaria mais próxima do centro de decisão da Província.

Entretanto, a transferência da Capital para a Vila do Poti foi inevitável e a cidade de Teresina foi fundada atendendo a Resolução n. 315 de 21 de julho de 1852, que elevou a Vila do Poti à categoria de cidade. O Presidente da Província, José Antônio Saraiva, habilitou-se a fixar residência na nova sede do governo e pessoalmente inspecionar as obras provinciais que se realizavam (Piauí, 1853).



Os escravos responsáveis pela edificação dos prédios públicos e residências da nova capital foram transportados das Fazendas Nacionais. O número de escravos que estava à disposição na construção da cidade de Teresina era reduzido. O mestre de obras João Izidoro queixava-se em seus relatórios da pequena parcela de trabalhadores, dizendo que não bastavam escravos ajudantes, eram necessários “um escravo para amassador, outro para traçador de cal, quatro para serventes de pedreiro, três para canoas passando cal, tijolos e cacos” (Nunes, 2007, p. 87).

A edificação desta capital teve seu início após a Lei Eusébio de Queirós, que proibia o tráfico negreiro e prescrevia punições mais rigorosas para quem dele participasse. A partir do ano de 1850, o tráfico interno intensificou-se, em especial na transferência de cativos das regiões nordestinas para as plantações de café do sudeste brasileiro (Conrad, 1985). Durante a década de 1870, muitos negociantes e políticos dedicaram-se à captura e venda de escravos, e a cidade de Teresina passou a ser um ponto de apoio para o tráfico interprovincial (Silva, 2008, p. 44).

No ano 1871, houve a promulgação da Lei Rio Branco (Lei do Ventre Livre), que implementou novas medidas para a concessão de liberdade aos filhos de mulheres cativas nascidos a partir de 28 de setembro de 1871, concedeu a liberdade aos escravos da nação (Fazendas Nacionais) e a libertação anual através do Fundo de Emancipação. A Lei Eusébio de Queirós e a Lei do Ventre Livre comprometeram a permanência dos escravos no Piauí, pois havia a necessidade de trabalhadores no Rio de Janeiro e em outras províncias, para a manutenção das lavouras de café.

Nos anos iniciais do governo de Manuel de Sousa Martins, foi realizado o primeiro censo do Império. Segundo a estatística de 1826, apresentada no relatório de Adelino Antônio de Luna Freire, existiam 50.438 pessoas livres e 24.870 cativos, num total de 75.813 habitantes (Freire, 1867). Esses dados são diferentes dos apresentados por Pereira da Costa, que registrou para este mesmo ano, 94.948 habitantes, num total de 69.835 livres e 25.113 cativos, 19.193 pretos e 5.920 pardos (Pereira da Costa, 1974, p. 367). Ao analisar a estrutura e a composição da população, devemos considerar que os registros podem não estar completos, não são imparciais nem livres de intencionalidade, além disso, ocorreram no Brasil transformações que marcaram a dinâmica demográfica, por isso os registros estatísticos de 1826 são apresentados de forma dessemelhante.

A segunda pesquisa demográfica do Império foi executada em 1831, nela, o



Piauí contava com 118.059 habitantes, distribuídos entre Oeiras com 22.657, Jaicós, 5.549, Marvão, 5.683, Poti e Piracuruca, 24.160, Príncipe Imperial, 6.729, Campo Maior, 19.899, Parnaíba, 9.464, São Gonçalo, 6.466, Valença, 8.295, e Parnaguá com 9.157 (Pereira da Costa, 1974, p. 367). Neste censo não houve diferenciação entre livres e escravos.

No quadro comparativo entre as províncias do Maranhão, Ceará e Piauí, observamos que o Piauí concentrou um dos menores índices de escravos entre 1819 e 1872. Na comparação entre as províncias, o Maranhão detinha, em todos os períodos, um índice maior de cativos, pois desde o período colonial havia se estabelecido uma rota comercial entre a África e o Estado do Maranhão, por meio da implantação da Companhia-Geral do Grão-Pará e Maranhão, que assegurou o monopólio do tráfico de duas regiões principais, a Costa da Guiné, através dos portos de Bissau e Cachéu, e Angola (Dias, 1970, p. 470-471). Assim, no conjunto geral da população do Piauí, o quadro quantitativo do elemento servil diferenciou-se ao longo dos anos, assumindo configurações a partir do contexto histórico em que os censos foram realizados, das taxas de crescimento natural, além da influência das alforrias, tráfico interprovincial e mortes dos escravos.

Por meio do Recenseamento Geral da Nação de 1872, constatamos a condição social da população piauiense, com a predominância da população livre em comparação à escrava. Em toda a província havia cerca de 202.222 pessoas, das quais 23.795 eram cativas e 178.427 eram livres (Brasil, 1872). Os índices elencados no censo subestimaram o número total de escravos, pois o fim do tráfico atlântico, a baixa taxa de natalidade e a alta mortalidade, provocaram uma diminuição relevante do número de escravos entre as décadas de 1850 e 1860, fatos que não foram considerados para o censo de 1872 (Chalhoub, 2012, p. 42).

No tocante à economia oitocentista, a pecuária continuou a principal atividade desenvolvida na província do Piauí, mesmo com o acentuado declínio na produção. Segundo Miridan Britto Knox Falci, as primeiras causas que explicaram a decadência da pecuária no Piauí durante o século XIX foi a má administração das fazendas nacionais, a política fiscal imperial, que até 1836 concedia à província do Maranhão as vantagens da arrematação dos lucros, a estrutura de produção arcaica com técnicas rudimentares, que não acompanharam o desenvolvimento do mercado mundial, e as frequentes intempéries climáticas que incidiam sobre o preço do gado pelo baixo crescimento vegetativo (Falci, 1999, p. 26).



Em 1853, o vice-presidente Luiz Carlos de Paiva Teixeira justificou o mau estado da indústria agrícola pelo método antiquado da cultura, “sem nenhum aperfeiçoamento quer no tamanho da terra, quer em máquinas, que suprindo as forças dos braços humanos, facilitem o trabalho, aumentem e aperfeiçoem seus produtos” (Teixeira, 1853, p. 16) A mudança da capital teve como um dos objetivos incrementar as atividades econômicas e inserir a província no mercado internacional, mas grande parte dos relatórios de presidente da Província do século XIX convergiu para o permanente atraso quanto ao desenvolvimento de atividades agrícolas, industriais e comerciais na província.

Na década de 1860, o Piauí intensificou a produção agrícola e ingressou no mercado internacional com produtos primários como arroz, feijão, milho, mandioca e algodão. A província exportava algodão em estado bruto e os negócios do litoral entrelaçavam-se com a rede comercial do interior do Piauí, visto que as cidades de Teresina, União, Barras, Parnaíba e Amarante eram as maiores produtoras de algodão. A economia algodoeira ocupou lugar importante no sul do Maranhão e em cidades banhadas pelo rio Parnaíba no Piauí. A demanda internacional durante a Guerra de Secessão nos Estados Unidos fez crescer a arrecadação das receitas provinciais, contribuindo para o incremento na economia piauiense (Costa, 2017, p. 59).

Durante a segunda metade do século XIX, o quadro da posse de escravos concentrou-se cada vez mais nas mãos de uma pequena parcela da população. Isso ocorreu por fatores como precária estrutura econômica, as vendas no mercado interprovincial e as crises climáticas como a seca de 1877 a 1879. Esse período foi de incertezas e apreensões, alguns escravos aproveitaram para fugir e sair do domínio senhorial, e alguns senhores beneficiaram-se da intempérie climática, transformando-a em instrumento de ganhos políticos e econômicos (Lima, 2008, p. 287).

Nos anos de 1877 a 1879, a seca fez com que o número de habitantes da província do Piauí aumentasse consideravelmente, e os escravos das fazendas nacionais e particulares fossem enviados para a Corte ou trabalhassem nas obras públicas. Com o intuito de normatizar e gerir essa população, o governo provincial passou a fornecer alimento aos fazendeiros que a recebessem em suas propriedades ou a empregasse nas obras públicas, como os 102 emigrantes que se acham abrigados no sítio São José e foram empregados no serviço de arrancar pedras de lagos para a Igreja de Nossa Senhora das Dores, na cidade de Teresina, em novembro de 1877 (Piauí, 1877).

Segundo Francisca Raquel da Costa, durante o período da seca, houve a



possibilidade de liberdade pelos cativos, pois estes poderiam acompanhar os retirantes, ocultando-se e escapando, “o que não seria tão difícil, pois, a maioria desses retirantes era gente pobre e de cor, o que possibilitava a dificuldade na identificação dos escravos fugidos” (Costa, 2017, p. 230).

Os cativos dissiparam-se das páginas da documentação da Secretaria de Polícia, dos Relatórios de Presidente de Província e das páginas dos jornais. Segundo Emília Viotti da Costa, entre 1822 e 1888, o Brasil se transformou sob muitos aspectos, “a população escrava foi de pouco mais de um milhão, em 1822, para cerca de um milhão e meio, em 1872, caindo a pouco mais de setecentos mil, em 1887” (Costa, 1997, p. 52). No Piauí, conforme as fontes oficiais, em 1883, existiam 24.391 cativos no Piauí, em 1885, a província contava com 16.998 cativos (Parte [...], 1885), e um ano antes da abolição da escravidão, esse número decaiu para 8.967 escravos (Martins, 1887).

As representações sobre os escravos nos jornais piauienses do século XIX

Os jornais piauienses do século XIX são fontes complexas devido à diversidade discursiva no interior da sociedade brasileira e aos embates entre os diferentes grupos políticos. O panorama piauiense não diferia do nacional, os jornais estavam ligados à formação prática política dos liberais, conservadores e republicanos, compunham-se baseados em vínculos de vizinhança, parentesco e clientela, interesses materiais, afinidades intelectuais e identidades políticas mutáveis (Martins; Luca, 2012, p. 6).

Compreender o significado de uma representação exige a compreensão das formas e das intenções. Os periódicos são uma versão da realidade que dependem da posição social, do interesse político de quem o produzia e seus discursos estavam cercados de intencionalidade e de representações. Isso demonstra que não tinham apenas a função de comunicar, mas de produzir e de reproduzir um discurso por meio da imprensa (Chartier, 1990, p. 35-38). Os periódicos permitiam a construção intertextual no mesmo espaço tipográfico, que pode ser compreendido como condição para a construção de um projeto intelectual, político, ideológico, social, por trás daquela publicação. Dessa forma, a narrativa dos editores e daqueles que contribuem para o jornal, pode apresentar um quadro multifacetado sobre as relações escravistas piauienses.

As representações sobre os escravos são redefinidas de acordo com as diferentes seções que estruturavam os jornais. Grande parte dos jornais



piauienses noticiava sobre a violência, prisão e crimes de todos os tipos perpetrados por escravos. Segundo o jornal *O Piauí* de 20 de julho de 1869, foram presos, por ordem do subdelegado do 1º distrito, Domingos Furtado de Mendonça, Jaimes Newhy e Bernardo de Souza e Silva, por embriaguez e desordem, e a escrava Maria, para correção (Repartição [...], 1869a, p. 4). Em 31 de agosto de 1869, foram presos o indivíduo Pedro de Senna Rosa, por embriaguez, e de ordem do subdelegado do 2º distrito, os escravos Manoel e Raimunda, o primeiro de Antônio Moreira do Carmo, e a segunda, de D. Ignácia Josefa de Carvalho, para averiguação em crime de furto (Repartição [...], 1869b, p. 4).

Nesse quesito, averiguamos que o aparato da vigilância era necessário para assegurar a ordem e manter a dominação senhorial, e do estado sobre os indivíduos. Os escravos tinham determinadas restrições temporais, espaciais e modais, isso porque eram vistos como um risco à sociedade. A vida pública era regulada pelos códigos de postura, as normas existiam para distribuir os indivíduos no espaço e mostrar-lhes o lugar que deveriam ocupar. Além disso, a legislação controlava e regulamentava as ações dos escravos, em conjunto com os proprietários. A política do corpo submisso e produtivo, como um meio que combinava as práticas de subordinação e as punitivas, previstas no Código Criminal de 1830, bem como a disciplina imposta aos escravos. Isso fica evidente por meio da prisão da escrava Maria, para correção.

O noticiário policial também fornecia a leitura dos crimes praticados por escravos, que incidiam diretamente sobre seus senhores, feitores, outros escravos e libertos. Segundo *O Echo Liberal*, de 29 de maio de 1851, o escravo da nação Manoel Joaquim, residente na Fazenda Sacco, da Inspeção de Canindé, assassinou com três pancadas de cacete o forro Jozé Manoel, por achar-se em comunicação com sua mulher. Após o crime, Manoel Joaquim foi a sua residência, partiu para Oeiras com o objetivo de entregar-se à prisão, e no caminho encontrou a escolta que partiu a sua procura (Notícias [...], 1851, p. 4). Além do ato de violência, destacamos nesta notícia, três pontos: o primeiro, o fato de a vítima ser um liberto, o segundo, de possivelmente Manoel Joaquim ser casado, pois a vítima mantinha contato com sua mulher, e o terceiro, de o “assassino” ter se entregue à polícia sem objeções, podendo indicar que a prisão seria um espaço onde ele teria melhor tratamento do que na Fazenda Sacco.

Solimar Oliveira Lima, na obra *Braço forte*, apresenta uma análise que questiona as visões paternalistas e aponta a frequente e violenta repressão nas fazendas públicas. Contrapõe a ideia de que, nas fazendas públicas, existia



uma reduzida fiscalização, que a produção originária escravos acomodados e relações aprazíveis. As relações são apresentadas, pelo autor, através da ameaça e do uso de castigos violentos para fiscalizar e manter as relações do sistema escravista nas fazendas (Lima, 2005).

Em relação à violência contra os senhores, identificamos o caso do assassinato da “matrona distinta a toda prova por suas qualidades pessoais”, Dona Maria José da Silva Conrado, esposa do comerciante Antônio Gomes de Campos, que foi “cruelmente assassinada” pelo escravo Frederico. De acordo com o relato, ao meio-dia de 30 de janeiro de 1871, o escravo “perverso” queimou com ferro de passar uma camisa e sua senhora “apenas o repreendeu”, ameaçando castigá-lo. Nesse momento, os “maus instintos do tigre de feições humanas” foram assanhados e este, “talvez premeditadamente”, lançou mão de um canivete que possuía, adentrou o quarto de banho, e a fez sucumbir a 11 golpes de facadas. Segundo a descrição, Dona Maria José não reagiu, só teve força para dar um pequeno grito, “porque a primeira facada atingiu o órgão da voz”. Os filhos da vítima dispararam a gritar de medo e chamaram a atenção dos vizinhos, após ouvirem o grito da mãe, abrirem a porta do corredor e depararem-se com o “malvado a correr todo ensanguentado na direção da rua” (Horrível [...], 1871, p. 4).

O escravo Frederico foi perseguido até a porta do palácio, onde foi preso e levado à polícia. No interrogatório ao chefe de polícia, “a fera” confessou com voz firme todos os detalhes do delito e não esboçou nenhum arrependimento: “Tão moço ainda, por representa ter apenas 22 anos, mas tão perverso e cruel!” (Horrível [...], 1871, p. 4).

Os espaços sociais dentro desse recorte estão bem demarcados. Quando se refere aos atos praticados contra seus senhores, o cativo é representado com “feições animais”, figuras “bárbaras”, sujeitos de “ações premeditadas”, “perversos” e “feras”. Ao contrário, os proprietários são indivíduos “estimados pela sociedade”, “dignos”, “respeitados”, com “qualidades distintas”, que ofereciam bom tratamento aos escravos e acabavam vítimas de ofensas e assassinatos horríveis (Schwarcz, 2017, p. 140). Constrói-se, assim, a imagem de um ser animalesco, perigoso, que mata sem esboçar nenhum arrependimento, justificando-se, por esse motivo, a violência empregada sobre qualquer vítima.

As motivações para a ação de Frederico ficam evidentes. Possivelmente, não era a primeira vez que era ameaçado ou repreendido por sua senhora, também não seria a primeira vez que sofreria com a violência. O articulista apontou, na descrição do crime, que o cativo já tentara duas vezes contra a existência de



sua senhora, mas ela se opusera, apesar disso, a vendê-lo, dizendo “que seus serviços lhe faziam falta, e que sendo ele muito moço veria a corrigir-se com o tempo” (Crueldade, 1871, p. 4). Indagamo-nos quais as motivações de Dona Maria José para permanecer com a propriedade de Frederico, se ele já tinha atentado contra sua vida duas vezes?

O jornal *O Piauí*, de 16 de maio de 1869, e *A Imprensa*, de 23 de junho de 1869, estamparam em suas páginas o crime de Portencio, que “assassinou barbaramente a um pobre velho”, por tê-lo descoberto como escravo fugido.

Crime de morte – De Bom Jesus da Gurgueia nos comunicaram o seguinte:

Na fazenda Caracol do Capitão Domingos Dias Soares, do termo de São Raimundo Nonato, deu-se um crime assaz horroroso.

Um escravo chamado Portencio, mas que há 4 anos ali residia como forro, como nome mudado de Manoel Joaquim de Sant’Anna, por alcunha Manoel Preto, da vila do Urubu, da província da Bahia, assassinou barbaramente a um pobre velho que ali apareceu no dia 28 de março próximo passado, só pelo simples fato de o haver conhecido, e feito esta declaração, botando uma emboscada na estrada por onde seguira a infeliz vítima (Crime de morte, 1869, p. 4).

Descobrimos que o cativo tinha muitos nomes: Portencio, Manoel Joaquim de Sant’Anna e a alcunha de Manoel Preto. A tática de mudar o nome para ocultar-se era simples, prática e foi utilizada por muitos cativos, conforme os anúncios de fuga. Essa tática era possível, pois os sujeitos envolvidos na ação da fuga utilizavam-se de elementos que eram oferecidos, os ressignificavam e reformulavam nos termos de suas representações (Certeau, 1998, p. 100). Era corriqueiro mudar o nome para desfrutar de certa liberdade, como no caso de Portencio. O que ele não esperava era ser descoberto depois de quatro anos fugido da vila do Urubu, da província da Bahia.

O caso foi descrito no jornal *O Piauí*: “com vinte e tantos anos, crioulo, muito alto e seco, tem uma cicatriz em uma das orelhas, presume-se não ter dentes na frente, rosto mais cumprido do que redondo, descarnado, pouco ou nenhuma barba” (Crime horrível, 1869, p. 4). A descrição das características físicas auxiliava na busca e no reconhecimento de Portencio, com a intenção de que este pudesse ser apreendido e pagar pelo crime que cometera.

A notícia desse crime, além de expor uma descrição minuciosa de todos os



sinais e marcas que pudessem identificar o cativo, demonstra os confrontos com o exercício de poder, quando Potencio “arma emboscada na estrada que seguia para a fazenda Tanque”, faz a vítima perder os sentidos com cacetadas na cabeça, conduz o corpo para fora da estrada onde “enfia um torno de mão na cabeça do cadáver até vará-lo”, abriu o abdômen do indivíduo, tirando os intestinos e o levou para dentro da caatinga para ocultar o corpo. Com esse ato, Portencio demonstrava que qualquer pessoa que tentasse encontrá-lo e o denunciasse, teria o mesmo destino da vítima. Além disso, observamos o espaço físico e social de circulação e novas estratégias usadas pelo escravo, pois ele conseguiu evadir-se mais duas vezes, uma para o termo do Bom Jesus do Gurgueia, e outra para Jerumenha, “fazendo-se surdo e mudo para com aquelas pessoas, com as quais acontece encontrar em caminho, ou n’alguma casa, em que vai pedir o comer” (Crime horrível, 1869, p. 4). O articulista faz com que o leitor veja Portencio como um elemento bárbaro, descaracterizando o motivo que o levou ao crime, reproduzindo aspectos sociais, os valores da sociedade oitocentista e alertando as autoridades para a apreensão do cativo, pois representava insegurança e ameaça a tranquilidade pública.

Muitos periódicos piauienses ao mesmo tempo que apoiavam a existência do regime escravista, combatiam a “violência desnecessária e as punições físicas mais cruéis, assumindo diversas vezes um discurso de tom solidário e de defesa dos cativos” (Castilho, 2019, p. 53). A escrita jornalística desses periódicos era produto da sociedade do século XIX e estava permeada pelas ideias e anseios de seu tempo, visto que, no decorrer desse século, as relações escravistas estiveram ainda mais presentes no campo econômico, político, social e cultural, e foram influenciadas pelas transformações em nível internacional, através dos padrões de civilidade, da retórica alicerçada nos valores do iluminismo, do progresso e do romantismo, e no desenvolvimento do capitalismo industrial.

Os jornais eram marcados pela visão de mundo de quem escrevia, suas motivações e suas escolhas. Tanto os jornais liberais quanto os conservadores defendiam a escravidão e apresentavam as percepções do mundo social que eram determinadas pelos interesses do grupo social. Os jornais piauienses *O Piauí*, *A Imprensa*, *A Pátria* e *A Época* passaram a destacar noções sobre o controle dos castigos, sentimentos de humanidade, posicionaram-se contra a prática de ferrar e os excessos implementados pelos senhores. Essa postura não significava que esses periódicos eram abolicionistas, que queriam o fim da escravidão ou que sugeriam a solução para a crise do escravismo. Com efeito, existia um condicionamento para se pensar a escravidão como algo ruim,



amoral, o cancro da sociedade, mas, ao mesmo tempo, os jornais continuavam estampando nas páginas, os anúncios de fuga e cativos marcados com açoites.

No levantamento feito durante a pesquisa, observamos que, a partir da década de 1860, as exposições dos articulistas passaram a apresentar as denúncias sobre as violências praticadas contra os escravos, pessoas reduzidas à escravidão, a formação das sociedades emancipadoras, a concessão de cartas de alforria e artigos apoiando a substituição do trabalho escravo pelo livre. Essas temáticas intensificaram-se na década de 1870, quando os liberais estavam no governo (1878-1884), incorporando a divulgação das leis emancipatórias, o fim da escravidão no Ceará, o caráter abolicionista e o discurso antiescravista nas publicações periódicas piauienses.

Os discursos propagados pela imprensa estavam atrelados ao espaço oficial, assim como os relatórios de Presidente de Província, onde a escravidão contribuía para o cenário de barbárie, atraso e incivilidade. Nos jornais, a escravidão era vista como o cancro da sociedade, então, não se poderia aceitar a violência como algo natural. No jornal *A Época*, essa discussão aparece conectada ao ambiente político, pois o periódico do Partido Conservador fazia inferências ao desenvolvimento do Império, às iniciativas do gabinete conservador de 1848. Em coluna intitulada “O que será do Brasil?”, o jornal apresentou as provações que o país passava no ano de 1879, quando os liberais eram responsáveis pelo gabinete, alegando que só o Partido Conservador poderia prestar os reais serviços ao Império, a exemplo da reforma da Lei de 1831 e a sanção da extinção do tráfico em 1850: “Foi uma lei de proveitos econômicos e políticos, granjeando para o Brasil, os aplausos do mundo civilizado” (O que [...], 1879, p. 2).

O interessante dessa perspectiva são as contradições inerentes ao momento histórico estudado, pois muitos periódicos apresentam, numa mesma edição, a defesa dos direitos à liberdade e à publicação de anúncios de fuga e venda de escravos. Ao trabalhar com jornais, percebemos que não são possíveis um enquadramento e uma abordagem uníssona (Lapiente, 2016, p. 17), pois são fontes de sua própria história, meios de expressão de ideias, cotidiano de uma determinada sociedade e práticas políticas, econômicas e culturais (Capelato, 1988, p. 21).

No jornal *O Piauí*, destacamos um artigo impelido pelos “sentimentos de humanidade” e convocando a justiça pública para “uma providência que ponha termo a tanta perversidade”, pois uma escrava no município de União fora “ferrada com o ferro em brasa, em diversas partes, por sua senhora, Guiomar,



irmã do Sr. Major Francisco Barboza Ferreira”. O caso foi levado à polícia, mas não teve andamento, porque o responsável pelo interrogatório, o Capitão Clemente Fortes, desprezou o ocorrido. O autor da denúncia advertia que não se tratava de uma intriga, um enredo político, mas “era a justiça que reclamava o cumprimento da lei contra a desumanidade exercida com incrível fereza na pessoa de uma criatura desvalida”, as autoridades superiores da província não davam a atenção necessária e este preocupava-se com “gravidade em relação a paciente, porque desde que foi divulgado à polícia o fato a escrava tinha desaparecido” (Crueldade, 1870, p. 4).

O castigo era o controle sobre as ações dos escravos. Por meio dele, os senhores propagavam o temor, na tentativa de produzir “obediência e sujeição” (Grinberg, 2018, p. 144-145). O corpo supliciado era resultado de um regime punitivo e estava diretamente mergulhado no campo político, onde as relações de poder possuíam alcance imediato sobre ele, o investiam e o marcavam (Foucault, 2009, p. 29). Há uma escrita de dominação sobre os corpos dos escravos, que tinha início com o carimbo no peito direito das armas do rei, e da nação que ficavam vassalos, a marca do poder privativo do senhor após serem vendidos e as marcas dos castigos ministrados que reafirmavam o poder senhorial (Lara, 1988, p. 86).

A crítica moral contra a escravidão era um dos pontos de debate na imprensa dessa província. Os significados dessas críticas podem fornecer sentidos mais profundos, como as noções de civilidade e iluminista, evocadas pelos articulistas. Consideramos essa interpretação dos periódicos como resultado social das contradições da classe dominante, que promovia o “ocultamento da perda da vitalidade e do sentido dos nexos econômicos” e adequava-se “às exigências das mobilizações escravas, abolicionismo e movimento capitalista” (Pereira, 2006, p. 15).

Em 1878, o jornal *A Época* noticiou, no decorrer de quatro edições, entre 16 de junho e 9 de novembro de 1878, o caso da escrava Esperança. O primeiro artigo foi publicado pelo proprietário e autor das ofensas a Esperança, que fora castigada com oito chicotadas, por haver derrubado uma porta, que trabalhava com outros cativos e roubado alguns objetos. O Capitão José Augusto de Lemos foi denunciado por crime de ferimentos graves e, como consequência, a escrava ficou com grave incômodo de saúde e deformidade. Defendia-se do ocorrido, alegando que o resultado das ofensas, que antes foram consideradas graves, segundo o corpo de delito, foram retificados por um exame de sanidade, onde os ferimentos estavam “cicatrizados perfeitamente antes de trinta dias sem



que ficasse presumida deformidade” (Ao público [...], 1878, p. 3).

O aparato jurídico proporcionava ao proprietário a aplicação de castigo moderado aos escravos, sem punição aos senhores que dele se utilizassem, conforme o artigo 14, §6º, do Código Criminal de 1830: “Quando o mal consistir no castigo moderado, que os pais derem a seus filhos, os senhores a seus escravos e os mestres a seus discípulos; ou desse castigo resultar, uma vez que a qualidade dele não seja contrária às leis em vigor” (Brasil, 1830). Estabelecia que esses castigos tinham a finalidade disciplinadora, corretiva, mas sem agressão cruel, assim as seis ou oito chicotadas dadas em Esperança não constituíam, segundo o Capitão José Augusto de Lemos, crime ou castigo rigoroso.

Para amenizar os açoites dados em Esperança, o advogado do proprietário, Simplício Coelho de Resende, utilizou-se da comparação da prática de outros senhores que eram “cruelmente desumanos: faziam castigar a estes pelas mais leves faltas 9 dias consecutivos (o que chamavam de novena) depois do que abriram as nádegas a navalha e salgavam-nas. Outros marcavam os escravos com ferro em brasa”. Ponderou que a constituição e o código foram escritos com “sentimento humano liberal”, não foram criados para perseguir os senhores, cujos escravos vivem limpos das costas e mãos, comendo e vestindo como os dos melhores senhores da terra, como no caso do Capitão José Augusto de Lemos (Ao público [...], 1878, p. 3).

O auto de sanidade de Esperança foi realizado em 11 de junho de 1878, na Casa da Câmara, onde assistiram o juiz municipal Dr. Alfredo Teixeira Mendes, as testemunhas João Raimundo Martins e Antonio Furtado Mendonça, e os peritos doutores Joaquim Antonio da Cruz e Raimundo de Area Leão. Ao ser inquirida, Esperança respondeu que houve ofensa física, como consta no exame de corpo de delito feito dia 21 de maio de 1878, que as ofensas feitas por “taca” não eram mortais e não resultaram em mutilação e inabilitação de membros, não houvera a produção de deformidade, a cicatrização ocorreu por “primeira intensão” e os ferimentos estavam curados. Os peritos arrazoaram que existiam os ferimentos descritos por Esperança, porém, todos perfeitamente cicatrizados (Ao público [...], 1878, p. 4).

Dois processos contra José Augusto de Lemos continuaram e no dia 13 de julho de 1878, este apresentou, no jornal *A Época*, sua defesa, após o encerramento do sumário de um deles. A petição do acusado com o exame de sanidade da vítima foi indeferida pelo juízo competente, “por isso não foi intimado se não para continuar o processo”. Após a conclusão do processo, o réu pediu o prazo de



três dias para produzir sua defesa e acreditava que não deveria mais responder criminalmente pelo processo, visto que “os ferimentos resultantes do aludido castigo eram leves”, e “não vê na lei, ou em decisão alguma do governo, que o promotor público tenha atribuições de queixar-se por parte do escravo, considerando-a pessoa miserável, do senhor deste pelo castigo de que apenas resultou ferimentos e ofensas físicas leves” (Ilm. [...], 1878, p. 3).

O advogado Simplício Coêlho de Rezende alegou que o castigo de chicote não era proibido por nenhuma lei, castigo moderado ou o mal dele resultante não constituía crime, questionava que mal pode resultar do castigo corporal e que em outros locais muitos escravos tenham morrido em açoites, muitos estejam retalhados de chicote, mas seus senhores não eram acusados de crime algum, “ao passo que o acusado está sob o peso e mil incômodos de um processo-crime por que deu seis ou oito chicotadas em uma sua escrava que havia cometido mil faltas, e pelo que, a bem da mesmo da sociedade, devia ser castigada”. Por esses motivos, o acusado não é criminoso e estava no direito de propriedade, logo o Estado não deveria intervir, pois “não se pode [...] duvidar do direito que existe no pai, no senhor e no mestre de castigar o filho, o escravo e o discípulo” (Ilm. [...], 1878, p. 3).

No dia 23 para 24 do mês de outubro de 1878, em meio ao trâmite do processo, a escrava Esperança fugiu. Sua fuga pode ser compreendida como unidade básica da resistência ao sistema escravista, pois era produtora direta do abandono do trabalho, um rompimento das relações entre senhor e escrava, um desafio radical e ataque ao direito de propriedade (Gomes, 1996, p. 3).

Anúncios

Boa Gratificação

Dá José de Lemos à quem capturar e entregar-lhe a escrava Esperança, cabocla, baixa, magra, olhos vesgos, cabelos corridos, avermelhados e aparados, boca grande e falta de dentes; e tem sinal de relho no pescoço – fugiu na noite do dia 23 para 24 do corrente mês, levando saia de riscado americano branco, camisa de algodãozinho e uma meia encarnada. Foi encontrada no caminho da Lagoa da matta, e é de presumir que fosse para Canabrava do capitão Ignácio Marques, onde mora sua irmã de nome Raimunda.

Teresina, 26 de setembro de 1878 (Anúncios, 1878, p. 4).

O anúncio denota as características da cativa, a tática de ocultar-se levando



roupas e os seus laços familiares, pois presumiam que ela procuraria a irmã na Canabrava. A evasão de Esperança era um rompimento no qual a escrava, conhecedora das malhas finas do sistema, escapou para espaços onde não pudesse ser descoberta. A possível motivação foi o uso excessivo da violência durante o castigo. Esperança acabou capturada, como noticiado na edição nº 32 do jornal *A Época*, de 9 de novembro de 1878, acoitada na casa de uma senhora chamada Urçula de tal e de seu filho Abreu Bacellar. O seu proprietário, José Antonio de Lemos, levou a público e “conhecimento de todos que fará com a dita escrava todo e qualquer negócio até o prazo”, através de seu procurador, João Raymundo Martins, “em sua quinta à margem do rio Parnaíba, ande se acha a referida escrava” (Atenção, 1878, p. 4).

Havia a preocupação constante ora com a segurança pública, ora com os castigos impostos aos escravos. O posicionamento dos periódicos expressava os pedidos para um comportamento mais humano, ao mesmo tempo, defendia os senhores que puniam rigorosamente seus escravos. Ademais, continuou a publicar anúncios de venda, compra, aluguel e fuga. Nesse sentido, destacamos que os discursos dos periódicos incorporam a expressão e as visões sociais, a característica solidária e ser contra a prática de castigo não significa ser contrário à escravidão ou abolicionista (Castilho, 2019, p. 64).

Segundo Lilia Schwarcz, as notícias poderiam ser lidas e compreendidas de maneiras diversas, permitindo uma análise mais textual, onde o “autor estaria nos relatando uma história talvez comum de um escravo que, para tentar livrar-se de sua condição, utilizava artifícios variados, como fingir para escapar do cativeiro” (Schwarcz, 2017, p. 14). Esse relato poderia, ou não, sensibilizar o leitor, visto os vários casos de fuga presentes nos jornais, chamava a atenção das pessoas que se dedicavam à tarefa de procurar escravos, além de despertar o interesse da sociedade para o controle e a vigilância.

Outra representação dos escravos nos jornais oitocentista estava ligada à depreciação pela sua origem, pela sua cor e pelos costumes. Nos periódicos pesquisados, localizamos apenas um artigo sobre essa temática, mas uma multiplicidade de pontos pode ser elencada a partir dele. O primeiro diz respeito a quem escreve o artigo. O texto é redigido em primeira pessoa, assinado com o pseudônimo *O Velho Matta Fria*, da cidade de Piracuruca. A todo momento, o autor se posiciona como negro, preto e esta é sua raça: “Até mesmo os pretos, como eu, vão se tornando sediciosos, e parecem prestes a atentarem contra a existência dos brancos. Esta minha raça jamais perdoará a menor ofensa recebida” (*O Velho Matta Fria*, 1869, p. 3). Não há como saber a veracidade das



palavras do escritor quanto a sua questão étnica. A retórica do negro sedicioso e vadio fez parte do discurso civilizatório do século XIX, com a finalidade de incorporar o cativo ao sistema de valores econômico e social.

Em seguida, faz menção ao pecado de Cam, como consequência ao sofrimento e ao desprezo das outras raças: “No entanto devia lembrar-se que Cam foi amaldiçoado, e todos os seus descendentes na sua pessoa, razão por que tanto sofremos e merecemos o desprezo das outras raças” (O Velho Matta Fria, 1869, p. 3). É válido destacar que o regime escravocrata recebeu apoio da Igreja Católica para se consolidar, ratificar a escravidão do africano e aceitação social dessa prática através do discurso da maldição de Cam. O pecado de Cam possivelmente tenha relação com o quarto mandamento católico – honrar pai e mãe –, talvez, por esse motivo, Noé o tenha amaldiçoado. Sabe-se que nem a população de Canaã, nem seus descendentes tinham pele negra e que se fixaram na região que se tornou conhecida como Palestina. Os cananeus, com o tempo, foram sendo subjugados pelos israelitas, descendentes de Jafé. Essa subjugação cumpriu a maldição bíblica sobre Canaã, mas nada teve a ver com a população africana ou afrodescendente.

O texto com o pseudônimo *O Velho Matta Fria* diz que de nada valia ser descendente das famílias reinantes na África, pois se era vendido como escravo por preço de missanga e não valia coisa alguma no Brasil: “É verdade que ele é descendente paterno da Etiópia, e a preta velha sua mãe é da família reinante de Congo. Mas o que vale isto, se ela foi vendida por duas varas de missanga, e se foi alguma coisa no Brasil, e deveu a boemia dos brancos?! Meu parceiro, se convença que nós os negros, somos um nada” (O Velho Matta Fria, 1869, p. 3).

Por fim, cita algumas quadrinhas que [ele] diz ser do seu senhor, Lima, descrevendo a sua figura:

De lado vê-se um jumento,
Deitado figura um porco,
Em pé devisa-se um touco,
Sendo um bode fedorento.

Não tem crinas e é rabixo,
A razão disto direi,
É que tudo lhe arranquei,
Desatolando esse bixo.

Acima dos olhos tem



Uma cinta de cabelos,
De Jacurutu tem modelo;
E feias formas contém.
Sob a mandíbula debaixo,
Tem o topete de bode;
Com dez arroubas bem pode,
É bom cargueiro esse macho.

São largas as suas queixadas,
Tem cabeça de andaluz,
Sempre gadeira conduz, de burro tem arribadas.

Já foi muito carregador,
Porcos não lhe davam linha...
E quando rabo ele tinha...
Era mui cabiador.

É lerdo e muito ronceiro
Topa muito de uma mão;
Sempre foi muito xotão.
Tem catinga de gaieiro.

PARA ABREVIAR

Ele se chama Rusmundo,
Caetano nome de preto,
Parda-vasco fedorento,
Coberto de musgo crespo (O Velho Matta fria, 1869, p. 3).

A ligação entre escravo e animal remonta do direito romano, da condição jurídica de coisa, que estabelecia as mesmas particularidades entre o escravo e o animal. *O Velho Matta Fria* incorpora a estratégia ideológica dos grupos dominantes para justificar a exploração do senhor Lima sobre os escravos. Segundo a lei, cativo era considerado uma propriedade, estando dependente do poder senhorial e equiparado a coisa. Assim, por ser considerado um objeto, não possuía personalidade e era privado de toda capacidade civil (Reis Júnior, 2008, p. 67-76). Se era considerado incapaz, do ponto de vista civil, sem ter personalidade jurídica, como era a sua situação no caso de cometer um crime? Para a lei penal, o escravo, sujeito ou agente do delito, era considerado pessoa



e não coisa, podendo responder diretamente pelos delitos que viesse a cometer, como nos casos já apresentados neste tópico.

Outra consideração que podemos fazer sobre a escrita do *Velho Matta Fria* é a utilização das palavras africano/escravo/negro, durante o século XIX, empregadas quase como sinônimas. Essas palavras indicavam e tratavam os sujeitos como homogêneos e com uma identidade definida pelo seu fenótipo. O termo “preto” surgiu por volta do século X para designar pessoas com pele escura e originárias da África, e passou a ser associado à palavra “negro”, com a exploração do trabalho escravo e o tráfico no século XV pelos portugueses e espanhóis na América (Rocha, 2010, p. 901). As três palavras passavam a ideia de inferioridade pela cor e pela cultura, assim como a forma como se vestiam.

Na consulta ao jornal *A Imprensa*, encontramos o caso do “cidadão Manoel Bento Rodrigues”, que, por ter a cor preta, andar na rua às onze horas da noite e em traje esfarrapado, foi preso pela patrulha. Segundo o artigo 6º da Constituição de 1824, era cidadão brasileiro aquele nascido no Brasil, “quer sejam ingênuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação”; o filho legítimo de pai brasileiro e ilegítimo de mãe brasileira, “nascidos em país estrangeiro, que vierem estabelecer domicílio no Império”, os filhos de pai brasileiro a serviço do Império em outro país, mesmo que não venham ser domiciliados no Brasil; “todos os nascidos em Portugal, e suas Possessões”, que já eram residentes no Brasil durante a Independência e aderiram “a esta expressa, ou tacitamente pela continuação da sua residência” e os estrangeiros naturalizados (Brasil, 1824).

Manoel Bento Rodrigues era considerado cidadão pelo articulista que escreveu a matéria, por se enquadrar no primeiro inciso do artigo 6º, nascido no Brasil, quer seja ingênuo ou liberto, “o cidadão” era “notoriamente conhecido como livre, por que nasceu já nesta condição, tendo de 25 a 28 anos de idade” (Ataque [...], 1869, p. 4). Consoante a Constituição de 1824, os escravos não tinham direitos civis, políticos, não eram cidadãos, não tinham acesso a direitos “básicos, à integridade física (podiam ser espancados), à liberdade e, em casos extremos, à própria vida, já que a lei os considerava propriedade do senhor, equiparando-os a animais” (Carvalho, 2002, p. 21).

“O grande criminoso – de esfarrapamento e pretice”, mesmo alegando para os soldados que era “livre e morava em companhia do capitão Jesuíno José Avelino”, foi recolhido à casa de detenção. A cor foi um traço distintivo e de suspeita, pois não bastava a palavra de Manoel Bento Rodrigues, era preciso averiguar, de forma legal, se ele não era um escravo fujão. Ele ainda foi mantido



em custódia durante três dias, por falta de pagamento da carceragem, “sendo relaxada esta detenção no dia 13, às nove horas da manhã, por alegar que não tinha meios para realizar tal pagamento e estar com muita fome”, e depois do Doutor Sesostris Silvio de Moraes Sarmento enviar dois bilhetes, a pedido do nosso amigo capitão Jesuíno Avelino, ao subdelegado do 2º distrito (Ataque [...], 1869, p. 4).

Para o jornalista, a prisão desse sujeito atingia a liberdade individual, pois “não estava embriagado, não andava perturbando a tranquilidade pública, não era vagabundo, tanto que indicou aos algozes de sua liberdade a lugar de sua morada, em casa de um cidadão respeitável e conhecido de todos nesta cidade”, não servia este nem para ser recruta, “por que tem grave e visível defeito físico” (Ataque [...], 1869, p. 4). O jornalista indagou “o que motivou sua prisão?”. Prontamente respondeu que Manoel trajava roupas esfarrapadas e que “o infeliz” não tinha culpa de não ter nascido branco: “Preso por [...] oferecer suspeitas de ser escravo, em vista do seu traje esfarrapado e ter a cor preta. [...] Infeliz do que não teve a glória de ter nascido de pais de cor branca!” (Ataque [...], 1869, p. 4). Observamos que o discurso convergiu, no final, para a culpabilidade de Manoel Bento Rodrigues, ele não foi preso porque estava com roupas esfarrapadas ou pelo horário previsto para circulação na rua, e sim por ser preto, ressaltando o elemento de sua cor como suspeito de ser escravo fugido.

Sobre os estudos científicos, o jornal *A Imprensa* publicou, em três edições seguidas, a transcrição de uma crítica sobre a obra *A origem das espécies*, de Charles Darwin⁵. Conforme o editorial, a publicação dessa obra “suscitou numerosas controvérsias, e tiraram-me da sua teoria estupendas consequências à propósito do homem”. Posteriormente, o naturalista reconheceu as implicações causadas pela obra e lançou *A descendência do homem*. Segundo o articulista, a partir dessas obras, Darwin provou “que o homem saiu da animalidade, e mostra no animal o germen do senso moral, que tão magnificamente está desenvolvido no homem, dando-lhe nobreza e orgulho de si mesmo” (Transcrição, 1887, p. 2).

De acordo com Lilia Schwarcz, esses editoriais apresentam o ideário evolutivo e positivista daquele momento que era usado como referência às teorias científicas. Por meio de termos acessíveis, proporcionavam a popularização, aproximavam as mudanças sociais a regras de evolução biológica, ajustadas às condições políticas e ideológicas do momento (Schwarcz, 2017, p. 177-119). A autora destaca que os artigos ironizavam as práticas africanas, usavam termos negativos empregados comumente aos negros, como “feitiçaria, violência,



degeneração e imoralidade” (Schwarcz, 2017, p. 134).

Em continuação, há a manifestação da necessidade da teoria do naturalista em apresentar o senso moral e a consciência, “lançando um golpe de vista sobre o estado moral dos selvagens”.

Dispondo em ordem metódica as suas observações, atribui a inferioridade moral dos selvagens à três causas principais. Os habitantes da Terra do Fogo vivem quase sempre de mariscos. Um deles voltava da pesca, em companhia da mulher e de um filho carregava cestas de mariscos muito pesadas para a sua tenra idade. Tendo o menino tropeçado, caindo com seu fardo, enfurecido, o pai esmagou-lhe a cabeça.

Certo é que este selvagem da mais aviltada raça não sentiu remorso algum. Incapaz de governar-se racionalmente, o selvagem é tão somente sensível à opinião da sua tribo.

A extrema fraqueza de espírito constitui a segunda causa da inferioridade moral dos selvagens. Muitos há que não podem contar até quatro. Conheci na África multidão de negros sem noções elementares do tempo, das estações, da idade, etc.

Em S. Thomé, onde já penetrou alguma civilização, mau grado os negreiros, não faltam serviçais crioulos que respondem pequenino ou grande, quando são questionadas a propósito da idade. Duas horas lhe são familiares – a do meio dia, na ocasião em que o sol em pino lhe faz bater na barriga para reclamar a banana assada e o peixe salvado de Mossamedes – e a que sucede ao cansaço do dia, às fadigas da campina, no mormaço do Equador, pior, mais acabrunhador que os mais violentos raios do sol. Eles não se esquecem, nessa hora bem dita, da tina de milho e de brisa quente (Transcrição, 1887, p. 1-2).

Os aspectos apresentados no artigo evocam os estereótipos negativos como: inferioridade, incapaz de governar-se, sem noção de tempo, as atitudes imperialistas e as questões culturais da alimentação. A África vista como o berço da barbárie em contraponto com a Europa, berço da civilização e do progresso, criavam-se estruturas de comportamento, com o intuito de internalizar as maneiras consideradas “civilizadas”. Nas ideias ligadas a noção de progresso/civilização, havia a intenção de produzir um discurso adequado às demandas socialmente aceitas no processo de transformação de hábitos e costumes ligados à escravidão (Elias, 1994). Esse movimento ocorre no desenvolvimento



do pensamento da subjugação de outros territórios, passando por cima das nações que não se adequassem aos padrões de comportamento (Elias, 1994, p. 64).

Nos periódicos, há inúmeros casos de reescravização e processos de manutenção de liberdade. Sidney Chalhoub, ao analisar as ações de liberdade da Corte de Apelação na cidade do Rio de Janeiro, na segunda metade do século XIX, percebeu a possibilidade de os escravos recorrerem à justiça, os riscos ao recorrer a essa via, a burocracia e a complexidade do processo de ações de liberdade: “Não é difícil imaginar os riscos que corriam os negros que tentavam obter a liberdade na justiça e perdiam. Além da decepção da derrota, a volta para “casa” podia incluir seu cortejo de sevícias por parte de um senhor irado e vingativo” (Chalhoub, 2011, p. 108-109).

As ações de liberdade poderiam envolver as cartas de alforria concedidas e não cumpridas, seja pelo concedente ou por seus herdeiros, e as promessas de liberdade. Nesse sentido, sujeitos buscavam a justiça para assegurar, comprovar a alforria ou manter sua liberdade. Para Keila Grinberg, as ações de liberdade são “um ou um conjunto de supostos escravos inicia um processo judicial contra seu suposto senhor, argumentando seu direito à libertação – e das ações de manutenção de liberdade – em que um liberto procura a Justiça para garantir seu status” (Grinberg, 2007, p. 6).

No *O Piauí* e *A Imprensa*, encontramos uma disputa entre periódicos que remetia à acusação de redução à escravidão do escravo Lino, por Arcenio Lopez dos Santos, da fazenda da Cana Brava do Termo dos Picos. Em 20 de janeiro de 1869, o periódico *A Imprensa* chamou a atenção dos leitores para as diversas publicações gerais do jornal daquele dia, “sobretudo para o caso do Sr. Ramos da Vila dos Picos – que trata da redução de pessoa livre à escravidão” (Atenção, 1869, p. 4).

Em resposta a essa publicação, Arcenio Lopez dos Santos, na seção “A pedido” do jornal *O Piauí*, escreveu ter ciência “da edição número 182 da *Imprensa* de 10 de janeiro último, atribuindo-lhe o fato criminoso de reduzir a escravidão um escravo de nome Lino”, pedia que o público não fizesse juízo a respeito da difamação a sua reputação e que procurava “os meios legítimos para desmascarar o vil caluniador” (A Pedido, 1869a, p. 4). Arcenio Lopes dos Santos ainda apresentou nova defesa no mesmo periódico em 27 de agosto de 1869, argumentando que “um miserável e desprezível caluniador sob o pseudônimo de Ramos, apareceu no jornal *Imprensa* desta província publicado em 20 de janeiro último, acusando-me de ter reduzido à escravidão o meu escravo



Lino, filho de uma de minhas escravas de nome Roberta”, que estava diante do público justificando-se pelo dever que sua posição social lhe impunha e sabia “perfeitamente a fonte impura d’onde emanou a imputação [...] Infelizes que vivem para flagelo da humanidade: um desses miseráveis, que abundam na sociedade para misteres opostos a honra e probidade” (A Pedido, 1869b, p. 4). O jornal *A Imprensa* noticiou, mais uma vez, o caso do escravo Lino, em 29 de setembro de 1869, descrevendo os pormenores do caso, a partir de correspondentes na cidade dos Picos. O noticiário afirmava que “um indivíduo de nome Lino, liberto na pia do batismo, vivia em cativo do tenente-coronel Arcenio Lopes dos Santos”, a polícia não agia com presteza, aceitava “qualquer justificação fosfórica, sem mandar proporcionar aos infelizes os meios de provarem seus direitos” e julgavam que todas as vezes que se tratar de assuntos dessa ordem, era dever da “polícia mandar depositar o indigitado liberto, arreda-lo do poder e posse do roubador de seu direito de liberdade, e facilitar-lhe todos os meios de prova” (Redução [...], 1869, p. 4).

O personagem do processo de manutenção de liberdade, Luiz Mandy, estudado por Francisca Raquel, em sua tese, aparece em diversas edições do jornal *O Piauí*⁶. A pesquisadora investigou que Luiz Mandy ou Luiz Antônio da Silva Henriques (nome adotado pelo escravo e como também era chamado) vivia na cidade de Parnaíba, nasceu escravo, exerceu diversos papéis naquela sociedade, conquistou uma relativa autonomia em seu cotidiano, foi guarda nacional, qualificado como votante, por diversas vezes participou do processo eleitoral, algo incomum numa sociedade escravista, mas seu senhor o reescravizou, “fazendo retornar ao cativo, lugar que provavelmente, para aquele senhor Ozório, o mesmo nunca deveria ter saído, ou seja, ele não queria perder o controle sobre a vida de Mandy” (Costa, 2017, p. 273).

Outra marca que podemos elencar quanto às representações bárbaras e ilegítimas dos cativos pela sociedade oitocentista era a feitiçaria. O combate à feitiçaria pode ser compreendido como uma forma de higienização do espaço urbano e ação contra as práticas culturais dos afrodescendentes. Os sujeitos que se relacionavam a esses discursos eram retratados como um elemento a ser temido por suas práticas desconhecidas, como no caso do Gama, acusado de feitiçaria nesta província, conforme o jornal *A Pátria*:

Feiticeiro – Vaga pelo sul do município desta capital, segundo nos informa pessoa de todo credito, um outro *Juca Rosa*, fazendo fortuna à custa dos incautos.



Pedimos a polícia que deite um olhar de atenção para este melro, que anda extorquindo tudo quanto pode dos pobres crédulos, que infelizmente escutam suas especuladoras, escandalosas e prejudiciais feitiçarias.

Pelo município de São Gonçalo já andou ele, e tem brilhanturas do arco da velha, pelo que a polícia de lá colheu em cima, e obrigou-o a retirar-se para o termo desta capital, depois de haver naquele cometido alguns defloramentos, entre os quais consta a de uma menor, que perdeu as flores de sua virgindade, a pretexto de ser desinfeitiçada.

O tal feitiçeiro é um preto alto, conhecido pelo nome de Gama, ele já esteve nesta capital, em tratamento no hospital da misericórdia. Seria bom que a polícia o mandasse vir a fim de verificar se ele é perito na arte de Juca Rosa (Feitiçeiro, 1871, p. 4).

Observamos, por meio desta notícia, que Gama foi comparado ao feitiçeiro Juca Rosa, filho de africanos, nascido no Rio de Janeiro e reconhecido durante o século XIX como um líder religioso ou feitiçeiro que liderava uma associação religiosa com adeptos. Juca Rosa, assim como Gama, é retratado no *Diário de Notícias*, jornal da cidade do Rio de Janeiro, pela sua cor, suas práticas culturais, religiosas e pelo defloramento de mulheres:

Crioulo, criado e vivendo nesta vasta cidade, onde é escassa a civilização entre o povo, filho de uma africana, que legou o misterioso arcano de dar fortuna, conseguiu este, por longo tempo criar uma plêiade de mulheres, e ainda moças e bonitas, que partilhando alternadamente seu leito e para ali conduzindo suas próprias filhas ainda virgens, para a consumação de um sacrifício [...] (Importante [...], 1870, p. 1).

Pela publicação, notamos como os periódicos possuíam a função de um “circuito de interatividade”, pois, nessa província, conhecia-se a arte de Juca Rosa na corte e a relacionavam às atividades de outros sujeitos. Assim como Gama, [Antônio Lopes] foi preso em 25 de novembro de 1863, foi recolhido à cadeia de Teresina, por ordem do Delegado de Polícia, o preto velho e liberto de nome Antônio Lopes, por ser encontrado com diversos embrulhos de casca de pão reduzidas a pó, pedaços de vidro e outras coisas em um saco, para curar feitiços (Importante [...], 1870, p. 1).



Considerações finais

Nos jornais pesquisamos e observamos as diferentes formas de representar os escravos e como essas narrativas poderiam ser construídas para atender os interesses dos grupos sociais e políticos. Considerando também, que nessas representações há espaços de autonomia dos cativos nas relações cotidianas por meio de crimes, nas experiências de fugas ou nos diferentes espaços de negociação com seus senhores.

Os jornais oitocentistas, enquanto “produtos sociais”, são constituídos de expectativas, posições e representações específicas. As notícias e os fatos possuem diversas interpretações, que podem ser selecionadas, entendidas e recuperadas, “não enquanto situações que realmente aconteceram [...], mas antes enquanto situações plenas de significações” (Schwarcz, 2017, p. 18).

Entendemos que os jornais são pedaços de significações atrelados ao seu tempo histórico, que possuem uma pluralidade de pessoas que o escrevem, pensamentos e posicionamentos que nem sempre são convergentes (Lapiente, 2016, p. 17-18). A imprensa propicia à história não só o alargamento das fontes, mas também, a possibilidade de compreendermos as transformações das práticas culturais, políticas e econômicas, dos comportamentos e padrões sociais, das manifestações ideológicas e da representação de determinadas classes (Bezzerrill, 2011, p. 3).

O posicionamento dúbio dos periódicos expressava os pedidos para um comportamento mais humano, pois, ao mesmo tempo que se defendiam os senhores que puniam rigorosamente seus escravos, publicavam anúncios de venda, compra, aluguel e fuga deles. Nesse sentido, destacamos que os discursos dos periódicos incorporam a expressão e a visão social, a característica solidária e ser contra a prática de castigo não significa ser contrário à escravidão ou ser abolicionista (Castilho, 2019, p. 64).

Os discursos produzidos nas páginas piauiense possuem intencionalidades e visam criar representações dos escravos aos leitores. Uma vez que essas representações são incorporadas pelos indivíduos, demonstram as práticas de poder daquela sociedade. Portanto, observamos que o conceito representação auxilia os pesquisadores a perceberem os confrontos sociais, a compreensão das múltiplas experiências dentro das relações escravistas e o mundo social.

Desse modo, as representações foram construídas e não são discursos neutros, pois produzem estratégias e práticas que validam um projeto reformador ou explicam escolhas, ou condutas. Os jornalistas não escrevem



jornais, assim como os autores não escrevem livros, ambos escrevem textos, que são transformados num objeto físico, livro e jornal (Chartier, 1990, p. 17).

Assim, ao nos depararmos com uma grande diversidade de representações referentes aos escravos nos jornais, vimos o quanto eles serviram de instrumento não violento, no entanto, eficaz nas mãos da elite dirigente, para controlar uma população, que, apesar de numericamente maior, não dispunha do poder da escrita, importante meio de persuasão em um combate ideológico que definia as relações de poder (Silva, 2015, p. 12). Com efeito, os articulistas foram interlocutores divulgadores do discurso ideológico de dominação e de contenção de uma grande massa não só de escravos, mas de todos aqueles das camadas subalternas, que poderiam ir contra os interesses de manutenção e de justificativa da ordem escravista.

Referências

A PEDIDO. *O Piauí*, Teresina, ano 2, n. 72, p. 4, 10 abr. 1869a.

A PEDIDO. *O Piauí*, Teresina, ano 2, n. 99, p. 4, 27 ago. 1869b.

ANÚNCIOS. *A Época*, Teresina, ano 1, n. 27, p. 4, 5 out. 1878.

AO PÚBLICO o capitão. *A Época*. Teresina, ano 1, n. 11, p. 4, 15 jun. 1878,.

ARAÚJO, Johny Santana de; CABRAL, Ivana Campelo. Para uma releitura historiográfica sobre as categorias de trabalho rural do Piauí na segunda metade do século XIX. *In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, 26., 2011, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2011. p. 1-10.

ATAQUE à liberdade individual. *A Imprensa*, Teresina, n. 190, p. 4, 17 mar. 1869.

ATENÇÃO. *A Época*, Teresina, ano 1, n. 32, p. 4, 9 nov. 1878.

ATENÇÃO. *A Imprensa*, Teresina, n. 182, ano 5, p. 4, 20 jan. 1869.

BEZZERILL, Simone da Silva. Imprensa e política: jornais como fonte e objetos de pesquisa para estudos sobre abolição da escravidão. *In: SIMPÓSIO DO MARANHÃO OITOCENTISTA*, 2., 2011, São Luís. *Anais [...]*. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2011. p. 1-12

BRANDÃO, Tanya Maria. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: UFPI, 1999.



BRASIL. *Lei de 16 de dezembro de 1830*. Manda executar o Código Criminal. Rio de Janeiro: Brasil Imperio, 1830. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso: 12 abr. 2021.

BRASIL. *Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824)*. Rio de Janeiro: Brasil Imperio, 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso: 12 abr. 2021.

CAMARGO, Ana Maria de Almeida. A imprensa periódica como fonte para a história do Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA, 5., 1971, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: [s. n.], 1971. p. 225-239.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. *A imprensa na história do Brasil*. São Paulo: Contexto: EDUSP, 1988.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 21.

CASTILHO, Fábio Francisco de Almeida. A representação escrava em *O Jornal do Pilar*: a crise do escravismo em Alagoas (1874-1876). *Revista Maracanan*. Rio de Janeiro, n. 21, p. 50-70, maio/ago. 2019.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 29.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CONRAD, Robert. *Tumbeiros: o tráfico escravista para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COSTA FILHO, Alcebíades. *A gestação de crispim: um estudo sobre a constituição histórica da piauiensidade*. 2010. 196 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. São Paulo: Global, 1997. p. 52.



COSTA, Francisca Raquel da. *Escravidão e liberdade no Piauí oitocentista: alforrias, reescravização e escravidão ilegal de pessoas livres (1850-1888)*. 2017. 319 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017. p. 273.

CRIME DE MORTE. *A Imprensa*, Teresina, ano 4, n. 205, p. 4, 23 jun. 1869.

CRIME HORRÍVEL. *O Piauí*, Teresina, ano 3, n. 79, p. 4, 16 maio 1869.

CRUELDADE. *O Piauí*, Teresina, ano 4, n. 159, p. 4, 4 fev. 1871.

CRUELDADE. *O Piauí*, Teresina, ano 4, n. 133, p. 4, 11 jun. 1870.

DIAS, Cid de Castro. *Piauí: das origens à nova capital*. Teresina: Nova Expansão, 2008.

DIAS, Manuel N. *Fomento e mercantilismo: a companhia geral do Grão-Pará e Maranhão. 1755-1778*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970. p. 470-471.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FALCI, Miridan Brito Knox. *Escravos do sertão: demografia, trabalho e relações sociais*. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1999.

FEITIÇEIRO. *A Pátria*, Teresina, ano 2, n. 71, p. 4, 16 ago. 1871.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 29.

FREIRE, Adelino Antonio de Luna. *Relatório de Presidente da Província do Piauí*. São Luis: Typ. B. de Mattos, 9 set. 1867. Disponível em: <https://dds.crl.edu/crldelivery/5605>. Acesso em: 5 fev. 2021.

FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Global, 2010. p. 28.

GOMES, Flávio dos Santos. Jogando a rede, revendo as malhas: fugas e fugitivos no Brasil escravista. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 67-93, 1996.

GRINBERG, Keila. Castigos físicos e legislação. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 144-149.

GRINBERG, Keila. Senhores sem escravos: a propósito das ações de escravidão no



- Brasil Imperial. *Almanack brasiliense*, São Paulo, n. 6, p. 4-13, nov. 2007.
- HORRÍVEL assassinato. *O Piauí*, Teresina, ano 4, n. 159, p. 4, 4 fev. 1871.
- ILM. Sr. Dr. Juiz municipal. *A Época*, Teresina, ano 1, n. 15, p. 3, 13 jul. 1878.
- IMPORTANTE Diligência Policial. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 96, p. 123, nov. 1870.
- LAPUENTE, Rafael Saraiva. A imprensa como fonte: apontamentos teórico-metodológicos iniciais acerca da utilização do periódico impresso na pesquisa histórica. *Revista Bilros*, Fortaleza, v. 4, n. 6, p. 11-29, jan./jun. 2016.
- LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LIMA, Luciano Mendonça de. *Cativos da “Rainha da Borborema”*: uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX. 2008. 356 f. Tese (Doutorado) -Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.
- LIMA, Solimar Oliveira. *Braço forte: trabalho escravo nas fazendas da nação no Piauí (1822-1871)*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de. *História da imprensa no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012.
- MARTINS, Firmino de Souza. *Relatório de Presidente da Província do Piauí*. Teresina: [s. n.], 1887.
- NOTÍCIAS locais. *O Echo Liberal*, Teresina, n. 89, p. 4, 29 maio 1851.
- NUNES, Odilon. *Pesquisas para a história do Piauí*. Teresina: FUNDAPI, 2007. v. 4.
- O QUE será do Brasil? *A Época*. Teresina, ano 2, n. 74, p. 2, 30 ago. 1879.
- O VELHO MATTA FRIA. Piracuruca 25 de junho de 1869: meu sr. redactor. *O Piauí*. Teresina, ano 3, n. 96, p. 3, 10 ago. 1869.
- OLIVEIRA, Cícero. Chartier e Foucault: poder, cultura e representação. *Poliética*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 68-87, 2018.
- PARTE oficial. *A Imprensa*, Teresina, ano 21, n. 880, p. 125, ago. 1885.
- PEREIRA, Josenildo de Jesus. *As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880*. 2006. 203 f. Tese (Doutorado em



História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2006.

PIAUÍ. *Fundo*: Palácio do Governo. [Teresina: s. n., 1877?]. (Série: Municípios. Subsérie: Teresina). Arquivo Público do Piauí, caixa: 227.

PIAUÍ. *Projeto n. 1, registrado na sessão de 8 de julho de 1851*. Teresina: [s. n.], 1851a. Livro de Registro de projeto/1851-1852. Arquivo Público do Estado do Piauí.

PIAUÍ. *Projeto n. 2, registrado na sessão de 14 de julho de 1851*. Teresina: [s. n.], 1851b. Livro de Registro de projeto/1851-1852. Arquivo Público do Estado do Piauí.

PIAUÍ. *Código das Leis Piauienses 1852*: parte 1^a, secção 1^a: Resolução n. 315, Publicada a 21 de julho de 1853. Teresina: [s. n.], 1853. Livro de Registro de resoluções 1852. t. 13. Arquivo Público do Estado do Piauí.

PIAUHY. *Recenseamento do Brazil em 1872*. Província do Piauí: [s. n.], 1872. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v9_pi.pdf. Acesso em: 5 fev. 2021.

PINHEIRO FILHO, Celso. *História da Imprensa no Piauí*. 3. Ed. Teresina: Zodíaco, 1997. p. 23.

REDUÇÃO de pessoas livres da escravidão. *A Imprensa*. Teresina, ano 5, n. 218, p. 4, 22 set. 1869.

REIS JÚNIOR, Darlan de Oliveira. A desigualdade como norma: a situação do escravo perante a lei no Brasil. *Cadernos de Cultura e Ciência*, Crato, v. 2, n. 1, p. 67-76, 2008.

REPARTIÇÃO da polícia. *O Piauí*. Teresina, ano 3, n. 92, p. 4, 20 jul. 1869a.

REPARTIÇÃO da polícia. *O Piauí*. Teresina, ano 3, n. 102, p. 4, 22 set. 1869b.

ROCHA, José Geraldo da. De preto a afrodescendente: implicações terminológicas. *Cadernos do CNLF*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, t. 1, 2010.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Retrato em branco e negro*: jornais, escravos e cidadãos. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SILVA, Esmênia Miranda Ferreira da. As representações dos escravos negros nos jornais de São Luís de 1830 a 1850. In: SIMPÓSIO DE HISTÓRIA DO MARANHÃO



OITOCENTISTA: ESCRAVIDÃO E DIÁSPORA AFRICANA NO SÉCULO XIX, 2015, São Luís. *Anais* [...]. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2015. p. 1-15.

SILVA, Mairton Celestino da. *Batuque na rua dos negros: cultura e polícia na Teresina da segunda metade do século XIX*. 2008. 140 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SOBRE estudos científicos. *A Imprensa*, Teresina, ano 17, n. 962, p. 2, 26 mar. 1887a.

SOBRE estudos científicos. *A Imprensa*, Teresina, ano 17, n. 963, p. 1-2, 2 abr. 1887b.

SOBRE estudos científicos. *A Imprensa*, Teresina, ano 17, n. 964, p. 214, abr. 1887c.

SOBRE o processo de manutenção de liberdade de Luiz Mandy: *O Piauí*, Teresina, ano 5, n. 216, p. 3, 30 abr. 1872a.

SOBRE o processo de manutenção de liberdade de Luiz Mandy. *O Piauí*, Teresina, ano 5, n. 217, p. 3, 10 maio 1872b.

SOBRE o processo de manutenção de liberdade de Luiz Mandy. *O Piauí*, Teresina, ano 5, n. 218, p. 3, 18 maio 1872c.

SOBRE o processo de manutenção de liberdade de Luiz Mandy *O Piauí*, Teresina, ano 5, n. 220, p. 3, 31 maio 1872d.

TEIXEIRA, Luiz Carlos de Paiva. *Relatório de Presidente da Província do Piauí*. Teresina: [s. n.], 1 jul. 1853. Disponível em: <https://dds.crl.edu/crldelivery/5605>. Acesso: 5 fev. 2021.

TRANSCRIÇÃO. *A Imprensa*, Teresina, ano 17, n. 963, p. 1-2, 2 abr. 1887.

Notas

¹Universidade Federal do Piauí.

²Universidade Federal do Piauí.

³A plataforma digital do Projeto Memória do Jornalismo Piauiense democratiza o acesso aos periódicos por parte dos pesquisadores e comunidade em geral. Todos podem consultar jornais, revistas e almanaques do século XIX e XX. Para saber mais acesse <http://memoriadojornalismopi.com.br/>.

⁴Os pesquisadores podem acessar títulos de periódicos nacionais, revistas, anuários, boletins e publicações seriadas, através do site <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>.



⁵Sobre a transcrição da crítica sobre a obra *A origem das espécies* (Sobre estudos [...], 1887a, 1887b, 1887c)

⁶Sobre o processo de manutenção de liberdade de Luiz Mandy (1872a, 1872b, 1872c, 1872d).

Talyta Marjorie Lira Sousa / Pedro Vilarinho Castelo Branco
Espiritismo e crítica ultramontana: uma análise da
perspectiva católica em 1926 através dos artigos
de Carlos de Laet no periódico *O Jornal*

“A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia, do poema de Max Schneckenburger ao monumento de Johannes Schilling

“The Watch on the Rhine”: Images of Germania, from the poem by Max Schneckenburger to the monument by Johannes Schilling

“La Guardia del Rin”: Imágenes de Germania, desde el poema de Max Schneckenburger hacia el monumento de Johannes Schilling

Daniele Gallindo Gonçalves¹



Daniele Gallindo Gonçalves
"A Sentinela junto ao Reno": imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckeburger ao monumento
de Johannes Schilling

Artigo

Resumo: O presente artigo analisa, à luz da crítica literária e da análise de imagens, como do movimento do Reno (1840) até os primeiros anos da fundação do Império Alemão (1871-1883), a figura da Germânia foi instrumentalizada por poetas, pintores e escultores. No momento da publicação do poema "A Sentinela junto ao Reno" (1840), de Max Schneckeburger, construiu-se uma figura literária imaginativa de uma vigília junto ao Reno, que incorporou os diversos discursos em relação às questões nacionalistas em um contexto de confronto iminente com a França. Toda uma cultura textual e visual foi concebida, assim, durante o chamado longo século XIX tendo como foco essa figura de Germânia, que vai ganhando formas cada vez mais definidas à medida que se delimitam os contornos políticos do novo Estado alemão e sua ideologia bélica. O ápice de sua recepção é a inauguração do monumento de Niederwald (1883), de Johannes Schilling, como celebração da vitória na Guerra Franco-Prussiana. Vê-se, ainda, que a figura continua a ser acionada em momentos turbulentos ao se buscar noções de identidade e unidade nacional, como no caso da Primeira Grande Guerra. **Palavras-chave:** Germânia; movimento do reno; nacionalismo; longo século XIX; História da Alemanha.

Abstract: The present article analyzes, according to literary criticism and image analysis, how, from the Rhine Movement (1840) to the early years of the foundation of the German Empire (1871-1883), the figure of Germania was instrumentalized by poets, painters, and sculptors. At the time of the publication of the poem "The Watch on the Rhine" (1840) by Max Schneckeburger, an imaginative literary figure of a vigil on the Rhine was constructed, incorporating various discourses related to nationalist issues in a context of imminent confrontation with France. A whole textual and visual culture was conceived during the so-called long 19th century, focusing on this figure of Germania, which takes on increasingly defined forms as the political contours of the new German state and its warlike



ideology are delineated. The climax of its reception is the inauguration of the Niederwald Monument (1883) by Johannes Schilling, as a celebration of victory in the Franco-Prussian War. Furthermore, it can be observed that this figure continues to be invoked in turbulent moments when notions of identity and national unity are sought, as was the case during the First World War. **Keywords:** Germania; rhine movement; nationalism; long 19th century; History of Germany

Daniele Gallindo Gonçalves
"A Sentinela junto ao Reno": imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckengerber ao monumento
de Johannes Schilling



Em março de 2019, a banda alemã Rammstein lançou o clipe do single “Deutschland”, dirigido por Eric “Specter Berlin” Remberg. Como figura central da narrativa encontra-se Germania, representada pela atriz Ruby Commey². A personagem participa de momentos considerados decisivos para a história narrada pelo vídeo, que em si apresenta a sua versão de acontecimentos que marcaram a história da Alemanha. Entre aceitações e protestos por parte da crítica³, vê-se uma mulher armada para guerra em vários momentos. Esse imaginário da mulher guerreira, todavia, é alimentado no território alemão pelo menos desde o século XIX, momento em que desponta a figura da Germânia pronta para batalha contra o inimigo. Nesse sentido, propõe-se aqui analisar como o imaginário da “Sentinela junto ao Reno” vai ser alimentado durante os anos de 1840 até pouco após a instauração do Império Alemão. Toma-se como recorte temporal, ainda que através de dois objetos específicos, o poema de Max Schneckengerber – “Die Wacht am Rhein” (1840) – e suas apropriações até a inauguração do *Niederwalddenkmal* (1883) de Johannes Schilling.

A finalidade, aqui, é compreender como a instrumentalização da figura da Germânia – A Sentinela do Reno – será apropriada em momentos decisivos da construção (imaginada) da nação alemã⁴. Ainda que pareça uma discussão lançada em seu passado sem qualquer relação com o presente, ela se torna atual na medida em que o mito da unidade nacional através da construção de mitos políticos⁵ durante o século XIX é (re)acionado constantemente na contemporaneidade de forma ambígua, como no caso do clipe mencionado anteriormente ou ainda através de discursos identitários, como no caso do mito de Arminius revitalizado pela direita alemã⁶. Faz-se necessário, assim, compreender como essas imagens são engendradas na construção de uma mítica de unidade nacional durante parte do século XIX.

Para compreender a fabricação dessa figura emblemática e, por vezes, contraditória da história da Alemanha, precisa-se retomar a construção de um inimigo fronteiriço muito presente durante o século XIX alemão, os franceses, e, com eles, todos os desdobramentos decorrentes dessa relação conflituosa. Entre admiração e repulsa, a relação entre França e Alemanha foi construída durante o “longo século XIX”⁷, principalmente sob o estandarte prussiano em prol da unificação dos territórios germânicos. Parte desse embate foi fomentado por intelectuais oriundos de campos diversos no espectro político da época, tais como liberais, nacionalistas, socialistas e conservadores⁸. Como parte da construção do nacionalismo durante o século XIX alemão, destacam-se no presente artigo três momentos (a Crise do Reno, a Revolução de Março e a



Unificação) durante os quais a figura da *Germania*, como guardiã das fronteiras entre os dois territórios e alegoria da nação (“A Sentinela junto ao Reno”), foi acionada de forma a fomentar a necessidade de luta e união, bem como o orgulho do pertencimento nacional alemão, através da exortação do passado de lutas e da projeção de um futuro pacífico e estável.

Charges, poemas, pinturas, um vasto manancial de fontes atesta durante a década de 1840 uma resposta narrativa e visual alemã aos desenvolvimentos políticos em relação às fronteiras – o Reno se torna um espaço de disputas entre a França e o fragmentado território alemão (mais especificamente a Confederação Germânica). É nesse cenário que floresce o “Movimento da Canção do Reno” (“Rheinliedbewegung”), do qual também “A canção dos alemães” (“Das Lied der Deutschen”, de 28 agosto de 1841), de August Heinrich Hoffmann von Fallersleben, que se tornaria o texto do futuro hino da Alemanha, é parte. Com teor ufanista, esses poemas rapidamente caíram no gosto popular, e, ao passarem a ser reproduzidos autonomamente pela população, desempenharam um papel ativo como plataforma de debate público, tornando-se uma voz influente e relevante para aqueles que fomentaram a formação de uma noção de identidade nacional alemã (Vanchena, 2000, p. 241). Todavia, não se trata de um fato isolado por conta da crise instaurada, uma vez que o Reno inspirava mitos (p. ex. Loreley), imagens bucólicas e um protonacionalismo desde o ciclo romântico de início do século (Veh, 2016). Ressalte-se, contudo, o fato de que nem todo o movimento nacionalista tenha sido em sua essência conservador. Como aponta Jonathan Sperber, podem-se destacar duas frentes nacionalistas distintas no período:

Ao contrário do nacionalismo de esquerda do Festival de Hambach, que incluía uma hostilidade pronunciada em relação aos trinta e nove estados alemães existentes e à Confederação Alemã, a qual eles estavam ligados, os nacionalistas conservadores elogiavam as instituições governamentais existentes como a base de uma nação politicamente conservadora. Esse sentimento recebeu um forte impulso da crise do Reno em 1840, quando ameaças vagas de uma invasão francesa provocaram uma resposta tumultuada⁹ (Sperber, 1991, p. 114).

No poema de Nikolaus Becker, “Der freie Rhein”¹⁰, publicado no *Trierischen Zeitung* em 18.9.1840, o Reno assume característica de território pátrio que



precisa estar livre do jugo inimigo, representados como “corvos ávidos” (“gierige Raben”)¹¹. Para que o Reno possa ser livre, ele não pode estar em posse dos inimigos, conforme os seguintes versos: “Eles não devem tê-lo, / O livre Reno alemão” (“Sie sollen ihn nicht haben, / Den freien deutschen Rhein”), versos que se repetem quatro vezes nas estrofes ímpares de todo o poema. O Reno se torna, portanto, o espaço de uma disputa nacional, celebrado nos versos de Becker e, *a posteriori*, retomado em outros ciclos de poemas com cunho nacionalista, como é o caso de Ernst Moritz Arndt “Es klang ein Lied vom Rhein”¹² (“Ecoou uma canção do Reno”) e Max Schneckenburger “Die Wacht am Rhein” (“A Sentinela junto ao Reno”). Jonathan Sperber destaca o fato de que “[a] canção de Becker era conhecida como a “Colonaise”, sugerindo um hino patriótico alemão conservador, em contraste com a “Marseillaise”, que era um hino revolucionário francês”¹³ (Sperber, 1991, p. 114).

Ainda que esse movimento tenha ganho destaque com o poema de Becker, nem todos os intelectuais do período enxergavam a animosidade entre franceses e alemães como o foco da questão, relacionando-a muito mais à liberdade de expressão como o grande problema alemão do período – vide por exemplo o poema “Der Rhein” (1840), de Robert Prutz e o capítulo V em “*Deutschland, ein Wintermärchen*” (1844), de Heinrich Heine. No poema de Prutz percebe-se claramente a crítica à submissão alemã aos príncipes e à falta de liberdade de imprensa, conforme pode ser visto na nona estrofe: “Deem livremente a palavra, senhores em seus tronos! / Assim, o resto se libertará por si só. / Arrisquem e confiem! Em todas as suas coroas, / onde há uma pedra mais brilhante e nobre? / Liberdade de imprensa! Nós mesmos nos tornamos juízes, / o povo está maduro! Eu ousarei e direi em voz alta: / Construam sobre seus sábios, sobre seus poetas, / aqueles a quem Deus confiou coisas ainda maiores!”¹⁴ A liberdade do Reno não impacta em nada a liberdade dos alemães, que se encontram agrilhoados e amordaçados a seus senhores. Em Heine, que se mostra em seu cântico extremamente ácido quanto aos movimentos nacionalistas, o próprio Reno critica severamente o poema de Becker ao afirmar “Que canção mais ultrajante! / Que sujeito mais demente!” (Heine, [1844]/2011, p. 57). As críticas parecem, contudo, não ter surtido qualquer efeito na propagação, entre as massas, de um ideal de consciência nacional proporcionado pelo poema de Becker (Vanchena, 2000, p. 250).

Seguindo as questões incitadas pela crise do Reno, encontra-se o poema de Max Schneckenburger, “Die Wacht am Rhein”¹⁵ (1840), obra musicalizada (como acontecera com os poemas anteriores em relação ao Reno) e, posteriormente,



celebrada em publicação de Georg Scherer e Frank Lipperheide (1871) por ser “A canção do povo e dos soldados do ano de 1870” (“das deutsche Volks- und Soldatenlied des Jahres 1870”), subtítulo da obra. O que torna, contudo, o poema de Schneckenburger destacável em relação aos demais?

*Die Wacht am Rhein (1840), Max
Schneckenburger*

Es braust ein Ruf wie Donnerhall,
Wie Schwertgeklirr und Wogenprall:
Zum Rhein, zum Rhein, zum
deutschen Rhein!
Wer will des Stromes Hüter sein?
Lieb' Vaterland, magst ruhig sein,
Fest steht und treu die Wacht, die
Wacht am Rhein!

Durch Hunderttausend zuckt es
schnell,
Und Aller Augen blitzen hell,
Der deutsche Jüngling, fromm und
stark,
Beschirmt die heil'ge Landesmark.
Lieb' Vaterland, magst ruhig sein,
Fest steht und treu die Wacht, die
Wacht am Rhein!

Er blickt hinauf in Himmelsau'n,
Wo Heldengeister niederschau'n,
Und schwört mit stolzer Kampfeslust:
„Du Rhein bleibst deutsch wie meine
Brust.“
Lieb' Vaterland, magst ruhig sein,
Fest steht und treu die Wacht, die
Wacht am Rhein!

„Und ob mein Herz im Tode bricht,
Wirst du doch drum ein Welscher¹⁶
nicht;
Reich wie an Wasser deine Flut
Ist Deutschland ja an Heldenblut.“
Lieb' Vaterland, magst ruhig sein,
Fest steht und treu die Wacht, die
Wacht am Rhein!

A Sentinela junto ao Reno (1840)

Um chamado de um trovão a soar,
como o tilintar das espadas e ao som de
ondas a arrebentar:
Ao Reno, ao Reno, ao Reno Alemão,
Quem da correnteza deseja ser o guardião?
Cara pátria, pode ficar serena,
Firme e fiel mantém-se a Sentinela, a
Sentinela junto ao Reno!

Através de cem mil move-se rapidamente,
E todos os olhos brilham claramente,
A juventude alemã, piedosa e forte,
Protege a sagrada marca.
Cara pátria, pode ficar serena,
Firme e fiel mantém-se a Sentinela, a
Sentinela junto ao Reno!

Ela [a juventude] olha para os prados
celestiais,
onde espíritos heroicos olham para baixo,
e jura com orgulhoso ânimo bélico:
“Você, Reno, permanece alemão como meu
peito!”
Cara pátria, pode ficar serena,
Firme e fiel mantém-se a Sentinela, a
Sentinela junto ao Reno!

“E se meu coração se quebrar na morte,
você não se tornará por isso um francês
(estrangeiro).
rico como n'água sua correnteza,
é a Alemanha em sangue heroico!”
Cara pátria, pode ficar serena,
Firme e fiel mantém-se a Sentinela, a
Sentinela junto ao Reno!

Daniele Gallindo Gonçalves
“A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckenburger ao monumento
de Johannes Schilling



„So lang ein Tropfen Blut noch glüht,
Noch eine Faust den Degen zieht,
Und noch ein Arm die Büchse spannt,
Betriff kein Feind hier deinen
Strand.“
Lieb' Vaterland, magst ruhig sein,
Fest steht und treu die Wacht, die
Wacht am Rhein!

“Enquanto uma gota de sangue ainda arde,
Ainda um punho puxa a adaga,
e ainda um braço engatilha a espingarda,
nenhum inimigo entra aqui em sua borda!”
Cara pátria, pode ficar serena,
Firme e fiel mantém-se a Sentinela, a
Sentinela junto ao Reno!

Der Schwur erschallt, die Woge rinnt,
Die Fahnen flattern hoch im Wind:
Zum Rhein, zum Rhein, zum deutschen
Rhein!
Wir Alle wollen Hüter sein!
Lieb' Vaterland, magst ruhig sein,
Fest steht und treu die Wacht, die Wacht
am Rhein!

O juramento ressoa, a onda corre
as bandeiras tremulam altas ao vento:
Ao Reno, ao Reno, ao Reno Alemão
todos nós queremos ser guardiões.
Cara pátria, pode ficar serena,
Firme e fiel mantém-se a Sentinela, a
Sentinela junto ao Reno!

Estilisticamente o poema é simples e apelativo, o que facilita a sua compreensão. Em sua estrutura encontram-se metáforas (sangue que arde, o “peito” alemão), prosopopeias (o jovem), apóstrofes (dirigidas ao povo), personificações (o Reno como alemão ou francês), figuras com as quais se fomenta um efeito emocional. Nas seis estrofes repetem-se os dois últimos versos (refere-se aqui à versão já musicalizada e reproduzida em parte no Monumento em Niederwald), através dos quais se evoca a figura da Sentinela. No poema, contudo, a figura da Sentinela junto ao Reno não é declaradamente associada à figura da Germânia (que será concebida visualmente mais adiante em outro recorte político). Tem-se, aqui, a noção de vigia popular das fronteiras ameaçadas pelo desejo francês de tomar o Reno como sua propriedade, como pode ser visto nos seguintes versos: “A juventude alemã, piedosa e forte, / Protege a sagrada marca”. Essa vigília, no entanto, precisa seguir até as últimas consequências, isto é, o derramamento de sangue. O poema convoca para o confronto direto perante a ameaça (vide quinta estrofe). A figura da Germânia aparecerá deliberadamente somente em “Das Lied vom Rhein an Niklas Becker” (1840) de Ernst Moritz Arndt – “Para toda a Pátria, / jovem está a Germânia” (“Fürs ganze Vaterland, / Jung steht Germania”) –, o que pode posteriormente ter sugerido que a evocação nos versos de Schneckeburger se refere à figura de Germânia. A garantia de vigia sob o Reno, no poema, é dada à Pátria (“Vaterland”), não havendo clareza no emprego da expressão: fala-

Daniele Gallindo Gonçalves
“A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckenburger ao monumento
de Johannes Schilling



se apenas dos territórios da fronteira com o Reno? Da Confederação Alemã? Nesse sentido, pensar a figura da Germânia é compreendê-la nesse momento como “a imagem idealizada de grandeza e imponência nacional em contraste com a França”¹⁷ (Brandt, 2010, p. 220).

Os versos – “Você, Reno, permanece alemão como meu peito!” – retomam, em determinada medida, os versos de Becker que negam o pertencimento do Reno ao território inimigo e acionam o elemento sentimental. Em Schneckenger, a animosidade com os franceses fica, assim, mais explícita, como nos versos “você não se tornará um francês (estrangeiro)” e “[v]ocê, Reno, permanece alemão como meu peito!”.

Do movimento do Reno, a maior circulação durante os anos 1840-1841 foi a do poema de Nikolaus Becker, vide todas as respostas a ele – tanto do lado alemão quanto francês. Todavia, a maior recepção nos anos seguintes é a da obra de Schneckenger, a qual será reiteradamente apropriada e reinstrumentalizada através de pinturas, textos e monumentos. Germânia, a alegoria para a nação, torna-se, assim, uma das figuras mais acionadas durante o século XIX. Como apontado por Guillaume van Gernert, as recepções locais da canção de Becker parecem reformular a noção de defesa e evoluir para a ideia de ataque, como no caso do poema de Arndt (Van Genert, 2001, p. 195). Até mesmo o poema de Schneckenger só será reinterpretado como uma ofensiva em 1870 no contexto da Guerra Franco-Prussiana (Van Genert, 2001, p. 194).

Em 1848, na Frankfurter Paulskirche, durante a primeira reunião do parlamento, encontrava-se uma imagem de *Germania* (figura 1), atribuída a Philipp Veit juntamente com Edward von Steinle (Hein, 1998, p. 73). Trajada com manto dourado e azul em túnica vermelha, no peito a águia de duas cabeças, Germânia na cabeça porta uma coroa de folhas de carvalho, empunha na mão direita uma espada em riste juntamente com galhos de oliveira e na esquerda a bandeira preta, vermelha e dourada. A seus pés vê-se um grilhão estilhaçado. Desta forma, se poderia pensar que:

[...] ela personifica o despertar da nação em direção à liberdade e autoconfiança, e no motivo da espada nua, mas envolta por um ramo de oliveira, que a Germânia segura na mão direita, une-se o amor pela paz com uma determinação defensiva que ainda não mostra o desafio ou a natureza guerreira das imagens posteriores da Germânia¹⁸ (Hein, 1998, p. 73).

Bettina Brandt, crítica literária, entretanto, aponta uma dissonância entre a proposta da representação e o que ela evoca: os atributos remetem a símbolos revolucionários, mas “sua aparência estática” e a espada evocam mais o “império medieval”; “a autoridade sagrada do governo”¹⁹ (Brandt, 2009, p. 96). Ainda nessa perspectiva, destaca-se o fato que “[a] imponente Germania se encaixa no “parlamento de professores” e é difícil imaginá-la em uma cena revolucionária; em vez disso, Veit parece ter buscado uma conexão com um passado mítico”²⁰ (Bruchhausen, 1999, p. 49). Ainda que essa pintura aparentemente não tenha ligação direta com as representações posteriores da “Sentinela junto ao Reno”, alguns dos motivos aqui presentes reaparecem nas imagens seguintes como cernes narrativos, elementos que a tornam reconhecíveis como Germânia.

Figura 1 - Germania (1848), Philipp Veit e Edward von Steinle?



Fonte: Veit (1848).

assumidas pelo parlamento em 1848. Cores essas que se repetem nas vestes de Germânia (dourado e vermelho em seu manto – com brasões de águia – e preto em sua veste). Do lado oposto à Germânia, figuras disformes em tons de cinza representam o perigo que se afunda na escuridão: uma das figuras carrega

Nos anos que se seguem, Christian Köhler (1809-1861), pintor alemão da escola de Düsseldorf, retoma a figura da Germânia em sua pintura *Erwachende Germania* (1849) (figura 2). Germânia desperta e imediatamente toma a ação ao proteger coroa e espada com suas mãos e seu corpo, que se projeta sobre eles. Em sua defesa, dos céus descem duas figuras. A primeira, na parte central superior, porta atributos que fazem referência à justiça – balança e espada desembainhada –, e se inclina em direção à Germânia. A segunda delas, uma figura em veste branca, carrega uma bandeira tricolor (amarela, vermelha e preta) simbolizando a unidade nacional, referências às cores



grilhões (mão esquerda) e um chicote (mão direita) – uma representação da servidão atrelada ao passado –, e a outra porta na mão direita uma tocha – símbolo da anarquia. O despertar da Nação é aqui encenado como o despertar da Justiça e de um novo tempo de unidade, um presente que se projeta como vitória sobre a servidão e a anarquia que ficam nas sombras. Do lado esquerdo, o passado envolto em sombras, do lado direito este passado é acompanhado dos céus, a luz evoca o despertar de um novo tempo de bons agouros – eis o que indiciam as pequenas folhas do carvalho que crescem no topo do penhasco. No misto das cores (tricolor) e insígnias misturam-se passado (tradição) e presente (avanços): “Na forma como Köhler coloca a coroa imperial sob a proteção da Germânia, manifesta-se sua convicção política como defensor de uma monarquia constitucional”²¹ (Skokan, 2009, p. 50).

Daniele Gallindo Gonçalves
“A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckenburger ao monumento
de Johannes Schilling

Figura 2 - *Erwachende Germania* (1849), Christian Köhler



Fonte: Köhler (1849).



Daniele Gallindo Gonçalves
 “A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia,
 do poema de Max Schneckenburger ao monumento
 de Johannes Schilling

Ainda que na pintura de Köhler não fique nítida a relação com o poema de Schneckenburger, é a partir dessa imagem que se estabelecerá o diálogo entre a figura da Germânia e a imagem da Sentinela do Reno nestas obras e em outras subsequentes. Este é o caso da pintura *Germania auf der Wacht am Rhein* (1860) (figura 3) de Lorenz Clasen. Para Isabel Skokan, a pintura de Köhler poderia ter servido de modelo para este último, pois além de ambos pertencerem à escola de pintura de Düsseldorf, Clasen tomara parte no movimento da revolução burguesa entre 1848/49 (Skokan, 2009, p. 51).

A pintura de Clasen, um presente à prefeitura de Krefeld, precisa ser compreendida dentro do contexto de acirramento da animosidade entre franceses e alemães, visto que “[a]pós a Guerra Franco-Austríaca na Itália em 1859, o público alemão passou a temer cada vez mais um vizinho francês agressivo. [...] A imagem [...] mobiliza a memória de uma controvérsia emocionalmente acalorada sobre o Reno como fronteira francesa em 1840”²² (Brandt, 2009, p. 99). É através dessa pintura que se funde a figura de Germânia com a da Sentinela do Reno, anteriormente presente no poema de Schneckenburger.

Figura 3 - *Germania auf der Wacht am Rhein* (1860), Lorenz Clasen



Fonte: Clasen (1860).

Agora desperta, de pé, à beira de um penhasco no Reno, de semblante fechado, Germânia está pronta para a defesa. Com seu manto vermelho e veste dourada, a figura feminina se posiciona na vigília do Reno, olhando para o lado inimigo, portando espada e escudo, e parece pronta para o embate. Apresenta-se como uma guerreira, praticamente a representação de uma valquíria. Na sombra, quase protegidos pelo escudo com a águia de duas cabeças, encontram-se coroa, cetro e orbe imperiais: além de proteger a fronteira do Reno, Germânia é a guardiã das insígnias imperiais. Em seu escudo lê-se “A

espada alemã protege o Reno alemão” (“Das deutsche Schwert beschützt den deutschen Rhein”). Germânia incorpora a nação, sua espada se torna elemento



de união na proteção²³. A Germânia de Clasen²⁴ pode ser compreendida, assim, como um apelo visual à proteção, via combate, da fronteira do Reno, apontando para uma “esperança de um grande império alemão”²⁵ (Skokan, 2009, p. 51).

Durante a Guerra Franco-Prussiana, o poema de Schneckengerber se torna um chamamento ao combate, uma ode às tropas alemães aguerridas. Assim, o poema é celebrado no livro organizado por Georg Scherer e Franz Lipperheide intitulado *A Sentinela junto ao Reno, A canção do povo e dos soldados do ano de 1870* (*Die Wacht am Rhein, das deutsche Volks- und Soldatenlied des Jahres 1870*), publicado em 1871, que o considera “não apenas um hino nacional, enquanto a língua alemã ressoar, mas também [...] como o cântico geral de marcha e guerra dos exércitos alemães, e sob seus sons inspiradores, nossos irmãos e filhos se apressam para a batalha”²⁶ (Scherer; Lipperheide, 1871, p. 1). A coletânea é dedicada “À Vossa Majestade a Imperatriz da Alemanha e Rainha da Prússia”. Trata-se, pois, de um panfleto apologético, que ao celebrar o poema, celebra a guerra e os soldados que dela tomaram parte. Novamente o Reno é acionado dentro do *topos* “fronteira com o inimigo”, o símbolo da liberdade alemã – “o paládio da liberdade alemã”²⁷ (Scherer; Lipperheide, 1871, p. 19). A obra de Scherer e Lipperheide produz um apelo emocional ao acionar relatos acerca do poeta e de seu poema. Sobre Schneckengerber, lê-se a narrativa do professor da Faculdade de Teologia em Bonn, Dr. K. Hundeshagen, que em relato de 11 de agosto de 1870, reproduzido na obra em questão, afirma ter sido próximo ao poeta e o define como “um jovem de rara habilidade e diligência”²⁸ (Scherer; Lipperheide, 1871, p. 2). Essa passagem nada mais produz do que uma legitimação para a autoria do poema. O trecho mais apelativo vem de um relato de um “amigo” que discorre sobre o encontro com um ex-combatente em novembro de 1870. “Um oficial prussiano doente”²⁹ (Scherer; Lipperheide, 1871, p. 20) afirmou em sua narrativa que foi a cantoria de “A Sentinela junto ao Reno” que conduziu as tropas a euforia no momento da marcha e até mesmo as levou à vitória em batalha.

Do período pós Guerra Franco-Prussiana nasce a *Germania auf der Wacht am Rhein* (1873) (figura 4) de Hermann Wislicenus³⁰. Germânia, espada apontada para o solo, mãos apoiadas no queixo, portando o característico capacete prussiano (*Pickelhaube*) no lugar em que estaria a coroa de folhas de carvalho, olha para o outro lado da fronteira do Reno; parece entediada. O capacete prussiano, bem como a nova roupagem mais militarizada, parece atribuir-lhe uma identidade, a identidade do novo Império: o Império Alemão. Essa nova identidade, que à distância do antigo império, é também marcada pela águia



Daniele Gallindo Gonçalves
"A Sentinela junto ao Reno": imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckenburger ao monumento
de Johannes Schilling

de uma cabeça no escudo repousado ao seu lado esquerdo. Germânia aparenta ter vencido o inimigo, representado na imagem como uma serpente a seus pés e fincada com a ponta da espada, mas continua em vigília, e, juntamente a ela, uma águia (simbolizando o império) sobrevoa as fronteiras da recém fundada nação.

Do poema de Schneckenburger e das pinturas de Veit, Köhler, Clasen e Wislicenus depreendem-se distintas etapas do processo de unificação, bem como percebe-se a gestação de diferentes projetos de nação. Do chamado movimento do Reno, que em seus primórdios não foi instrumentalizado pelo lado prussiano, resta apenas, para a visão imperial bismarckiana, a antipatia por franceses e católicos, dentro de noções implementadas pela *Kulturkampf*⁵¹. Sperber, nessa conjectura, aponta para o interesse prussiano em fomentar determinados tropos narrativos – aqui, no caso, a inimizade entre alemães e franceses

(Sperber, 1991, p. 114). O amálgama de imagens gestadas desde o período do movimento de canções ao Reno (*Rheinliedbewegung*) propicia mais uma celebração virtual e encenada de uma pátria unificada, uma instrumentalização consciente que encontra uma de suas maiores representações no monumento de Niederwald – *Niederwalddenkmal* (1871-1883). Conforme Lothar Gall, “no monumento de Niederwald de Johannes Schilling, a ideia pictórica da Germânia, sem dúvida, encontrou sua expressão mais eficaz na inclusão do ‘protótipo’ determinado principalmente por Veit e Clasen”⁵² (Gall, 1996, p. 325).

Gestado desde outubro 1871, o monumento só é inaugurado 12 anos depois⁵³, dadas todas as circunstâncias envolvendo o projeto: desde a escolha do local (Rüdesheim), passando pelos concursos para a escolha do plano (respectivamente 1872, 1873 e 1874) até o angariamento de fundos. Patricia Mazón lembra que a ideia original previa que o monumento seria financiado por contribuições do povo. Todavia, o valor de 1,2 milhão foi financiado “pelo Reichstag, doações

Figura 4 - *Germania auf der Wacht am Rhein* (1873), Hermann Wislicenus



Fonte: Wislicenus (1873).



imperiais e principescas, bem como as contribuições da classe alta e da classe média alta”³⁴ (Mazón, 2000, p. 167). Nem as camadas mais populares nem o chanceler pareciam entusiasmados com o monumento. No momento de sua inauguração em Niederwald, Bismarck negou-se a participar da festividade. De acordo com o Chanceler, uma figura feminina não seria a mais adequada para representar a nação recém unificada, visto que o fato desta portar armas seria tido por ele como “antinatural”. Em sua percepção, o ideal seria assumir Carlos Magno como figura central do monumento, pois isso confrontaria mais os franceses³⁵. Contudo, é irônico que a figura que acompanha o chanceler alemão em várias charges dos jornais do período seja ela, Germânia³⁶.

No topo do monumento de Niederwald encontra-se a figura de Germânia de 12,5 metros, na mão direita a coroa imperial e na esquerda sua espada emborcada para baixo toca o solo: “a partir da graciosa figura feminina da Paulskirche surge a couraçada Valquíria e heroína do Império Alemão”³⁷ (Speth, 2000, p. 223). Suas vestes denunciam a retomada de figuras mitificadas oriundas do processo de construção da identidade nacional alemã, forjada durante o século XIX através da retroalimentação de um imaginário de uma suposta cultura alemã (na barra de sua veste veem-se dragões, cisnes, cervos, águias, corvos): na cabeça, a coroa de folhas de carvalho; a veste repete o modelo que já circula através da pintura de Lorenz Clasen, um cinto pesado adorna seu ventre; no peito, Germânia carrega a águia imperial, ou seja, o próprio império (figura 5). Ferdinand Hey’l, escritor e ator alemão, em contribuição ao Jornal *Die Gartenlaube* 39 de 1883, descreve a imagem ao topo do monumento como

[...] orgulhosa e ainda assim femininamente bela, [...] postura imponente diante do trono adornado com águias, vestindo roupas luxuosas aludindo às lendas de nosso povo, como Genoveva, Lohengrin e os contos (de fadas) alemães. [...] seu rosto feminino sério e suave exhibe a beleza feminina com majestade e dignidade³⁸ (Hey’l, 1883, p. 1883).

O excesso de marcações acerca da dignidade feminina da figura indicia o problema da representação de um símbolo pátrio como uma mulher, problema apresentado na fala atribuída a Bismarck. De acordo com Brandt, as qualidades destacadas no excerto do artigo de Hey’l “expressaram um enobrecimento do povo e [o autor] enfatizou o caráter pacífico do Estado-nação”³⁹ (Brandt, 2009, p. 109). Desta forma, Mazón acentua que Germânia é muito mais do



que uma figura feminina, afirmando que “seu tamanho colossal sinalizava aos contemporâneos que ela representava o Estado e, por meio disso, o próprio poder”⁴⁰ (Mazón, 2000, p. 175).

Figura 5 - Die Bildsäule der Germania, Johannes Schilling



Fonte: Schilling (1883).

A Germânia de Niederwald, além de retroalimentar o imaginário em relação a símbolos já cristalizados juntos a essa personagem, “incorporou os traços de uma Valquíria, mãe, virgem e Loreley, mas, acima de tudo, de uma figura de Atena” (Mazón, 2000, p. 171)⁴¹. Ainda que Mazón compreenda a estátua em Niederwald como uma Atena germânica, a imagem, diferentemente da de Hermann em Detmold, não traz aqui elementos visualmente compreendidos somente como romanos, graças a outros monumentos produzidos durante o século XIX (como no caso da estátua de Adolf Jahn, figura 7); há um misto de couraça e saia longa próprio das representações da Germânia ao longo do século XIX, incorporando, assim, o *topos* de uma valquíria. Ainda sobre a posição da estátua em relação ao espaço que ocupa e sua postura, Thomas Nipperdey assevera que:

A Sentinela junto ao Reno é compreendida mais como defensiva

Daniele Gallindo Gonçalves
“A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckenburger ao monumento
de Johannes Schilling



do que agressiva; como resultado da vitória, não se mostra o poder, mas sim a paz [...] a espada da Germânia não [...] está sendo empunhada, mas sim em repouso; [...] seu olhar não está de forma alguma voltado ameaçadoramente para o oeste, mas sim flanando vagamente para longe, em pensamentos distantes⁴² (Nipperdey, 1968, p. 566).

A unificação altera, assim, a face de Germânia – que de “A Sentinela junto ao Reno”, no sentido de guardiã aguerrida das fronteiras entre França e o território germânico, passa a ser a “Sentinela [observadora] do Reno”, aquela que olha para o além, para o futuro que se delineia diante dos olhos dos espectadores do gigantesco monumento.

Figura 6 - Niederwalddenkmal (1871-1883), Johannes Schilling



Daniele Gallindo Gonçalves
“A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckenburger ao monumento
de Johannes Schilling



Fonte: Schilling (1883).

Em sua base encontra-se gravado o poema de Schneckenburger (retirada, contudo, a quarta estrofe, que se refere especificamente à França) (figura 6). A representação da “história da elite prussiana” na parte superior corresponde aos versos da canção “A Sentinela junto ao Reno”. Ao centro Guilherme I, montado à cavalo, olha para cima e pousa a mão sobre o peito; abaixo reproduzem-se os versos: “Ele olha para os prados celestiais,/ onde espíritos heroicos olham para baixo,/ e jura com orgulhoso ânimo bélico:” “Você, Reno, permanece alemão como meu peito!”. Guilherme I é, assim, o herói do presente aclamado pelos heróis do passado; aquele que jurou lealdade à pátria, pois a tem em seu coração. Mais distante do centro, no qual se encontram as figuras mais ligadas à elite prussiana, nos dois extremos esquerdo e direito, encontram-se representados soldados que participaram da Guerra Franco- Prussiana. Do lado esquerdo (na extremidade) vê-se um militar apoiando as mãos sobre um canhão, abaixo acompanham os versos: “Um chamado de um trovão a soar,/ como o tilintar das espadas e ao som de ondas a arrebentar”, num chamado à guerra.

As imagens na base do monumento, entre Alemanha no topo e os rios Reno e Mosela abaixo, criam, contudo, uma dissonância entre o último verso do poema – “todos nós queremos ser guardiões” – que aponta para o povo como guardião (uma noção de movimento popular) e a representação em bronze que destaca o imperador, o chanceler, príncipes e demais figuras do alto escalão imperial. Em outras palavras, pode se afirmar que entre a Alemanha (no topo do monumento) e o “Pai Reno” (“Vater Rhein”) se encontra o militarismo prussiano (entre alto e baixo escalão) e não o povo. A representação do Reno e sua filha Mosela fazem referência aos limites assegurados com a vitória na guerra.

A mesma impressão da dissonância entre a proposta de inclusão e sua



concretização visual é reforçada pela dedicatória ao povo alemão (“Em memória da unânime e vitoriosa ascensão do povo alemão e da restauração do Império Alemão em 1870/71”⁴⁵), que só se encontra representado em duas placas laterais do monumento, nas quais estão encenadas a despedida (figura 7) e a chegada da guerra (figura 8). Nessas duas placas, veem-se mulheres, crianças e parentes dos soldados. Será que ao povo só cabe participar da guerra e chorar seus mortos? Essa é a parte que lhe cabe na glória da nação? Aos grandes personagens o centro (o protagonismo monumental), ao povo duas pequenas placas na lateral (uma inclusão evidentemente falsa, que destoa do discurso acerca da pátria de todos). Como grande parte dos monumentos encomendados durante o período imperial, esse não foge ao plano de fomentar uma história e identidade nacional das elites para as elites, apesar das recorrentes dedicatórias ao povo alemão. Além do mais, o monumento marca quem faz parte da nação e em que níveis age.

Figura 7 - “Der Abschied”, Niederwalddenkmal



Fonte: Niederwalddenkmal ([2023]).

Figura 8 - “Das Wiedersehen”, Niederwalddenkmal



Fonte: Gesamtkunstwerk [...] (2020).

Daniele Gallindo Gonçalves
“A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckenburger ao monumento
de Johannes Schilling



Do monumento como ápice da apropriação do poema dos anos 1840 surgem outras figuras de Germânia. Apesar de Schneckenburger possuir demais poemas de cunho ufanista – agrupados pelo título “Für’s Vaterland” (À Pátria) – (Schneckenburger, 1870), “A Sentinela junto ao Reno” se torna tão marcante em sua biografia que o monumento em sua homenagem (figura 8), inaugurado em 19 de junho de 1892 em Tuttlingen⁴⁴, traz como personagem central Germânia, estátua em bronze concebida pelo escultor Adolf Jahn⁴⁵.

Figura 9 - Germania, Adolph Jahn, 1892



Fonte: Jahn (1892).

No topo do monumento a Schneckenburger, a figura feminina, Germânia, ativa e trajada com uma túnica romana e cota de malha, coroa de folhas na cabeça, cabelos soltos, aparenta estar pronta para a Batalha, pois empunha a espada, ainda embainhada, como que em constante vigília, em defesa. No obelisco, ao centro, o rosto do poeta esculpido em relevo concretiza a homenagem. Ainda que se trate de um monumento memorial, do poeta vê-se apenas a face⁴⁶, sendo Germânia – a obra – o foco do arranjo cênico: “O monumento individual transmuta-se em monumento nacional”⁴⁷ (BRUCHHAUSEN, 1999, p. 82). O monumento de Jahn é, assim, mais uma peça, na tradição posterior à circulação do poema de Schneckenburger.

Daniele Gallindo Gonçalves
“A Sentinela junto ao Reno”: imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckenburger ao monumento
de Johannes Schilling



Do poema de Schneckenburger ao monumento em Niederwald assiste-se à instrumentalização da figura da Germânia, através da retomada de elementos que vão se cristalizando progressivamente na montagem da personagem: coroa, espada, escudo, vestes. Os cernes dessa narrativa (nacional) vão sendo alterados de acordo com as ideologias que circulam ao longo de seu período de produção. Despertando alerta, em vigília, pronta ao ataque, triunfante – eis as faces de mais um mito nacional gestado e retroalimentado durante parte do longo século XIX. E, a propósito da noção do “longo século XIX”, a representação da Germânia serve como uma de suas comprovações simbólicas. Não é em Niederwald que o mito adormece⁴⁸. No século seguinte, Germânia continua a ser apropriada como parte integrante do imaginário nacional alemão em postais, charges e monumentos posteriores, seja de forma jocosa ou crítica⁴⁹ seja de forma idealizada⁵⁰. Sua imagem ainda ressurgirá algumas vezes nos períodos turbulentos que culminaram com a Primeira Grande Guerra, durante a qual ela será associada a noções de identidade e animosidade, como no caso da pintura de Friedrich August von Kaulbach de 1914: novamente, a Sentinela (Valquíria) do Reno mostra-se pronta para o enfrentamento⁵¹.

Referências

ARMINIUS-BUND DES DEUTSCHEN VOLKES. *Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen*. [S. l.]: ARMIUS-Bundes, 2016. Disponível em: https://www.im.nrw/sites/default/files/documents/2017-11/jb2016_nrw_arminius-bund.pdf. Acesso em: 9 ago. 2023.

ARNDT, Ernst Moritz. Das Lied vom Rhein an Niklas Becker. In: ZENO.Org Meine Bibliothek, [s. l.], 1840. Disponível em: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Arndt,+Ernst+Moritz/Gedichte/Gedichte/Das+Lied+vom+Rhein+an+Niklas+Becker> Acesso em: 9 ago. 2023.

BAUMANN, Bettina. Polarisiert: Rammsteins Single "Deutschland". *Deutsche Welle*, Berlin, 29 mar. 2019. Disponível em: <https://www.dw.com/de/erregt-die-gemüter-rammsteins-neue-single-deutschland/a-48112367>. Acesso em: 9 ago. 2023

BECKER, Nicolaus. *Gedichte*. Köln: Verlag von M. DuMont-Schauberg, 1841.

BOONI. Berlin - Reichstagsgebäude und Spreebogen. *StadtBild Deutschland*, [Berlin], 28 mar. 2005. Disponível em: <https://www.stadtbild-deutschland>.



Daniele Gallindo Gonçalves
"A Sentinela junto ao Reno": imagens da Germânia,
do poema de Max Schneckenburger ao monumento
de Johannes Schilling

org/forum/index.php?thread/4055-berlin-reichstagsgebäude-und-spreebogen/&pageNo=22. Acesso em: 9 ago. 2023.

BRANDT, Bettina. *Germania in Armor: the Female Representation of an Endangered German Nation*. In: COLVIN, Sarah; WATANABE-O'KELLY, Helen (org.). *Women and Death 2: Warlike Women in German Literary and Cultural Imagination since 1500*. New York: Camden House, 2009. p. 86-126.

BRANDT, Bettina. *Germania und ihre Söhne: Repräsentationen von Nation, Geschlecht und Politik in der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

BRUCHHAUSEN, Esther-Beatrice Christiane von. *Das Zeichen im Kostümball: Marianne und Germania in der politischen Ikonographie*. 1999. Dissertation (Master-Abschluss der Philosophischen) - Fakultät der Martin Luther, Universität Halle-Wittenberg, Halle, 1999. Disponível em: <https://d-nb.info/962387878/34>. Acesso em: 9 ago. 2023.

CAROLSFELD, Julius Schnorr von. *Germanias Siegespreis*. 1 gravura. In: DAHEIM: EIN DEUTSCHES FAMILIENBLATT MIT ILLUSTRATIONEN, [s. l.], n. 6, p. 85, 1872. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10943882?q=%28Daheim.+8+1872%29&page=95>. Acesso em: 9 ago. 2023.

CLASEN, Lorenz. *Germania auf der Wacht am Rhein*. 1860. 1 original de arte, óleo sobre tela, 200x159cm. Disponível em: [https://de.wikipedia.org/wiki/Germania_auf_der_Wacht_am_Rhein#/media/Datei:Lorenz_Clasen_-_Germania_auf_der_Wacht_am_Rhein_\(1860\).jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Germania_auf_der_Wacht_am_Rhein#/media/Datei:Lorenz_Clasen_-_Germania_auf_der_Wacht_am_Rhein_(1860).jpg). Acesso em: 9 ago. 2023

DAWES, Laina. Die Schwarze Germania: Race, Gender and Monstrosity within Rammstein's Deutschland. *Ethnomusicology Review*, Los Angeles, 20 mayo, 2020. Disponível em: <https://ethnomusicologyreview.ucla.edu/content/die-schwarze-germania-race-gender-and-monstrosity-within-rammstein-s-deutschland>. Acesso em: 9 ago. 2023.

DIE GARTENLAUBE (1892). Leipzig, n. 13, p. 419, 1892. In: WIKISOURCE. [San Francisco: Wikimedia Foundation], 2022. Disponível em: [https://de.wikisource.org/wiki/Seite:Die_Gartenlaube_\(1892\)_419.jpg](https://de.wikisource.org/wiki/Seite:Die_Gartenlaube_(1892)_419.jpg). Acesso em: 9 ago. 2023.

DÖRNER, Andreas. *Politischer Mythos und symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.



E. SPOTT.XA. Ulternative. In: KLADDERADATSCH: Humoristisch-satirisches Wochenblatt, Berlin, n. 56, 9 dez. 1883. 1 gravura. Disponível em: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/kla1883/0510/image,info,thumbs>. Acesso em: 9 ago. 2023.

FALLERSLEBEN, August Heinrich Hoffmann von. Das Lied der Deutschen. In: ZENO.Org Meine Bibliothek, [s. l.], 1841. Disponível em: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Hoffmann+von+Fallersleben,+August+Heinrich/Gedichte/Deutsche+Lieder+aus+der+Schweiz/Das+Lied+der+Deutschen>. Acesso em: 9 ago. 2023.

GALL, Lothar. Die Germania als Symbol nationaler Identität im 19. und 20. Jahrhundert. In: HEIN, Dieter (org.). *Bürgertum, liberale Bewegung und Nation*. Ausgewählte Aufsätze. München: Oldenbourg, 1996. p. 311-388.

GEARY, Patrick J.; KLANICZAY, Gábor (org.). *Manufacturing Middle Ages: entangled history of medievalism in nineteenth-century Europe*. Leiden: Brill, 2013.

GESAMTKUNSTWERK am Rhein - Niederwalddenkmal, Rüdesheim (Teil 2). *Kultur in Hessen*, Wiesbaden, 7 dez. 2020. Disponível em: <https://www.kultur-in-hessen.de/geschichten/gesamtkunstwerk-am-rhein-niederwalddenkmal-ruedesheim-teil-2>. Acesso em: 9 ago. 2023.

HEIN, Dieter. *Die Revolution von 1848/49*. München: C. H. Beck, 1998.

HEINE, Heinrich. *Alemanha: um conto de inverno*. Tradução de Romero Freitas e Georg Wink. Belo Horizonte: Crisálida, 2011. Edição bilíngue.

HEY'L, Ferdinand. Das National-Denkmal auf dem Niederwald. *Die Gartenlaube*, Leipzig, n. 39, p. 635-638, 1883. Disponível em: [https://de.wikisource.org/wiki/Seite:Die_Gartenlaube_\(1883\)_638.jpg](https://de.wikisource.org/wiki/Seite:Die_Gartenlaube_(1883)_638.jpg). Acessado em: 9 ago. 2023.

HOBSBAWM, Eric J. *A era dos impérios: 1875-1914*. 19. ed. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

HOFER, Otto Neumann. Das neue Haus des deutschen Reichstages. *Die Gartenlaube*, Leipzig, n. 9, p. 133, 139-141, 144, 1893. Disponível em: https://de.wikisource.org/wiki/Das_neue_Haus_des_deutschen_Reichstages. Acesso em: 9 ago. 2023.

IN DER SCHLANGEN-GROTTE. In: BERLINER WESPEN, Berlin, n. 14, 2 abr. 1875. 1



gravura. Disponível em: https://digital.zlb.de/viewer/image/16318530_1875/82/. Acesso em: 9 ago. 2023.

JAHN, Adolf. *Germania*. 1892. 1 figura. Disponível em: <http://www.adolf-jahn.de/unterseiten/werke-1.html#Max-Schneckenburger-Denkmal>. Acesso em: 9 ago. 2023.

JAHN, Adolf. *Médaille ancienne représentant Max Schneckenburger*. [18--]. 1 medalha. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Max_Schneckenburger?uselang=de#/media/File:Max_Schneckenburger.jpg. Acesso em: 9 ago. 2023.

KAULBACH, Friedrich August von. *Germania*. 1914. 1 original de arte, óleo sobre tela, 192x148,8cm. disponível em: <https://www.dhm.de/lemo/bestand/objekt/friedrich-august-von-kaulbach-germania-1914/>. Acesso em: 9 ago. 2023.

KÖHLER, Christian. *Erwachende Germania*. 1849. 1 original de arte, óleo sobre tela. Disponível em: https://de.wikipedia.org/wiki/Erwachende_Germania#/media/Datei:Erwachende_Germania.jpg. Acesso em: 9 ago. 2023.

LÜDERS, H. Die Grundsteinlegung des Nationaldenkmals auf dem Niederwald. 1 gravura. In: DIE GARTENLAUBE, Leipzig, n. 44, p. 743–746, 1877. Disponível em: [https://de.wikisource.org/wiki/Beim_Grundstein_des_Nationaldenkmals_auf_dem_Niederwald#/media/Datei:Die_Gartenlaube_\(1877\)_b_744.jpg](https://de.wikisource.org/wiki/Beim_Grundstein_des_Nationaldenkmals_auf_dem_Niederwald#/media/Datei:Die_Gartenlaube_(1877)_b_744.jpg). Acesso em: 9 ago. 2023.

MAZÓN, Patricia. *Germania Triumphant: The Niderwald National Monument and the Liberal Moment in Imperial Germany*. *German History*, Durham, v. 18, n. 2, p. 162-192, 2000.

NIEDERWALDDENKMAL. In: WIKIPEDIA. [San Francisco: Wikimedia Foundation], 2012. Disponível em: <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Niederwald-Denkmal--2012-06-694.jpg>. Acesso em: 9 ago. 2023.

NIEDERWALDDENKMAL: Geschichte. *Staatliche Schlösser und Gärten Hessen*, Bad Homburg v.d.Höhe, [2023]. Disponível em: <https://www.schloesser-hessen.de/de/niederwalddenkmal/geschichte>. Acesso em: 9 ago. 2023.

NIPPERDEY, Thomas. *Deutsche Geschichte: 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat*. München: C. H. Beck, 2013.

NIPPERDEY, Thomas. *Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19.*



Jahrhundert. *Historische Zeitschrift*, [s. l.], v. 206, n. 3, p. 529-585, 1968.

PRUTZ, Robert. Der Rhein. In: ZENO.Org Meine Bibliothek, [s. l.], 1840. Disponível em: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Prutz,+Robert+Eduard/Gedichte/Gedichte/Der+Rhein> Acessado em: 9 ago. 2023.

RAMMSTEIN Schocktmit KZ-Video. *Bild*, [s. l.], 28 mar. 2019. Disponível em: <https://www.bild.de/unterhaltung/leute/leute/rammstein-schockt-mit-kz-video-darf-man-die-nazi-zeit-fuer-pr-benutzen-60907904.bild.html>. Acesso em: 9 ago. 2023

REICHSTAGSGEBÄUDE. 1895. 1 fotografia. Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b4/1895_reichstagsgebaeude.jpg. Acesso em: 9 ago. 2023

SCHERER, Georg; LIPPERHEIDE, Franz (hrsg.). *Die Wacht am Rhein, das deutsche Volks- und Soldatenlied des Jahres 1870*. Mit Biografien, Portraits, Musikbeilagen, Uebersetzungen etc. Berlin: Lipperheide, 1871.

SCHILLING, Johannes. Die Gartenlaube. In: DIE GARTENLAUBE, Leipzig, n. 34, p. 553, 1883. 1 imagem da escultura original. Disponível em: [https://de.wikisource.org/wiki/Die_Aufstellung_der_Germania_auf_dem_Niederwald#/media/Datei:Die_Gartenlaube_\(1883\)_b_553.jpg](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Aufstellung_der_Germania_auf_dem_Niederwald#/media/Datei:Die_Gartenlaube_(1883)_b_553.jpg). Acesso em: 9 ago. 2023.

SCHILLING, Johannes. *Niederwalddenkmal*. 1883. 1 monumento. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MK9948-9949_Niederwalddenkmal_Niederwalddenkmal.jpg. Acesso em: 9 ago. 2023.

SCHNECKENBURGER, Max. *Deutsche Lieder: Auswahl aus seinem Nachlaß*. Stuttgart: J.B. Mezler'schen Buchhandlung, 1870.

SCHNECKENBURGER, Max. Die Wacht am Rhein. Die Gartenlaube (1870). In: WIKISOURCE. [San Francisco: Wikimedia Foundation, 2023]. Disponível em: [https://de.wikisource.org/w/index.php?title=Seite:Die_Gartenlaube_\(1870\)_667.jpg&oldid=](https://de.wikisource.org/w/index.php?title=Seite:Die_Gartenlaube_(1870)_667.jpg&oldid=). Acesso em: 9 ago. 2023.

SCHWARZE Frau als Germania-Kritik na Rammstein-video. *Zeit Online*, Berlin, 29 mar. 2019. Disponível em: <https://www.zeit.de/news/2019-03/29/schwarze-frau-als-germania-kritik-an-rammstein-video-190328-99-582875>. Acesso em: 9 ago. 2023

SIMPLICISSIMUS. Weimar, [1902]. Disponível em: <http://www.simplicissimus>.



info/index.php?id=6&tx_lombkswjournaldb_pi1%5Bvolume%5D=8&tx_lombkswjournaldb_pi1%5Baction%5D=showVolume&tx_lombkswjournaldb_

Notas

¹Universidade Federal de Pelotas.

²O fato da atriz ser negra e estar no lugar de uma imagem marcadamente branca e loira construída principalmente pelas imagens produzidas durante o século XIX, estereótipo reforçado por nazistas a posteriori, gerou desde estranhamentos (principalmente por parte de uma direita defensora de uma Alemanha branca) até críticas à objetificação do corpo negro (vide Dawes, 2020).

³Vide matérias publicadas online na Revista Bild (Rammstein [...], 2019), no Deutsche Welle (Baumann, 2019) e Zeit Online (Schwarze [...], 2019).

⁴O artigo que aqui se publica é devedor de alguns olhares críticos que se manifestam na tecitura final do texto. Nesse sentido, gostaria de deixar expresso meus agradecimentos sinceros aos amigos Luiz Montez, Luiz Guerra e Valéria Pereira bem como aos dois pareceristas anônimos.

⁵O conceito de mito político aqui utilizado é apropriado das pesquisas de Andreas Dörner. Simplificadamente, um mito político é uma fabulação narrativa que se pretende coletiva e difunde ideologias. Nas palavras de Dörner: “Mitos políticos são estruturas simbólicas narrativas com um potencial de ação coletivo, relacionado a um problema de ordem de associações sociais. Trata-se de símbolos políticos complexos cujos elementos são desdobrados narrativamente” (“Politische Mythen sind narrative Symbolgebilde mit einem kollektiven, auf das grundlegende Ordnungsproblem sozialer Verbände bezogenen Wirkungspotential. Es handelt sich um komplexe politische Symbole, deren Elemente jeweils narrativ entfaltet sind” (Dörner, 1995, p. 76-77).

⁶A “Arminius-Liga do povo alemão” (“ARMINIUS-Bund des deutschen Volkes”), por exemplo, foi fundada em 2013. Ainda que considerado um partido menor, por conta dos poucos membros, mostra o potencial de imagens distorcidas retomadas como forma de legitimação do discurso reacionário do presente. Em 2016, o ministério da Renânia do Norte-Vestfália emite um comunicado acerca da ideologia do partido ser próxima a do NSDAP. (Arminius-Bund Des Deutschen Volkes, 2016).

⁷De acordo com Eric J. Hobsbawn (2015, p. 23), o longo século XIX se estende da Revolução Francesa até a Primeira Guerra Mundial (1789-1914).

⁸Para as explicações referentes a cada um desses movimentos políticos cf. Nipperdey (2013, p. 286-319). Ademais vale destacar o papel do movimento romântico em grande parte dessas instrumentalizações do passado. Para tanto cf. Geary e Klaniczay (2013).

⁹“Unlike the leftist nationalism of the Hambach Festival, which included a pronounced hostility toward the thirty-nine existing German states and the German Confederation in which they were tied together, the conservative nationalists praised the existing governmental institutions as the basis of a politically conservative nation. This sentiment received a strong impetus from the Rhine crisis of 1840, when vague threats of a French invasion produced a tumultuous response”.



¹⁰Sie sollen ihn nicht haben,/ Den freien deutschen Rhein,/ Ob sie wie gier'ge Raben/
Sich heiser danach schrein.// So lang er ruhig wallend/ Sein grünes Kleid noch trägt,
So lang ein Ruder schallend/ In seine Wogen schlägt!// Sie sollen ihn nicht haben,/ Den
freien deutschen Rhein,/ So lang sich Herzen laben/ An seinem Feuerwein.// So lang in
seinem Strome/ Noch fest die Felsen stehn,/ So lang sich hohe Dome/

In seinem Spiegel sehn.// Sie sollen ihn nicht haben,/ Den freien deutschen Rhein,/ So
lang dort kühne Knaben/ Um schlanke Dirnen frei'n,// So lang die Flosse hebet/ Ein
Fisch auf seinem Grund,/ So lang ein Lied noch lebet/ In seiner Sängers Mund.// Sie
sollen ihn nicht haben,/ Den freien deutschen Rhein,/ Bis seine Fluth begraben/ Des
letzten Mann's Gebein.

Eles não devem tê-lo,/ O livre Reno alemão,/ Mesmo que como corvos ávidos/ Gritem
por ele freneticamente./ Enquanto ele flui tranquilamente/ Usando ainda seu manto
verde,/ Enquanto um remo ressoante/ Bater em suas ondas!// Eles não devem tê-lo,
O livre Reno alemão,/ Enquanto corações se deliciarem/ Com seu vinho ardente.//
Enquanto em suas águas/ As rochas ainda resistirem firmes,/

Enquanto altas catedrais/ Se refletirem em seu espelho.// Eles não devem tê-lo,/ O livre
Reno alemão,/

Enquanto jovens corajosos/ Cortejarem moças esbeltas,// Enquanto uma nadadeira se
erguer/ De um peixe em seu leito,/ Enquanto uma canção ainda viver/ Nos lábios de seus
cantores.// Eles não devem tê-lo,/ O livre Reno alemão,/ Até que suas águas sepultem/
Os ossos do último homem. (Becker, 1841, p. 216)

¹¹Vale destacar aqui a resposta provocadora do lado francês ao poema de Becker: “Le
Rhin allemand” (1841), de Alfred de Musset. Um exemplo dessa provação encontra-
se no seguinte verso “Etiez-vous de corbeaux contre l'aigle expirant?” (“Eram corvos
contra a águia moribunda?”). Aqui, por exemplo, vemos o jogo direto com o verso citado
no corpo do texto.

¹²A canção de Arndt se transforma em um chamado para o confronto, vide os seguintes
versos, por exemplo: “Ecoa. Um novo tempo/ E um novo povo está aqui;/ Venha,
arrogância, se queres briga,/ Germania aqui está” (“Es klinget. Neue Zeit/ Und neues
Volk ist da;/ Komm, Hoffart, willst du Streit,/ Germania ist da”).

¹³“Becker's song was known as the “Colonaise”, suggesting a conservative German
patriotic anthem, in contrast to the Marseillaise, a revolutionary French one”.

¹⁴“Gebt frei das Wort, ihr Herrn auf euren Thronen!/ So wird das andre sich von selbst
befrein./ Wagt's und vertraut! In allen euren Kronen,/ wo gibt's ein hellres, edleres
Gestein?/ Die Presse frei! Uns selber macht zum Richter,/ das Volk ist reif! Ich wag's und
sag' es laut:/ Auf eure Weisen baut, auf eure Dichter,/ sie, denen Gott noch Größres auch
vertraut!”

¹⁵Uma cópia de um dos manuscritos de Max Schneckenburger foi publicada em *Die
Gartenlaube*, Heft 40, 1870, p. 667-668 (Schneckenburger, [2023]). Em Georg Scherer e
Frank Lipperheide (1871, p. 25-28) encontram-se duas versões manuscritas do poema:
na primeira – “*Die Rheinwacht*” – a estrofe é um quarteto, não havendo os dois últimos
que se tornam refrão na segunda versão – “*Die Wacht am Rhein*” constante na brochura.

¹⁶“welsch” inclui todos os povos de origem romana como franceses e italianos, por



exemplo.

¹⁷“das Wunschbild nationaler Größe und Imposanz in Abgrenzung zu Frankreich”.

¹⁸“[...] verkörpert sie den Aufbruch der Nation zu Freiheit und Selbstbewusstsein, und in dem Motiv des blanken, aber mit einem Ölzweig umwundenen Schwertes, das die Germania in der rechten Hand hält, verbindet sich Friedensliebe mit einer Wehrhaftigkeit, die noch nicht den herausfordernden, ja kriegerischen Zug späterer Germania-Bilder zeigt.”

¹⁹“The elements of revolutionary symbolism (the light, the tricolor, and a cast-off shackle) seen to be outweighed by her static appearance and evocations of medieval empire. [...] her sword invoked the sacred authority of government”.

²⁰“Die trittfeste Germania paßt in [sic] „Professorenparlament“ und läßt sich nur schwerlich in einer revolutionären Szenerie vorstellen, Veit scheint vielmehr eine Anbindung an eine mythische Vergangenheit gesucht zu haben.”

²¹“In der Art, wie Köhler die Kaiserkrone in den Schutz der Germania stellt, kommt seine politische Überzeugung als Anhänger einer konstitutionellen Monarchie zum Ausdruck.”

²²“After the Franco-Austrian War in Italy in 1859, the German public became increasingly fearful of an aggressive French neighbor. [...] The image [...] mobilizes the memory of an emotionally heated controversy over the Rhine as French border in 1840.”

²³Outra imagem que aponta para o *topos* de protetora do território atrelado à figura de Germânia pode ser encontrado no desenho atribuído a Julius Schnorr von Carolsfeld no jornal *Daheim*: ein deutsches Familienblatt mit Illustrationen, nr. 6, 1872, p. 85. Na imagem, Germânia encontra-se ao centro acompanhada à direita por Clio e à esquerda por duas donzelas (Alsácia e Lorena). Clio porta um pergaminho e pena e olha em direção à Germânia, a qual porta uma espada na mão direita e na esquerda com seu escudo protege as duas donzelas, os dois territórios. Ainda que não porte a coroa imperial, mas um simples diadema, suas vestimentas remetem a imagens de pinturas anteriores. Ao fundo raios iluminam a cena. (Carolsfeld, 1872).

²⁴Isabel Skokan demonstra através de alguns exemplos o quanto a obra de Clasen foi reproduzida e propagada nas mais diversas formas (toalhas, bandeiras, reproduções em vários tamanhos, postais, rótulos de vinhos etc) (Skokan, 2009, p. 52-53).

²⁵“Hoffnung auf ein großdeutsches Kaiserreich.”

²⁶“[...] nicht nur zum nationalen Hochgesang, so weit die deutsche Zunge klingt, sie wird auch das allgemeine Marsch- und Krieglieslied der deutschen Heere, und unter ihren begeisternden Klängen eilen unsere Brüder und Söhne in die Schlacht”.

²⁷“das Palladium deutscher Freiheit”.

²⁸“ein Jüngling von seltener Begabung und Strebsamkeit”.

²⁹“ein kranker preußischer Officier”.

³⁰Hermann Wislicenus vence em 1877 o concurso de pinturas para o *Kaisersaal* der Pfalz em Goslar. As pinturas do salão principal decorrem até 1890 e contém lendas e histórias alemães. Da Bela Adormecida ao Imperador adormecido, o ciclo de pinturas tem como peça central a “Apotheose do Império” (*Apotheose des Kaisertums*), na qual Guilherme I se



encontra montado ao centro. (Wislicenus, [1880?]).

³¹O termo designa os embates entre o Império Alemão e a Igreja Católica, mais especificamente nas querelas entre Otto von Bismarck e o Papa Pio IX. Esse embate fora devidamente representado por algumas charges do período. Dentre elas destacamos a imagem “Zwischen Berlin und Rom (1875)”, publicada na da revista satírica *Kladderadatsch* de 16 de maio de 1875 (Zwischen [...], 1875).

³²“In Schillings Niederwalddenkmal hat die Bildidee der Germania in Aufnahme des vor allem von Veit und Clasen bestimmten „Prototyps“ fraglos ihre am weitesten wirkende Ausprägung gefunden”.

³³A pedra fundamental foi lançada em 16 setembro de 1877. Informação contida na placa comemorativa (Niederwalddenkmal, 2012). Cena reapresentada no Jornal *Die Gartenlaube*, Heft 44, p. 743–746, 1877. Na imagem ao centro vê-se o próprio imperador diante da pedra fundamental (Lüders, 1877).

³⁴“from the Reichstag, imperial and princely donations, and the contributions of the wealthy and upper-middle class”.

³⁵“Acho que a figura da Germânia não é apropriada. Uma figura feminina com uma espada nessa posição desafiadora é algo antinatural. Todos os oficiais concordarão comigo. Teria sido melhor colocar uma figura masculina lá, um soldado ou um dos antigos imperadores alemães. Teria também sido uma boa oportunidade para mostrar de uma vez e de forma clara aos franceses, que gostam tanto de reivindicar o imperador Carlos [Magno] para si, onde ele realmente pertence.” (“Die Figur der Germania [...] finde ich nicht passend. Ein weibliches Wesen mit dem Schwert in dieser herausfordernden Stellung ist etwas Unnatürliches. Jeder Offizier wird dies mit mir empfinden. Es hätte besser eine männliche Figur dorthin gepaßt, ein Landsknecht oder einer der alten deutschen Kaiser. Es wäre ja auch eine gute Gelegenheit gewesen, den Franzosen, welche so gern Kaiser Karl für sich in Anspruch nehmen, einmal deutlich zu zeigen, wohin der gehört”) (Von Lade, 1901, p. 78).

³⁶Um exemplo concreto pode ser visto no jornal *Kladderadatsch: Humoristisch-satirisches Wochenblatt* 56, de 09 de dezembro de 1883, página 224, na qual em cima da lareira do aposento de Bismarck se encontra uma réplica do monumento de Niederwald. Esse modelo em bronze teria sido um presente de Guilherme I ao chanceler (cf. Gall, 1996, p. 327). Imagem disponível em (E.Spott.Xa, 1883). A imagem, contudo, é estática, mas em outras charges, o chanceler interage com Germânia; até mesmo a salva, como é o caso da imagem (In der Schlangen-Grotte) publicada no *Berliner Wespen* 14 de 02 de abril de 1875. Aqui Germânia apresenta as mesmas vestes, capa e coroa de outras representações já analisadas nesse artigo. Imagem disponível em:.

³⁷“aus der holden Frauengestalt der Paulskirche wird die gepanzerte Walküre und Heroine des deutschen Kaiserreiches”.

³⁸“Stolz und doch weiblich schön, hochemporgerichtet vor dem mit Adlern geschmückten Thronessel stehend, in reicher Gewandung, welche Andeutungen an die Sagen unseres Volkes, an Genoveva, Lohengrin und die deutschen Märchen zeigt [...] das ernst-milde Frauenantlitz zeigt weibliche Schönheit in Hoheit und Würde.”

³⁹“expressed an ennoblement of the people and advertised the peaceful Character of the nation state”.



⁴⁰“Her colossal size signalled to her contemporaries that she represented the state and, through this, power itself”.

⁴¹“[...] incorporated the traits of a Valkyrie, mother, virgin and Loreley, but most of all, of an Athena figure”.

⁴²“Die Wacht am Rhein ist eher defensiv als aggressiv verstanden, als Resultat des Sieges erscheint nicht die Macht, sondern der Friede [...] das Schwert der Germania ist, [...], nicht geschwungen, sondern zur Ruhe gestellt, [...]; ihr Blick ist keineswegs drohend nach Westen gerichtet, sondern unklar versonnen in die Ferne schweifend”.

⁴³“zum Andenken an die einmütige und siegreiche Erhebung des deutschen Volkes und die Wiederaufrichtung des Deutschen Reiches 1870/71”.

⁴⁴Die Gartenlaube [...] (2022).

⁴⁵A mesma estátua é parte reproduzida na íntegra em outros monumentos, vide Jahn (1892).

⁴⁶Imagem disponível em: Jahn [(18--)].

⁴⁷Em alemão: “Das Individualdenkmal mutiert zum nationalen Denkmal”.

⁴⁸No momento da construção do prédio do Reichstag (1884) de Paul Wallot, ficou a cargo de Reinhold Begas a modelagem da figura do pórtico principal. Lá reaparece gloriosa Germânia acompanhada de Guerra (Krieg) e Vitória (Siege) (Gall, 1996, p. 326). Entretanto, o monumento desapareceu após 1945. Algumas imagens podem ser vistas em: Reichstagsgebäude (1895), Hofer (1893) e Booni (2005).

⁴⁹Como é o caso da imagem da “Jungfrau Germania” (“Donzela Germânia”), caricatura de Bruno Paul, veiculada no jornal *Simplicissimus*. Jg. 7, Nr. 22, p. 176, 26. 08. 1902. A figura traz uma velha senhora trajada com as couraça (metálica) no busto e coroa imperial em sua cabeça. Além de velha, Germânia é representada gorda. Na base da imagem um poema: “Ela envelheceu em trinta anos, / e piedosa, como toda beleza que desvanece./ Oh, deixemo-nos todos poupar forças,/ sobre as quais os amados filhos prosperam!” (“Sie ist alt geworden in dreißig Jahren/ Und fromm, wie jede welkende Schöne./ O lasst uns alle nach Kräften sparen,/ Auf dass gedeihen die Lieblingssöhne!”). Disponível em: *Simplicissimus* ([1902]).

⁵⁰Vide os selos da Germânia, projetados por Paul Eduard Waldraff, que circularam entre os anos de 1900 e 1920. Imagem disponível em: Waldraff (1900).

⁵¹Imagem disponível em Kaulbach (1914).

A erudição de João
Guimarães Rosa na
intersecção de outras
erudições e artes da cidade

The erudition of João
Guimarães Rosa at the
intersection of other
scholarship and arts of the
city

La erudición de João
Guimarães Rosa em la
intersección de otros estudios
y artes en la ciudad

Bruno Flávio Lontra Fagundes¹



Resumo: O artigo discute a relação da literatura e da linguagem de João Guimarães Rosa com o contexto de trocas e intercâmbios intelecto-culturais no Brasil dos anos 1940 e 1950 por meio da consulta aos livros do escritor em sua biblioteca, suas marcas e marginalias feitas no material impresso, identificando como o escritor consegue se aproveitar, conforme ele mesmo indica, de elementos sonoros e imagéticos de uma cultura de massas publicada em suportes como livros e demais materiais impressos, assim como rádios e filmes, revelando um Brasil aos brasileiros que se ouvem, escutam e leem, por meio de palavras, mas também por seus sons e imagens. O texto pretende adicionar ao riquíssimo projeto erudito linguístico de Guimarães Rosa, o que o levou a ser considerado o grande escrito em prosa do século XX brasileiro, suas trocas interculturais e, em especial, o relacionamento de sua arte com equipamentos de uma cultura de massas, que, ao invés de subtraírem componentes de erudição de sua obra, os potencializa e os otimiza. **Palavras-chave:** literatura; História; cultura de massas; interculturalidade; suportes textuais.

Abstract: The article discusses the relationship between literature and language by João Guimarães Rosa into the context of intellect-cultural exchanges in Brazil in the 1940s and 1950s consulting the writer's books, his marks and notes made in the printed material, identifying how the writer manages to take advantage of sound and imagery elements of a mass culture, as he himself indicates, published in supports such as books and other printed materials, radios and films revealing a Brazil to Brazilians who read, heard and read, through words, but also through their sounds and images. The text intends to add to the rich linguistic erudite project of Guimarães Rosa which led him to be considered the greatest prose writing of the Brazilian 20 th century his intercultural exchanges and, in particular, the relationship of his art with equipment of a mass culture which, instead of subtracting erudition



components from his work, enhances and optimizes them.
Keywords: literature; History; mass culture; interculturality; textual supports.

Resumen: El artículo analiza la relación entre literatura y lengua de João Guimarães Rosa con el contexto de intercambios y interacción intelectual-culturales en Brasil en las décadas de 1940 y 1950 mediante la consulta de los libros del escritor en su biblioteca, sus marcas y marginales realizados en el material impreso, identificando cómo el escritor logra aprovechar, como él mismo indica, elementos sonoros e imagenológicos de una cultura de masas, publicado en soportes como libros y otros materiales impresos, además de radio y películas, revelando un Brasil a los brasileños que oyen, escuchan y leen, a través de las palabras, pero también a través de sus sonidos e imágenes. El texto pretende sumar al rico proyecto erudito lingüístico de João Guimarães Rosa que lo llevó a ser considerado el mayor escritor en prosa del siglo XX brasileño, sus intercambios culturales, y, en particular, la relación de su arte con los equipamientos de una cultura de masas que, en lugar de restar componentes de erudición a su obra, los realiza y optimiza.
Palabras clave: Historia; cultura de masas; interculturalidad; soportes textuales.

Bruno Flávio Lontra Fagundes
A erudição de João Guimarães Rosa na
intersecção de outras erudições e artes da cidade

Artigo



Ah, tempo de jagunço tinha mesmo de acabar, cidade acaba com o sertão. Acaba?
(João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*)

Introdução

Os livros de João Guimarães Rosa, não obstante seu sertão, eram consumidos nas cidades. Nosso procedimento será o de avaliar a literatura rosiana como criadora de si própria, mas em relação com seu tempo histórico também. É preciso levar em consideração que Rosa publicou seus livros em meados do século XX, e é importante termos em mente que escritores não escrevem livros, mas escrevem textos: “o que quer que possam fazer, autores não escrevem livros. Livros acima de tudo não são escritos” (Stoddard, 1987, p. 4, tradução nossa)². A dimensão de publicação dos livros de Guimarães Rosa precisa ser considerada. O procedimento de contextualizar sua literatura exige algumas considerações de antemão. Um texto ou um livro podem ser reportados a dois tipos de contexto: um contexto literário e um contexto social, político, cultural, mais extensamente um contexto histórico. O procedimento que adotamos aqui foi o de consultar mais de 500 livros na biblioteca de João Guimarães Rosa,³ observando suas marginalias e marcas nos livros, assim como a composição gráfica dos livros consultados pelo escritor, a fim de entender como textos são publicados, verificando que não era mera coincidência que livros com muitas ilustrações – desenhos e fotografia - eram comuns na biblioteca de Rosa.

O contexto literário é constituído por outros livros na paisagem literária em que qualquer livro se insere, ou pelos debates nos quais ele ganha sentido em sua época. Resenhas de edições críticas que caracterizam a época literária em que o texto se encontra, tradições literárias com relação às quais o texto dialoga. Há, entretanto, uma outra gama de objetos que pode conter informações que alargam a condição de textos e livros, a ponto de fazê-los ultrapassar as fronteiras ordinárias do que é considerado literatura em sentido estrito: são os elementos de um outro contexto que engloba política, sociedade e cultura em sentido amplo. No século XX, obras literárias podem ser vinculadas à cultura eletrônica de massa (cinema, rádio, publicidade), a impressos que multiplicam imagens, fixas ou em movimento, no universo visual, ou obras podem estar vinculadas “às transformações fundamentais trazidas à estruturação do espaço habitado pela civilização industrial” (Lyon-Caen; Ribard, 2010, p. 58, tradução minha)⁴. Esses dados de contexto são importantes para a análise à



medida que eles “fazem aparecer realidades culturais, sociais ou socioculturais pouco observadas de outra maneira” (Lyon-Caen; Ribard, 2010, p. 59, tradução própria).

A contextualização da literatura de Rosa – escritor literário e diplomata - e do teor de suas colocações ao debate sobre o Brasil – vislumbradas a partir da coleção e das marcas de seus livros da biblioteca - consiste em reconstituir acontecimentos de uma época de modernização e urbanização da sociedade brasileira de meados do século XX, apurando as inovações técnicas e as reavaliações conceituais que alteraram o perfil histórico da sociedade brasileira e os termos do diálogo entre transformações sociais, textos, livros e produtos de arte. Tal encaminhamento visa a levantar fatores em meio aos quais se realizaram as atividades literárias de Rosa, averiguando como as condições históricas puderam afetar a composição e o sentido das formas artísticas junto ao público das grandes cidades brasileiras, onde estavam os leitores de Rosa que aceitaram e consagraram sua literatura.

A produção industrial brasileira pela primeira vez, em 1938, ultrapassava a produção agrícola e, no decorrer da Segunda Grande Guerra, a indústria entrava numa fase decisiva, quando há no país grandes investimentos estatais em indústrias de base, e o país deixava de ser exportador de matérias-primas a baixo custo e consumidor de produtos manufaturados. Entre as décadas de 1940 e 1960, o Brasil passa a produzir seus bens de consumo, crescem as disparidades entre áreas urbanas e rurais, a segmentação social brasileira se diversifica e a “industrialização é sinônimo de desenvolvimento” (Santos, 2002, p. 27). A indústria do livro, que já conhecera um *boom* nos anos 1930, vai crescer ainda mais numa situação de convivência da letra e da imagem no livro como novas mídias categorizadas por linguagem e expressividade que combinam linguagens alfabéticas com linguagens dos novos meios de massa: os textos radiofônicos e imagéticos.

Em *A Estória de Lélío e Lina*, (Rosa, 1994, v. 1, p. 718) do livro *Corpo de Baile*,⁵ o vaqueiro Lélío chega à fazenda de Seo Sencler, nos Gerais, mas antes estivera trabalhando na serra da Tromba-d’Anta “pr’a um seo Dom Borel, senhor uruguai, que botou fazenda p’ra boiada de raça fina...”⁶. O processo de modernização com crescimento das cidades avançava para as áreas rurais com abertura de vias de acesso e projetos de colonização. A ocupação de terras interiores atraía capital nacional público e privado, este proveniente, em especial, dos capitais “liberados em decorrência dos progressos econômicos do estado de São Paulo”, e capitais estrangeiros - “inglês, francês, belga e uruguaio” (Almeida, 1959, p.



50).⁷ O Brasil vai sendo percebido como uma “reunião de elementos antagônicos e harmonização de contrastes”, onde áreas de grande densidade populacional – identificadas normalmente às cidades da costa litoral – convivem com grandes vazios do interior (Bastide, 1979, p. 11). Em 1952, dos 210.000 quilômetros de estradas, apenas 1.200 estavam pavimentados e os ‘buildings’ substituem as velhas mansões portuguesas. A economia se transforma e “surtem novas maneiras de pensar” (Monbeig, 1954, p.10). Particularmente após a Segunda Guerra, os anos brasileiros de modernização configuram uma sociedade urbano-industrial consumidora de uma pauta diversificada de bens culturais, como jornais, revistas e livros ilustrados, histórias em quadrinhos, rádio, cinema.

Rádio, cinema, livros da cidade o trânsito entre imagens, sons e palavras

O rádio é o apoio de grande número de artistas. Segundo Lia Calabre, “no início da década de 1940, o rádio havia se tornado o senhor absoluto dos meios de comunicação na sociedade norte-americana” e no Brasil se transformava “no companheiro inseparável das classes populares” (Calabre, 2006, p.27). Ponto de convergência de produtos, artistas e práticas de cultura e de entretenimento urbano no país desde os anos 1930, com o teatro de revista e as chanchadas cinematográficas, o rádio formava um tripé ao redor do qual “gravitavam a indústria do disco, as editoras de música, as revistas especializadas, a publicidade” (Lenharo, 1986, p.135 *apud* Ferreira, 2003, p. 70). Rosa e sua literatura não estiveram alheios a este processo.

O cinema inicia uma carreira de ascensão irreversível junto à vida coletiva de algumas cidades brasileiras, a partir do final dos anos 1920. Cinema e rádio associados alteravam hábitos e modificavam automatismos lingüísticos coloquiais (Ferreira, 2003). Sinopses de livros, trechos de literatura radiofonizados, radionovelas constavam da grade de programação das emissoras de rádio nos anos 1940. As produções radiofônicas transmissoras de textos aglutinavam “milhares de ouvintes, todos os dias, sintonizados, vivendo e se emocionando no mundo imaginário das radionovelas” (Calabre, 2006, p.139). O rádio era lugar de divulgação de textos de novelas e fragmentos de livros e era parte da estratégia de editoras para a divulgação publicitária de seus títulos. Em 1954, os textos introdutórios da segunda edição de *Os Subterrâneos da Liberdade*, de Jorge Amado informava do rol de adaptações para o rádio que sofriam alguns livros de Amado: *Terras do Sem Fim*, *Jubiabá*, *São Jorge dos Ilhéus*, para a Rádio



São Paulo; *Mar Morto*, para a Rádio Nacional; e as adaptações internacionais: Terras do Sem Fim é *Terre Violente*, para a Radiodifusion Française, em Paris; Vida de Luis Carlos Prestes é *Rytir Nadeje* para a Radiodifusão Tchecoslovaca, em Praga; e *Mar Morto* é *Mar Muerto*, para a Radio El Mundo, de Buenos Aires. A grade de programação de rádio das principais emissoras cariocas continha programas de vocalização de textos como radionovelas, leitura de trechos de contos e romances, poesia, radioteatro.⁸

Num momento da história das experiências urbanas em meio às cidades brasileiras, as trocas textuais entre literatura e outros textos mediados por suas formas e audiências combinam-se de modo a possibilitar trocas e negociações inusitadas. As cidades brasileiras de meados do século XX estão decisivamente investidas de circunstâncias que multiplicam a proliferação de textos, as formas de sua publicação e recepção, numa situação que favorecia experiências e trocas intensas. Seria oportuno verificar o anúncio do *Dicionário Enciclopédico Brasileiro Ilustrado*, em 1954, com 2.300 gravuras, 16 pranchas em cores e 56 mapas.

A literatura de Rosa não esteve impermeável a tal processo de trocas, muito pelo contrário. Sua literatura cruzou práticas e atividades culturais que envolviam o som, a imagem, as páginas de livros e revistas. Na novela *O Recado do Morro* (Rosa, 1994, v. 1, p. 625), do livro *Corpo de Baile*, quando a comitiva encontra pela estrada o sertanejo Gorgulho, que mora numa caverna, o alemão Seo Olquiste faz uma performance vocal, onde mais importante é o som das palavras, cuja vocalização tenta recuperar na grafia do texto o som da fala impresso na página do livro. “- *O! Ack!* – glogueou seo Olquiste, igual um pato. Queria que o Gorgulho junto viesse. – *Troglodytyt? Troglodyt?* – inquiria, e, abrindo grande a boca, rechupava um *ooh!*... Quase se despencando, desapeou. Frei Sinfrão e seo Jujuca desmontaram também.”

Em 1954, episodicamente, Rosa presta ao jornal *Correio da Manhã* uma declaração surpreendente, para boa parte da crítica de literatura, sobre uma das fontes de suas trocas textuais:

[...] Gosto do rádio, uso-o muito. É uma espécie moderna de musa. É uma regra: estou escrevendo, estou lendo, estou fumando, estou ouvindo. **Sub-ouvindo**, talvez seja mais certo dizer. Isto é, o aparelho fica ligado, a música trabalhando de isolante, para defender a gente dos rumores desconstruídos da realidade em volta, sempre tão excessiva. Música ou canto, pois em geral



não somo com a parte conversada, falam no vácuo. Uma vez uma empregada disse a minha mulher: - “o patrão não gosta de novela, mas bem que ele escuta o capítulo inteiro...” (ocupado com a cabeça noutra parte, como é que eu ia saber se era Novela, “Hora do Brasil” ou catarata de anúncios?). Também confessando desconfio de que o meu muitas vezes abuse de ser o “rádio do vizinho”, o desembestado, o errado, o barulhento. E mais seria se não fosse a polícia de minha mulher, pois Ara controla o quanto pode essa vazão radiofônica. Há músicas (Mozart, operetas, Beethoven, valsas, Wagner, Schubert, canções populares, velhas de mais de vinte anos etc) e vozes com charme especial (Ademilde Fonseca, Virginia Lane, Heleninha Costa, Carmélia Alves, Emilinha Borba etc) que varam a cortina de cortiça da concentração – fico vulnerável, rendo-me, paro para escutar de verdade. Tempo de carnaval – adoro: marchas e marchinhas dão energia e alegria, bebidas na torneira. Atualmente quase fico na M. da Educação ou na Eldorado. Mas voto que a Eldorado, em tudo mais ótima, devia mudar, ou variar, ou suprimir aqueles prefixos (?) musicais de programas, principalmente os vespertinos, sofisticados no gênero melancólico. Quando estou escrevendo uma passagem estreita, preciso de “dopar-me”, então requero musa apropriada, isto é, troco para o toca-discos. **Televisão? Não. Agora, o que mais vale na minha opinião** – o papel do rádio no interior do país, suas responsabilidades, sua importância. Destroí o fundo folclórico, eiva a tradição, desregionaliza. Mas diverte, consola, anima, alegra, faz companhia. No sertão, encontrei pessoas que nunca viram nem vão ver o trem de ferro, mas que acompanham pelo rádio as partidas de futebol carioca, torcem e discutem, sabem o nome de todos os nossos jogadores. E, de certos lugarejos, nos campos gerais, sempre alguém era escalado, às segundas, quartas e sextas-feiras, para montar a cavalo e ir à vila, ou ao arraial, distante várias léguas, a fim de ouvir a “novela”, e, na volta, no dia seguinte, repeti-la a toda população do povoado, para isso reunida. Não é sério? Não é comovente? (Correio da Manhã, 1953)

Em *Campo Geral* (Rosa, 1994, v. 1, p. 495), de *Corpo de Baile*, na estória do menino Miguilim, o personagem farmacêutico Seo Aristeo tem “vênias de dançador”, e uma “viola mestra de todo tocar”, a “Minrela-Mindola, Menina Gordinha, com mil laços de fita”. Quando entra em casa para ver o menino



Miguilim, acometido de um mal-estar, “só dizia aquelas coisas dançadas no ar, a casa se espaceava muito mais, de alegrias” e ao examinar Miguilim, Seo Aristeo provavelmente glosa a música *O que é que a baiana tem*, de Dorival Caymmi, lançada em 1939, e cifrada no texto.

[...] Seo Aristeu entrava, alto, alegre, alto, falando alto, era um homem grande, desusado de bonito, mesmo sendo roceiro assim; e doido, mesmo. Se rindo com todos, fazendo engraçadas vênias de dançador.

- ‘Vamos ver o que é que o menino tem, vamos ver o que é que o menino tem?!... Ei e ei, Miguilim, você chora assim, assim – p’ra cá você ri, p’ra mim!...’ Aquele homem parecia desinventado de uma estória. – ‘O menino tem nariz, tem boca, tem aqui, tem umbigo, tem umbigo só...’ – ‘Ele sara, seo Aristeo?’ [...] (Rosa, 1994, v. 1, p. 495, grifo nosso)⁹

A 6 de novembro de 1963, comentando em carta com seu tradutor italiano a qualidade da tradução, Rosa parodia a música do reclame da indústria de produtos químicos Bayer e escreve “Se é Bayer é bom”, que resgata no texto impresso o canto do jingle publicitário que durante muito tempo tocou no rádio brasileiro (Rosa, 1981, p. 36). Ao longo de uma época marcada pela integração do país pelo rádio e por publicações que difundiram uma imagem elaborada do Brasil assimilado por desenhos e fotografias, época em que cresceram os símbolos populares como o samba, carnaval, futebol, rádio, o pesquisador Fernando Paixão (1997) assinala que, entre marchinhas de carnaval e chanchadas, os livros parecem sofrer o cruzamento de duas forças que o vitalizam: a modernização de sua confecção e uma vontade geral de identidade coletiva que incrementa a publicação de coleções editoriais que descubram o Brasil. O autor assegura que o país parecia “estar sendo descoberto”, para o que a indústria do livro desempenhava “um papel fundamental”.

Expansão Editorial, livros e coleções

Autores da história do impresso no Brasil que recuperam o que seria o papel dos ilustradores de revistas e livros desde o fim do século XIX, verificam uma inflexão nos anos 1930, e é nos anos 1940 que a ilustração recebeu no país algum incremento em função da consolidação de um sistema de artes plásticas que, provavelmente, afetou o livro, com a inauguração de museus de arte moderna,



proliferação de exposições de arte, concessão de prêmios e bolsas de viagens internacionais a artistas e o intercâmbio artístico e cultural entre artistas de vários países. O movimento modernista é marco de um “surpreendente desenvolvimento das artes plásticas e da literatura” (Paixão, 1997, p.47) e a situação de desprestígio do artista-plástico ilustrador nas principais publicações do movimento só começa a se reverter ao final dos anos 1920, quando o artista, pouco a pouco, valoriza revistas e livros com seus desenhos e reforça o estatuto das publicações como “arte”. Os catálogos das livrarias nos anos 1910, em São Paulo, mal mencionam o artista ilustrador e, apesar de os catálogos informarem se a obra era ilustrada ou não, “só esporadicamente era feita uma menção ao ilustrador [...]. A informação de autoria de ilustração era rara!!!” (Lima, 1985, p. 63). Era raro a ilustração e o tratamento dos “problemas plásticos” em material impresso. Foi só com o passar da década de 1920 que a “ilustração adquiria, assim, gradativamente, seu prestígio junto ao livro, tomando corpo nas capas através do desenho, da cor e da composição” (Lima, 1985, p. 165).

Pouco comuns no Brasil, num cenário em que cidades da Europa dominavam a cena cultural internacional, algumas exposições e amostras destacavam o papel dos ilustradores de livros. Talvez seja Cândido Portinari, artista plástico também ilustrador de livros, quem, nos anos 1930, exprima o momento primeiro de uma realidade que vai se consolidar no Pós-Guerra: o da onipresença dos Estados Unidos no campo da arte, como produtor de arte e receptor de artistas, passando a competir a Europa, em especial a França. No tempo em que executa *Os Retirantes* - documento iconográfico ícone de um gênero de arte de preocupação social no Brasil – o pintor Cândido Portinari recebe, em 1935 pela tela *Café*, menção honrosa do Carnegie Institute, em Ohio, nos Estados Unidos, e um ano depois participa da 33^a Exposição Internacional de Pintura no mesmo instituto americano.

Em 1947, era criado o *Museu de Arte de São Paulo*, em 1948 o *Museu de Arte Moderna* do Rio de Janeiro e em 1951, era o ano da I Bienal do Museu de Arte Moderna de São Paulo., a Europa continuava o centro do mundo de arte, apesar da incipiente concorrência norte-americana, e Paris era ainda a capital das artes. No Após-Guerra, praticamente todos os artistas iam a Paris para temporadas em ateliês de artistas plásticos renomados. É no ano de 1948 que Napoleão Potiguara Lazarotto, o Poty – ilustrador de Guimarães Rosa na Livraria José Olympio Editora – retorna de Paris depois de período no ateliê de Picasso.

Apesar de devastada pela Guerra, a Europa está ativa, embora Nova Iorque passe a concorrer na cena artística, incentivando tendências desenvolvidas



antes na Europa com artistas europeus instalados na América. Os Estados Unidos vão passar, junto com a Europa, a receber artistas. A arte moderna vai se desenvolver no mundo inteiro e o Brasil e artistas brasileiros participarão - de maneira mais ou menos intensa - desse grande movimento de rearranjo e rearticulações do campo das artes e das relações artísticas num mundo conturbado da Guerra e do Pós-Guerra.

A partir dos anos 1930, o mercado editorial em expansão atua para fortalecer o que era identificado com uma vontade coletiva de conhecer o país, uma época que é marcada por “uma política cultural nacionalista que une a história e a geografia num *élan* de conhecimento do país, inscrito em um movimento de idéias pela formação da ‘consciência nacional’, em vários campos da cultura, educação e ciências sociais” (Angotti-Salgueiro, 2005, p. 24). O movimento de pensamento estava associado intimamente à possibilidade de sua publicação e era incrementado pela expansão do mercado editorial e de demais mídias de massa que difundia imagens e sons do “país profundo”. O poder político produzia esforços “para criar uma nação” que reforçaria o espírito nacional, “materializado na unidade do território, em que os geógrafos e a geografia assumiram um papel de destaque”, desenhando e fotografando o país, criando regiões culturais no lugar de regiões naturais, e a região sertão de Guimarães Rosa era iconizada pelos desenhos de seus livros e de diversas publicações que desenhavam os *Tipos e Aspectos do Brasil*, um livro que proveio de uma separata da seção “Tipos e Aspectos” da *Revista Brasileira de Geografia*, criada em 1939, um ano depois do Instituto Brasileiro de Geografia, o IBGE - criado em 1938. O livro *Tipos e Aspectos do Brasil*, em sua 5ª edição, de 1963, existia na biblioteca de João Guimarães Rosa. O Brasil não era apenas para ser lido, mas também para ser visto. A indústria de livros ilustrados por artistas plásticos renomados – Di Cavalcanti, Carybé, Candido Portinari, Poty, Tomás Santa Rosa, entre outros - incentiva, também, um movimento de interpretação do Brasil que se debruça sobre a definição de uma identidade nacional e sobre o debate institucionalizado com relação aos destinos do país, dos quais Rosa participava como diplomata.

O Brasil verdadeiro – que Euclides da Cunha prognosticava em *Os Sertões* (o livro mais marcado da biblioteca de Rosa!) só seria conhecido se o brasileiro virasse as costas para a Europa e olhasse para suas terras interiores - teria seus dramas populacionais interiores desenhados e escritos em livros, emitidos em rádios, gravados em filmes. O desenho de retirantes e das secas são exemplos categóricos que davam a ver as populações que viviam distantes dos grandes



centros e cidades, mostrando o Brasil aos brasileiros. O contexto de expansão das viagens ao interior do Brasil – fomentada pela publicação dos dramas interiores em revistas e livros e que estimulava as viagens a campo – são viagens instituídas segundo métodos e práticas profissionais de geógrafos, e faz-se acompanhar de grande divulgação do país em revistas ilustrativas – uma vez mais plenas de desenhos e fotografias. O surgimento de uma comunidade de geógrafos, nos anos 1930, com a institucionalização dos cursos de Geografia nas universidades brasileiras, e o aparecimento de órgãos públicos geográficos, também incrementam o surgimento de variadas publicações ilustradas de caráter geográfico, muitas existentes na biblioteca de Guimarães Rosa.

A biblioteca de Guimarães Rosa demonstra o diálogo do escritor com livros de interpretação do Brasil, os quais, mostrando “o que o Brasil era – ou poderia ser” oferecia material criativo a artistas e intérpretes. A biblioteca de Rosa contém apreciável número de livros de coleções de interpretação do Brasil, tais como a *Brasiliana*, a *Documentos Brasileiros*, a *Cadernos de Cultura*, do Ministério da Educação, para ficarmos nas coleções que se fizeram mais célebres. Ao lado das coleções consagradas, existiram algumas outras iniciativas de coleções que insistiam em criar uma comunidade imaginada que se podia encontrar já no próprio nome das coleções. Assim *Romances do Povo*, *Mundo Brasileiro*, *Terra Forte*, *Visão do Brasil* eram coleções de editoras menos expressivas.

A realidade de modernização do Brasil e de disseminação de tipos de equipamentos culturais diversificados provocava impactos nas atividades voltadas para o livro. Muitos editores questionavam um processo deletério de “intromissão” dos *mass media* modernos no hábito da leitura de livros e a “crise do livro” é um tema recorrente: o lamento mais comum é o de que o brasileiro não lê. Nos números 2 e 3 do *Jornal de Letras*, em 1949, em agosto e setembro, a denúncia é a da “crise do livro” e da leitura, no Brasil e no mundo. Editorial adverte que “o Brasil clama pela política do livro”. Com profunda conotação espiritualista, Tristão de Athayde escreve o artigo *A palavra falada*, no *Suplemento Letras e Artes* do Diário de Notícias, em novembro de 1953. Athayde lastima o culto da oralização da palavra num “século de massas”, afirmando que “o estilo oral é a expressão literária do século XX”, e que a oralização desliga a palavra do significado, à medida que a arranca de sua fonte “primeva”, o livro. Sua atração essencialista se dirige aos “modernos meios de divulgação da palavra”, e em especial ao rádio, em que ele lamenta uma onipresença.

[...] O culto da palavra desligada da verdade, desligada da alma



humana e da sua responsabilidade de distinguir eficazmente entre o bem e o mal, a verdade e o erro [...]. O rádio facilita muito essa nova idolatria. Ouvimos sem ver. As palavras passam a valer por si, a flutuar no ambiente como fantasmas, a destruir o silêncio [...] pelas janelas vindas das casas vizinhas, como desencarnados que passeiam livremente entre nós, penetrando em tudo, embarafustando-se por toda parte, violando os últimos refúgios das nossas salas de estudo nos bairros outrora mais silenciosos. Os campos de futebol já não estrugem sozinhos quando os times fazem gols. Entram por nossos quartos adentro, por mais protegidos que estejam [...]. Esse tremendo sibilar do nada é que enche o mundo moderno e ameaça arrastar a palavra no turbilhão das vozes sem nexos. Poderá a televisão corrigir esse prejuízo de uma desencarnação da palavra, voltando a ligá-la a sua fonte natural: o homem? Ou veremos o disco destronar o livro, o rádio matar a imprensa? (Athayde, 1953, p. 1).

Absolutamente nostálgico, Tristão de Athayde repõe a suposta superioridade intrínseca do livro como meio de entendimento da palavra e de formação de almas.

[...] Os meios modernos de divulgação da palavra – cinema, disco, rádio, televisão – não podem nem devem desbancar o livro. O livro e toda a palavra escrita é necessária na seqüência da expansão da alma. E tem sobre a palavra falada o grande mérito de falar baixo, de falar em silêncio, de tomar contacto lentamente com o que há de mais íntimo em nós mesmos. Pois como diz aquele velho texto chinês ou japonês do século VI nada é mais caro a nossa alma do que a leitura de um bom livro à luz de uma lâmpada discreta (Athayde, 1953, p. 1).

Outro aspecto aqui é uma verdadeira corrida feita por escritores, editores, personalidades e educadores em geral contra as “histórias em quadrinhos”. Em outubro de 1954, é realizado em São Paulo o II Congresso de Editores e Livradores do Brasil, onde se aprovou a tese sobre “o problema das ‘histórias em quadrinhos’, com todos os pretensos heróis do tipo ‘super-homem’ e mais figuras de terror e de sensualismo, cuja importação criminosa tantos malefícios vêm causando às crianças e aos jovens do Brasil” (Boletim [...], 1954, p. 7). É nesse contexto de trocas culturais – deletérias para alguns - entre equipamentos



da cultura envolvendo artistas brasileiros e internacionais, concorrência de uma indústria de mídias modernas, em que vai surgir e crescer a literatura de Guimarães Rosa.

Livros e inventários de tradições as palavras, os sons e as imagens da arte

Em 1951, Rosa publica a terceira edição de *Sagarana*, seu livro de estreia na Livraria José Olympio Editora, se aproximando dos ilustradores artistas plásticos internacionais da editora, Tomás Santa Rosa, Poty e Luís Jardim, e seus livros passarão a incorporar o prestígio ilustrativo do requinte gráfico das publicações da então famosa casa de edição brasileira. A Livraria Editora JO (Como era carinhosamente chamada a José Olympio) incorporava progressivamente artistas plásticos com desenhos de capa e ilustração interna de livros, em meio a um contexto de expansão de imagens com consolidação de museus e bienais de arte, além de publicações bastante desenhadas.¹⁰ Isso tudo ajuda a compor o sentido da obra, se não restringirmos o processo de produção de sentido à produção do escritor. Se a literatura de Rosa se compôs de obras-primas pelo que rompeu de anteriores convenções da escrita literária na história da literatura brasileira, os livros deixaram na memória coletiva dos que os leram a marca dos desenhos de seus ilustradores, a ponto de a crítica dos livros comentá-los fazendo menção aos belos desenhos que ilustravam os livros.

Mário Pedrosa analisou Pesquisa Ibope, do ano de 1957, sobre o interesse artístico da população brasileira, caracterizando os anos 1950 em termos de produtores e de público de arte, e apontou para o que seriam os novos componentes em jogo nos processos próprios de realização no universo sócio-artístico brasileiro. A citação abaixo aponta o que seria um pouco a realidade da interrelação entre mercado nacional e internacional de artes.

[...] De qualquer modo, a conclusão do quadro de respostas indica claramente um interesse mais positivo pelas coisas da arte nas gerações mais novas [...] As exposições de arte nacionais e internacionais nunca foram tão freqüentes quanto agora; os museus de arte surgem um pouco por toda parte, bem como as galerias de arte. [...] Em conversa com vários livreiros daqui e do estrangeiro, verifiquei serem todos unânimes em afirmar que os



livros sobre arte, incluindo nela o cinema, passaram a preponderar na procura aos livros sobre política que dominaram o mercado para o fim da guerra, e principalmente logo nos primeiros anos dela [...] (Pedrosa, 1981, p.117).¹¹

O intercâmbio vivo entre artes se incrementava mundialmente nos anos da literatura de Rosa publicada pela José Olympio Editora ilustrada por artistas plásticos que eram autoridades internacionais em seus campos de arte. Pela biblioteca de Rosa, consultada por nós, a realidade de publicações dirigidas às cidades brasileiras de meados do século XX pode ser enriquecida pela análise também de materiais que indicam prováveis mediações criativas e interpretativas para o escritor-diplomata. Acervos de fotografia sobre o Brasil começam a se formar. Simultâneas ao desenvolvimento de uma cultura fotográfica no Brasil, tais acervos estão em publicações que oferecem um estoque a mais de textos – escritos e visuais – com informações sobre a vida rural do país que poderia ser motivo de figurações por Rosa na execução de sua arte literária. As atividades de Rosa eram também um trabalho da arte de conhecer o território do sertão para literaturizá-lo, para o que fez viagens a Minas, sendo a mais conhecida e divulgada a viagem de 1952, fotografada e publicada na revista *O Cruzeiro*.

A história da expansão da literatura impressa consagrava a imagem fotográfica como texto visual do país interior. Revistas como *O Cruzeiro*, em 1928, e depois *Manchete*, em 1952, foram acompanhadas, entre muitas iniciativas, da entrada no país de impressos como a *Revista Seleções*, em 1942, revistas em que Rosa publicou alguns de seus textos. Analisando as fotorreportagens da revista *O Cruzeiro* nos anos 1940, Helouise Costa afirma que a revista “conformou um imaginário sobre o Brasil” (Costa, 1998, p.140) o que teria contribuído no processo de formação de uma “cultura fotográfica” no país. A partir das considerações sobre a relação entre fotografia e constituição de políticas para o patrimônio, Maria Inez Turazzi (1998, p. 8) analisa – para meados do século XX no Brasil – a consolidação de uma cultura fotográfica. Ante a multiplicidade de imagens, a autora considera que uma identidade singular sob o nome único de “fotografia” só foi possível graças à constituição de uma geral “cultura fotográfica [...] em grande parte responsável pelo alargamento do sentido da visão na sociedade contemporânea”.

No Brasil de meados do século XX, os fotógrafos franceses Pierre Verger, Marcel Gautherot e Jean Manzon tiveram lugar central na representação fotográfica do país e na fixação de uma cultura da fotografia e de várias imagens



do país interior. Tributário de uma interpretação euclidiana do Brasil, quem alertava para o Brasil se conhecer olhando para dentro de si mesmo, Rosa olha para dentro do país e as imagens de arte de desenhistas e fotógrafos, fornecem-lhe amplo material criativo. Já a partir dos anos 1920, especialmente as revistas ilustradas com fotorreportagens têm uma série de características que atendem à demanda das grandes massas urbanas, com matérias compostas de muitas imagens fotográficas, tornando a “alta cultura ‘acessível’ a todos aqueles que podem dispor de dinheiro suficiente para adquirir não mais um monte de livros de difícil digestão, mas uma revista bonita e de fácil leitura [...]” (Coelho, 2003, p. 10).

Segundo o que sugerem as considerações de Maria Inez Turazzi (1998), a incorporação da fotografia pela inspiração literária ofereceria à criação uma espécie de repertório de mensagens visuais que mediariam a relação texto e leitor urbano, a quem se dirige a produção fotográfica organizada do país. O doutor instruído da cidade, eu-personagem a quem o jagunço Riobaldo fala em *Grande Sertão: Veredas* sobre a modernização do sertão – e que vai escrever um livro na cidade – é um escritor que fotografa. Ele viaja pelo sertão de jipe e carrega uma máquina fotográfica, informação feita por Rosa no livro de maneira discretíssima, quase imperceptível: “[...] Mas Medeiro Vaz não se achava, os nossos, dele ninguém não sabia bem. Tocamos, fim que o mundo tivesse. Só deerrávamos. Assim como o senhor, *que quer tirar é instantâneos das coisas*, aproximar a natureza. Estou entendido [...]” (Rosa, 1994, v.2 p. 52, grifo nosso).¹² As viagens tornam-se operadores que dão acesso a espaços de realização da atividade literária que se infiltram de linguagens criativas numa época em que conhecer o Brasil é percorrê-lo, ir a suas gentes nativas, valorizando-as, fazendo ver o Brasil por suas imagens. Guimarães Rosa executava trocas entre textos visuais do Brasil pela mediação de suas viagens e dos livros publicados como resultados de viagens pelos órgãos governamentais geográficos que, a partir dos anos 1940 – com a criação do Conselho Nacional de Geografia, o CNG e a Associação de Geógrafos Brasileiros, a AGB – desencadeiam no Brasil excursões sistemáticas, momento em que a literatura de Rosa inicia sua trajetória por uma viagem ao interior de Minas, em 1945. A biblioteca de Rosa é farta em livros de geografia onde o Brasil está sendo desenhado e fotografado no processo de ocupação do território, o que reforça, certamente, o conhecimento do país pelo acesso a suas imagens fixadas em revistas e livros. Geográficas ou não.

Se a fotografia integra comunidades pela formação de um repertório seriado de imagens partilhadas do país, ela impregna a inspiração artística e literária,



que, nos modos de compor o imaginável, se utiliza dos registros fotográficos junto ao mesmo universo de leitores e escritores. Abrantes estuda o acervo do fotógrafo húngaro Tibor Jablonsky, um dos primeiros fotógrafos profissionais contratados pelo IBGE, entre o fim da década de 1940 e o início da década seguinte. As regiões fotografadas por Jablonsky resultavam de “excursões de campo” e geravam artigos publicados em revistas geográficas, como a *Revista Brasileira de Geografia* e o *Boletim Geográfico* – publicação mensal do Conselho Nacional de Geografia. Jablonski produziu cerca de 7.000 registros imagéticos sobre o Brasil (Abrantes, [19--]).

O desenvolvimento de um sistema radiofônico também colabora com a literatura de Rosa no mesmo instante que a consolidação de uma cultura iconográfica no Brasil de meados do século XX, se tomamos a literatura também como livro, numa concepção de iniciativas de caráter científico-cultural que facilitaram fixar tipos e costumes brasileiros a título de documentários e de inventário de tradições.

Em julho de 1949, o editorial do primeiro número do *Jornal de Letras*, intitulado *Música Popular, um folclorista*, era assinado por Lúcio Rangel, que elogia Simeão Leal, o qual utilizou o “mais moderno processo de registro [de som] (o fio de arame)” para gravar, em recente viagem à Paraíba, os caboclinhos e diversos cocos “de sabor marcadamente brasileiro”, em festas populares. Rangel assinala que o fio de arame ajuda a recuperar o “que resta puro, sem a influência do rádio e do cinema, da música popular brasileira” (Rangel, 1949, p. 7). A novela *Dão-la-la-lão* (Rosa, 1994, p. 839), de Guimarães Rosa, do livro *Corpo de Baile*, é marcada também pelo rádio e pelo fio de arame. Quando o personagem Soropita volta do Andrequicé, para onde vai ouvir a novela do rádio para recontá-la a todos de volta no arraial, todos já a sabiam, porque passara no povoado seo Abrãozinho Buristém, “que carregava um rádio pequeno, de pilhas, armara um fio no arame da cerca...” e conseguira ligar o rádio. Se o *Jornal de Letras* elogiava os processos modernos de gravação do som das festas tradicionais brasileiras, a iniciativa não era isolada. Uma coleção das mais expressivas da biblioteca de Rosa é a coleção *Documentário da Vida Rural*, resultado do *Plano de Documentação da Vida Rural*, de iniciativa do Ministério da Agricultura em 1952.

Submetido ao ministro da Agricultura em 1951, o *Plano*, em texto não assinado, previa trabalhos para “a documentação da vida rural destinados ao levantamento mais completo possível dos aspectos característicos e peculiares da sociedade rural brasileira” (Brasil, 1952, p. 3), e o plano compreendia ainda



à realização de filmes, a gravação de motivos tipicamente rurais e a elaboração de monografias e estudos. O *Serviço de Informação Agrícola* (SIA) logo pôs o *Plano* em execução e em 1952 apareciam os primeiros “filmes, com monografias publicadas umas, em elaboração outras, com gravações efetuadas” (Brasil, 1952, p. 5) Quanto às monografias, o *Plano* previa a formação da série *Documentário da Vida Rural*, e em 1952 já havia sido publicado *O Engenho de açúcar no Nordeste*, de Manuel Diegues Júnior. E estavam previstas mais duas monografias: *Fazenda de café em São Paulo*, de Olavo Baptista Filho e *Fazenda de gado no Vale do São Francisco*, confiado a Jozé Norberto Macedo.

Em 1952, já estariam prontas também as monografias sobre a *estância no Rio Grande do Sul*, de Dante de Laytano, e encomendados outros “trabalhos mais amplos, em particular sobre regiões ou áreas características”: de Arthur César Ferreira Reis, sobre o seringal e os seringueiros na Amazônia; do sociólogo João Gonçalves de Souza, sobre uma comunidade no Vale do São Francisco; do agrônomo Wanderblit Duarte de Barros, sobre o Vale do Paraíba e de Zedar Perfeito da Silva sobre o Vale do Itajaí. “Raul Lima conclui uma monografia sobre as feiras do Nordeste e outros autores escreverão sobre a habitação rural, além da organização de uma antologia da vida rural brasileira.” (Brasil, 1952, p. 7), dizia um dos primeiros livros da coleção *Documentário da Vida Rural*. Sobre filmes, dizia o *Plano*, ainda em 1952, que já estavam prontos *Banguê*, sobre engenhos nordestinos, e *Casa de Farinha*, sobre a produção de farinha no Nordeste, que estava sendo finalizado um filme sobre as *Feiras*, e que já estavam previstos *Fazenda de Café*, em São Paulo e *Estância*, no Rio Grande do Sul. Quanto às gravações de rádio, o *Plano* mencionava que o setor havia sido grandemente enriquecido pela realização da IV Semana Nacional de Folclore, em Alagoas, onde técnicos do Serviço de Informação Agrícola

[...] fizeram a gravação de numerosos motivos caracteristicamente rurais, cantos e cantigas típicos, tais como aboios, cocos, desafios, cantos de trabalho, folgedos populares etc. Foram gravados os diversos autos apresentados naquele festival: guerreiros, reisado, fandango, chegada, quilombos, caboclinhos, baianas etc. (Brasil, 1952, p.7-8).

E, finalizando, o *Plano* revelava o entrelaçamento entre imagens, textos e gravações nas monografias:



[...]. No que toca à publicação, será promovida a divulgação de uma série de monografias, de finalidade instrutiva e informativa, contendo dados geográficos, históricos, sociológicos, etnográficos etc. sobre a vida ou atividades ou manifestações folclóricas do meio rural. Esta coleção terá um máximo de vinte a trinta páginas impressas. Sua elaboração se orientará num sentido sociológico, de documentação viva das manifestações típicas da vida rural. Sempre que possível, ou preferencialmente, essas monografias servirão de ilustração literária dos filmes projetados, constituindo, em especial, a base de onde deverá ser extraída a explicação que acompanhará o filme no seu desenvolvimento técnico. Essas monografias destinar-se-ão ainda a uma larga distribuição, principalmente em estabelecimentos de ensino. Cada monografia será acompanhada de ilustrações fotográficas atinentes aos aspectos peculiares e típicos do tema estudado [...] (Brasil, 1952, p. 10).

Dos livros publicados de 1952 a 1957 na coleção *Documentário da Vida Rural* prevista no *Plano*, Guimarães Rosa colecionou sete, quais sejam: de Manuel Diegues Júnior, *O engenho do açúcar no Nordeste* (1952); de Olavo Batista Filho, *A fazenda de café em São Paulo* (1952); de Jozé Norberto Macedo, *Fazendas de gado no vale do São Francisco* (1952); de Clóvis Caldeira, *Fazendas de cacau na Bahia* (1954); de Luis da Câmara Cascudo, *Tradições Populares da pecuária nordestina* (1956); de Virgílio Alves Correia Filho, *Fazendas de gado no pantanal mato-grossense* (1955); e de Luis da Câmara Cascudo, *Jangadeiros* (1957).¹³

Os livros da coleção eram ricamente ilustrados com desenhos de Percy Lau, peruano radicado no Brasil, desenhista documentarista das publicações do *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*, o IBGE – criado em 1938. O desenhista viajava o Brasil de Norte a Sul, estudando paisagens e tipos humanos, desenhando-os para compor matérias geográficas. Como resumido na orelha de um dos livros da coleção *Documentário da Vida Rural* guardado na biblioteca de Rosa, o livro de Norberto Macedo – muito marcado por Rosa – é sobre as fazendas de gado no São Francisco e revela o que pretende a coleção:

[...] amplo documentário da vida rural brasileira, no que ela tenha de expressivo e fundamental, abrangendo não somente aspectos gerais de estabelecimentos agropecuários – engenhos, fazendas, garimpos, estâncias, sítios, etc.- como, também, aspectos peculiares de atividades do meio rural – feiras, meios de



transporte, habitações, trabalho etc. – destacando-se, ainda, as manifestações folclóricas ligadas aos respectivos ambientes, tais como danças, festas, cantos de trabalho [...] (Macedo, 1952, p. 11).

Muitos desenhos e fotografias que ilustram publicações informativas, institucionais e educativas na biblioteca de Rosa são feitos copiados uns dos outros. Para desenhar, o desenhista via a fotografia. Num contexto de expansão da circulação internacional de artistas de meados do século XX, as trocas textuais efetivadas por Guimarães Rosa com a arte pictórica não se limitaram a suas visitas a museus europeus e brasileiros, dos quais guardou conjunto de catálogos de exposições de museus e livros de artistas e teóricos de Artes Plásticas. Suas trocas com a arte pictórica dos artistas plásticos, ilustradores ou não, o encaminham mais uma vez para as virtualidades da arte do livro, tanto quanto para a da arte da palavra. Pelo articulado das trocas textuais que executa entre textos lidos em textos de arte e textos de idéias, João Guimarães Rosa realiza uma obra literária que se materializa em livros, com os quais fixa sua autoridade autoral em meio a trocas entre linguagens e textos que são obras de ler e de ver o sertão e seus tipos e aspectos humanos e naturais. E com os pintores em exposição em diversos museus, Guimarães Rosa parecia mesmo procurar aprender. Museus de Berlim, Paris, Munique, Berna, Roma, Rio de Janeiro, Amsterdã foram visitados por Guimarães Rosa, que marcava os catálogos e se utilizava das reproduções fotográficas em preto e branco das pinturas impressas para assinalar as cores dos quadros, provavelmente para poder visualizá-los depois. “Chapéu preto, olhos vagamente castanhos claros, colar preto, manto azul”, ele anotou puxando uma seta na imagem reproduzida do quadro *CHRISTUS (Petrus) ou Cristus Portrait de jeune fille*. impressa num dos catálogos.

Considerações Finais

A pesquisadora de Literatura Flora Sussekind (1987) investiga a literatura brasileira do final do século XIX e das duas primeiras décadas do século XX e identifica que os artefatos modernos, os novos meios de locomoção/comunicação nascentes, o reclame e a imprensa fizeram parte da figuração literária dos textos dos escritores. A autora sustenta como “apropriando-se de procedimentos característicos à fotografia, ao cinema, ao cartaz”, a própria técnica literária se transformou. Segundo Sussekind, essa literatura esteve



em sintonia com “mudanças significativas das formas de percepção e na sensibilidade das grandes cidades brasileiras”. A autora postula uma história da literatura brasileira que se relacione com uma história dos meios e formas de comunicação cujas inovações e transformações afetam tanto a consciência dos autores e leitores, quanto as formas e representações literárias propriamente ditas” (Sussekind, 1987, p. 26). O texto de literatura poderia ser examinado se se referisse a realidades auditivas e visuais, a práticas de ouvir/escutar e olhar/ver a que fomos educados a partir do instante em que equipamentos técnicos de sonorização e de visualização de certa forma invadiram nossa civilização.

Se entendida como texto e livro, a literatura considera o que seriam os diversos “autores” de uma obra – escritor, editor, ilustrador e leitor – e em que condições se transferem e operam sobre o livro a celebridade e o prestígio que se lhe agregam, provenientes da consagração dos outros autores da obra que não são os que manejam a letra. Para Guimarães Rosa, o prestígio literário de seus livros não parece se destacar das expectativas postas nos livros de sua editora e na arte de seus ilustradores. Os textos de Guimarães Rosa, que têm o sertão como epicentro, ajudaram a fixar, com todos os ilustradores de livros no Brasil, o sertão de toda uma geração de escritores e intérpretes do Brasil que pensaram o sertão numa época em que ele era visitado e escrito, ouvido e figurado/desenhado pela arte iconográfica do desenho e da fotografia. Textos profundamente visuais e palavras no livro bastante sonorizadas marcam a literatura de Rosa, segundo ele e a crítica especializada.

Avaliar o grau de trocas entre a arte brasileira e a arte estrangeira de meados do século XX, entre artes eruditas e mídias modernas, artes plásticas e confecção gráfica do livro, é trabalho que requer analisar o papel de editores e dos livros como encontros entre artistas, num contexto de trocas internacionalizadas de arte. Os livros adquirem o estatuto de objeto que recolhe diversos tipos de trocas interculturais e sua produção e recepção alteram os termos de grande parte das análises do texto literário. À medida que a análise da história do livro se soma à análise da história dos textos, as teorias da Literatura passam a valorizar os fatores diversos que, por suposto, modificam a cognição dos textos, processo em que, mesmo as teorias literárias, são levadas em conta conforme sua historicidade.

[...] Relativamente a seus pressupostos, o de maior peso é a hipótese de que hoje não são muitas, nem tampouco parecem muito instigantes as teorias literárias que endossam concepções



exclusivamente textuais e/ou imanentes do literário, da literatura, da literariedade (Lajolo; Zilberman, 2003, p. 308).

Em vista disso - e em vista do círculo de relação de convívio artístico, político e intelectual de escritores, ilustradores, cineastas, fotógrafos, artistas plásticos na história brasileira - não será impertinente analisar a relação da literatura de Guimarães Rosa com a expansão de um mercado de artes visuais - artes plásticas e do desenho: imagens reproduzíveis - e de sons, pela disseminação de meios de difusão de massa desde os anos 1930 no Brasil incrementado na segunda metade dos anos 1940 e consolidado pelos governos militares depois.

Se tomadas como arte, arte da ilustração em livro, as imagens seriam agentes poderosos da visualização imaginária dos conteúdos dos livros de Rosa. Transformado em sertão audível, pela expressão da cultura dos personagens de oralidade e em sertão visível pela arte iconográfica dos mestres do pincel e do lápis, em capas de livros e exposições de arte, pela arte iconográfica dos mestres do clic fotográfico em matérias de revistas e galerias de fotos, o sertão verbal vai incorporando à categoria de entendimento euclidiano do Brasil sertão uma dimensão visual-iconográfica e sonora que ela não tinha antes.

É no interior desse contexto de trocas em experiências urbanas que a obra literária de Guimarães Rosa vai crescer. Em meados do século XX brasileiros, a valorização simbólica do elemento rural-sertanejo - valorização de seus espaços, de suas vidas e das idéias sobre elas - terá vários empreendedores, de órgãos de governo a iniciativas individuais, mobilizando intérpretes e editores por recursos de pesquisa, registro, análise, edição e divulgação que vão redundar em produtos publicáveis e suportes de vários tipos - como livros, revistas, jornais, programas de rádio, filmes. No curso de suas atividades artística e literária, é toda um corpus de material disponível para trocas e interações de que Rosa se aproveitou, não hesitando de fazer criativamente as trocas linguísticas, artísticas e literárias que aquele material o disponibilizou.

Referências

ABRANTES, Vera Lucia Cortes. *A fotografia como fonte de informação e a memória do trabalho na região norte (1949-1968)*. [19--]. 10 p.

ALMEIDA, Fernando Flávio Marques de; LIMA, Miguel Alves de. *Planalto Centro-Ocidental e Pantanal Mato-Grossense*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1959. Guia da excursão n.1 realizada por ocasião do XVIII Congresso



Internacional de Geografia.

ANGOTTI-SALGUEIRO, Heliana. A construção de representações nacionais: os desenhos de Percy Lau na Revista Brasileira de Geografia e outras “visões iconográficas” do Brasil Moderno. *Anais do Museu Paulista, São Paulo*, n. 2, v. 13, p. 21-72, jul./dez.2005.

ATHAYDE, Tristão de. A palavra falada. *Diário de Notícias*, [s. l.], 8 nov. 1953. Suplemento Letras e Artes.

BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. 9. ed. São Paulo: Difusão Editorial, 1979. 282 p.

BOLETIM Bibliográfico Brasileiro. [São Paulo], v. 2, n. 6, nov./dez. 1954.

BRASIL. Ministério da Agricultura. *Plano de Documentação da Vida Rural*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura: Serviço de Informação Agrícola, 1952. 12 p.

CALABRE, Lia. *O rádio na sintonia do tempo: radionovelas e cotidiano (1940-1946)*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Casa de Rui Barbosa, 2006. 248 p.

COELHO, Maria Beatriz Ramos de Vasconcelos. Representação Visual da Nação: o Brasil através das lentes de três franceses. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 27., 2003, Caxambu. Anais Eletrônicos [...]*. Caxambu: ANPOCS, 2003. GT Pensamento Social Brasileiro. 29 p.

CORREIO DA MANHÃ. [Rio de Janeiro], 20 nov. 1953. Seção Rádio & TV. Fundo JGR no Arquivo IEB-USP (Série Recortes de Jornal, Pasta R2).

COSTA, Helouise. Palco de uma história desejada: o retrato do Brasil por Jean Manzon. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 139-159, 1998.

FERREIRA, Suzana Cristina de S. *Cinema Carioca nos anos 30 e 40: os filmes musicais nas telas da cidade*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGHistória UFMG, 2003. 130 p.

LAJOLO, Marisa; ZILBERMAN Regina. *A formação da leitura no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Ed. Ática, 2003. 374 p.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. Campinas, SP: Papyrus, 1986.

LIMA, Yone Soares de. *A ilustração na produção literária*. São Paulo: IEB, 1985.



(Década de Vinte, n. 33).

LYON-CAEN, Judith; RIBARD, Dinah. *L'historien et la littérature*. Paris: Ed. La Découverte, 2010. 122 p. Tradução O historiador e a literatura.

MACEDO, José Norberto. *Fazendas de gado no vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: SIA, 1952. 70 p. (Documentário de vida rural, n. 3).

MONBEIG, Pierre. *O Brasil*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1954. 159 p.

PAIXÃO, Fernando (coord.) *Momentos do livro no Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 1997. 215 p.

PEDROSA, Mário. *Dos murais de Portinari aos espaços de Brasília*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1981. p.7-250.

RANGEL, Lucio. Música Popular, um folclorista. *Jornal de Letras*, Rio de Janeiro, jul. 1949. Suplemento Letras e Artes. Disponível em: <https://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=111325&pagfis=7>. Acesso em: set. 2022.

ROSA, João Guimarães. *Correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizarri*. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1981. Editor Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro. 147 p.

ROSA, João Guimarães. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1994. 2v.

SANTOS, Pedro Augusto Gomes. *A classe média vai a paraíso: JK em Manchete*. POA: EdIPUCRs, 2002. (Coleção Comunicação 23).

STODDARD, Roger E. Morphology and the Book from an American Perspective. *Printing History. The journal of the American Printing History Association*, New York, v. 9, n. 1, p.1-14, 1987. Tradução Morfologia e o livro numa perspectiva americana. Imprimir História.

SUSSEKIND, Flora. *Cinematógrafo de Letras: Literatura, Técnica e Modernização no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1987. 170 p.

TURAZZI, Maria Inez. Uma cultura fotográfica. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n.27, p.7-15, 1998. Tema: *Fotografia* - IPHAN/MINC.

VON LADE, Eduard. *Erinnerungen aus meinem vielbewegten Leben*. Wiesbaden: Schnellenberg, 1901. v. 2.



ZWISCHEN Berlin und Rom. *In: KLADDERADATSCH: Humoristisch-satirisches Wochenblatt*, Berlin, p. 278, 16 maio 1875. Disponível em: https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/kla1875/0278/image,info#col_thumbs. Acesso em: 9 ago. 2023.

WALDRAFF, Paul. *Originalskizze von Paul Waldruff zur Gestaltung der Germania-Marke*. 1900. 1 selo. Disponível em: https://de.wikipedia.org/wiki/Paul_Waldruff#/media/Datei:Germania-Originalskizze-PaulEduardWaldruff.jpg. Acesso em: 9 ago. 2023.

WISLICENUS, Hermann. *Apotheose des Kaisertums*. [1880?]. 1 Pintura no mural do Palácio Imperial de Goslar. Disponível em: https://de.wikipedia.org/wiki/Wandbilder_des_Kaisersaals_in_Goslar#/media/Datei:Apotheose.jpg. Acesso em: 9 ago. 2023.

WISLICENUS, Hermann. *Germania oder Die Wacht am Rhein*. 1873. 1 original de arte, óleo sobre tela, 192x145cm. Disponível em: <https://www.dhm.de/lemo/bestand/objekt/germania-oder-die-wacht-am-rhein-1873.html>. Acesso em: 9 ago. 2023.

Notas

¹Universidade Estadual do Paraná - UNESPAR.

²No original “Whatever they may do, authors do not write books. Books are not written at all”.

³Para os (as) interessados (as), estes livros estão agrupados na minha tese de doutorado intitulada *Entre Arte e Interpretação: figuras do Brasil na literatura de Guimarães Rosa*, defendida em 2010 na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

⁴No original “Les changements fondamentaux apportés à la structuration de l’espace habité par la civilization industrielle”.

⁵Faremos mais menção aqui aos livros publicados do escritor em 1956, que são *Corpo de Baile* (com 7 novelas) e *Grande Sertão: Veredas*. De *Corpo de Baile*, vamos identificar cada novela/conto. O livro *Corpo de Baile*, publicado em 1956, em dois volumes, foi republicado depois em 3 volumes, em formato *pocket*. Os livros foram repartidos assim: *Campos Gerais*, *Noites do Sertão* e *No Urubuquaquá, no Pinhén*.

⁶Os trechos de textos de Rosa foram extraídos da *Obra Completa* do escritor publicada pela editora Nova Aguilar, em 1994, em 2 volumes.

⁷Livro constante da biblioteca de Guimarães Rosa.

⁸Ver a Seção *Rádio*, do jornal *A Manhã*, de 5 de janeiro de 1946.



⁹O trecho da letra da música de Caymmi é: [...] *O que é que a baiana tem? O que é que a baiana tem? O que é que a baiana tem? O que é que a baiana tem? Tem torço de seda tem! Tem brincos de ouro tem! Corrente de ouro tem! Tem pano-da-costa tem! Sandália enfeitada tem! [...] Um rosário de ouro, uma bolota assim, quem não tem balangandãs não vai no Bonfim (oi não vai no Bonfim, oi não vai no Bonfim)*. Em 1938, Dorival Caymmi chega ao Rio de Janeiro, publica alguns desenhos na revista *O Cruzeiro*, mas depois tenta a carreira na música. O futuro compositor e músico estréia na gravadora Odeon em 1939 com a música *O que é que a baiana tem*, cantada por Carmem Miranda no filme *Banana da Terra*. A música a partir daí ganha popularidade nacional e será tocada em rádios de todo o país por muito tempo.

¹⁰Os ilustradores dos livros de Rosa na JO foram *Napoleon Potyguara Lazzarotto, o Poty* (Curitiba PR 1924-1998). Ilustrou obras literárias, como as de Jorge Amado, Graciliano Ramos, Euclides da Cunha, Dalton Trevisan, Guimarães Rosa, entre outros. *Tomás Santa Rosa Júnior* (João Pessoa PB 1909-Nova Delhi Índia 1956). Auxiliou Cândido Portinari (1903-1962) na execução de diversos murais. *Luiz Inácio de Miranda Jardim (Garanhuns, 1901)*, desenhista e ilustrou os livros de Rosa dos anos 1960.

¹¹O texto foi originariamente artigo publicado por Pedrosa no *Jornal do Brasil*, a 14 de agosto de 1957.

¹²Agradecemos à professora Márcia Marques de Moraes, que nos chamou a atenção para este fato fundamental.

¹³Até onde conseguimos saber, houve 11 títulos publicados pela Coleção. O catálogo de busca do arquivo, não traz os títulos, o que não nos deixa saber se foram lidos pelo escritor ou não, e o certo mesmo é que não há na biblioteca os quatro títulos faltantes, aqueles relativos à *Estância Gaúcha*, ao *Seringal e o Seringueiro*, ao *Vale do Itajaí* e aos *Garimpos da Bahia*.

Práticas de escolarização
católica e seus usos na vida
de Elfrida Lobo (Paranaguá,
décadas de 1910 a 1960)

Catholic schooling practices
and their uses in the life of
Elfrida Lobo (Paranaguá,
decades from 1910 to 1960)


Prácticas escolares católicas
y sus usos en la vida de
Elfrida Lobo (Paranaguá,
décadas de 1910 a 1960)

Andréa Bezerra Cordeiro¹
Juarez José Tuchinski dos Anjos²



Resumo: Este artigo tem por objetivo analisar as práticas de escolarização católica e seus usos na vida de Elfrida Lobo, entre fins da década de 1910 até meados da década de 1960, tomando por fonte o egodocumento *Retalhos de Uma Vida*. Na primeira parte são investigadas as práticas de escolarização vivenciadas por Elfrida Lobo e propiciadas a ela pelo Colégio São José, bricoladas com práticas de espiritualidade católicas, mas igualmente transformadas em práticas educativas no cotidiano da educação destinada à Elfrida e suas colegas pelas Irmãs de Chambery. Na segunda parte são estudados os usos que faz Elfrida, em sua vida adulta, desse repertório de saberes frente aos fatos que condicionam sua vida na maturidade: as dificuldades financeiras, a viuvez, os filhos pequenos, a fé cristã, os desejos de independência e uma grande inclinação pelo estudo de línguas estrangeiras. As conclusões apontam que o ensino recebido no Colégio São José funcionou de muitas formas, ainda que as suas finalidades tenham sido extrapoladas para a expansão intelectual e independência financeira e social de Elfrida Lobo através de sua capacitação e desempenho profissional. Da educação recebida no Colégio católico e ampliada ao longo da vida, ela fez seu próprio uso. **Palavras-chave:** história da educação; história da infância; educação feminina; egodocumentos; educação católica.

Abstract: This article aims to analyze catholic schooling practices and their uses in the life of Elfrida Lobo, between the end of the 1910s and the mid-1960s, using the ego document *Retalhos de Uma Vida* as a source. In the first part, the schooling practices experienced by Elfrida Lobo and provided to her by Colégio São José are investigated, bricolated with practices of catholic spirituality, but also transformed into educational practices in the daily education destined for Elfrida and her colleagues by the Sisters of Chambery. In the second part, the uses that Elfrida makes, in her adult life, of this repertoire of knowledge in the face of the facts that condition her life to maturity are studied:



financial difficulties, widowhood, small children, the Christian faith, the desire for independence and a great inclination for the study of foreign languages. The conclusions point out that the teaching received at Colégio São José worked in many ways, although its purposes have been extrapolated to the intellectual expansion and financial and social independence of Elfrida Lobo through her training and professional performance. From the education received at the Catholic College and extended throughout her life, she made her own use. **Keywords:** history of education; childhood history; female education; egodocuments; catholic education.



Introdução

Uma das características do processo de romanização no Brasil foi o investimento, através de congregações religiosas europeias acolhidas nas diversas dioceses, na educação das novas gerações, especialmente, do sexo feminino (Manoel, 1996). Introduzindo no país colégios católicos, o episcopado ultramontano fez deles espaços privilegiados de difusão de um novo modelo de catolicismo, menos laico e mais clerical e alinhado às diretrizes da Igreja Católica Romana face à modernidade. Mas não só de incenso e preces se fez a educação ministrada nesses estabelecimentos de ensino.

Enquanto esse processo histórico se delineava naquele ritmo temporal a que Braudel (2007) batizaria de conjuntura, em outro nível, no tempo dos acontecimentos – “o tempo curto, à medida dos indivíduos, da vida cotidiana, de nossas ilusões, de nossas rápidas tomadas de consciência” (Braudel, 2007, p. 45) – uma jovem moradora da cidade de Paranaguá, no litoral do Paraná, Elfrida Marcondes Lobo, nascida a 31 de janeiro de 1911 (Lobo, 1990) era matriculada e levada a frequentar o Colégio São José, do qual seria aluna de 1918 até 1928. A instituição funcionava sob os cuidados das irmãs da Congregação de S. José de Chambery³, trazida à Diocese de Curitiba em 1896, quatro anos após a instalação daquela circunscrição eclesiástica, a convite do primeiro bispo local, D. José de Camargo Barros⁴, a quem coube, num ambiente de crescente anticlericalismo, iniciar – fazendo uso do clero e do laicato católico, em meio a ampla gama de estratégias de “combate” – uma “batalha” da qual, na década de 1920, segundo Tatiana Dantas Marchette (1996) – a clericalização da sociedade paranaense sairia vencedora⁵.

Disso, a trajetória de Elfrida Lobo, cuja infância e juventude transcorreram imersas nas experiências de sua frequência escolar católica, no mesmo período de auge do embate pela romanização do Paraná, é sólida evidência. Isso se pode afirmar porque, de suas vivências no Colégio São José de Paranaguá, estamos relativamente bem-informados e com certa riqueza de detalhes, graças a uma autobiografia que, redigida entre 1983, quanto contava com 72 anos, até 1990, ano em que a publicou sob o título “Retalhos de Uma Vida”⁶. Trata-se de daquele tipo de fonte a que Antonio Viñao denomina de *egodocumentos*, “textos nos quais o sujeito fala ou se refere a si mesmo, nos quais o eu encontra refúgio e se converte em elemento de referência” (Viñao, 2000, p. 11, tradução livre).

De fato, na obra, organizada em 11 capítulos, à exceção do último (dedicado à figura do seu sogro, que, após a morte do seu único filho e esposo de Elfrida,



tornou-se apoio fundamental para a criação dos netos, na década de 1940), a egoautora narra sua história e a história das suas relações e interações sociais, fazendo de sua vida a referência e argumento da narrativa, periodizando-a em títulos sempre iniciados com o substantivo “anos” e completados com adjetivos como “de encantamento”, “de enlevo”, “de esperança”, “de angústia”, “de amargura”, de “ternura”, “de realização”.⁷ São, por sinal, dos anos de “encantamento” as reminiscências sobre a escolarização católica recebida por ela na infância e juventude. Escolarização que de muitas formas ampliou as condições de Elfrida diante de alguns sérios percalços vividos nos “anos de angústia” da vida adulta, pois através de sua rede de relações na sociedade e de seu sólido repertório intelectual, Elfrida, como se verá, abriu seu próprio caminho.

O testemunho das histórias vividas e narradas por mulheres, quando convertido em uma fonte histórica, exige delicado exame. Ter acesso a escritas de mulheres - tanto as que foram preservadas e nos chegam anos depois, como as escritas autobiográficas realizadas de maneira retrospectiva - desperta uma certa reverência ao ato da pesquisa, pois os diários, cartas, autobiografias nos chamam a pensar as práticas da escrita e da leitura para o sexo feminino, considerando ainda que serão atravessadas pelo seu tempo histórico, pela condição social, pela raça, nos chegando do passado de maneiras distintas. Se às meninas pobres nenhuma ou rasa formação para ler e escrever eram mais do que o bastante, nas classes abastadas as mulheres teriam na leitura e escrita mais uma ferramenta para, com modéstia e elegância, se apresentarem bem nos ambientes sociais. Apesar disso, algumas mulheres em todas as classes, talvez até mais do que imaginamos, liam e escreviam bem, não apenas com proficiência, mas com técnica, astúcia e arte, como nos mostra o não tão volumoso, mas consistente legado escrito de egodocumentos femininos que, por amor ou por força, foi preservado. As escritas autobiográficas, as notas e memórias do cotidiano de mulheres também nos legam o que pensar, e estes registros, tanto mais esparsos quanto ricos, podem nos auxiliar a compreender por outros prismas a vida cultural, as condições de trabalho, as relações das pessoas em um tempo histórico.

As memórias de Elfrida, que nos chegam através de seu livro, evocam alguns tensionamentos que já foram levantados em análises de obras como “Minha Vida de Menina”, o diário de infância de Helena Morley (2016). Tratam-se, sim, de gêneros diferentes: o livro de Morley é um diário alegadamente escrito em sua infância e adolescência e publicado por ela quando adulta; o livro de



Elfrida Lobo foi escrito numa narrativa retrospectiva em seus últimos anos de vida, sujeito à reorganização realizada na “ilha de edição” que é a memória, parafraseando Waly Salomão (2007). Dadas as diferenças, entendemos as duas obras como gêneros “vizinhos” que trazem em comum a presença da “relação de identidade entre o *autor*, o *narrador* e *personagem*” (Lejeune, 2014, p. 17, grifo nosso). Esta identidade é um vetor precioso de representações que, nas palavras de Chartier “constituem na sua diferença radical as configurações sociais e conceituais próprias de um tempo e de um espaço” (Chartier, 1990, p. 27).

Neste espaço narrativo do íntimo, da exposição da personalidade e dos costumes, nos confrontamos com as escolhas entre o registrado e o inenarrável na vida de uma mulher que escreve e publica sua vida. Entre o que ela e seu tempo desejam compartilhar e a mais-vida que aconteceu e não foi escrita, há uma grande brecha, o que não retira a legitimidade de tais fontes.

Por vezes nem mesmo a autodisciplina da modéstia, esperadas de meninas e mulheres do final do Século XIX e das primeiras décadas do Século XX, encobrirá em suas escritas as pequenas ousadias e habilidosas apropriações que elas fizeram das experiências educativas amplas que viveram, não apenas na escola, família e igreja, mas integralmente em suas vidas. Com cautela metodológica a historiografia encontra nestes escritos a escassa fonte direta em que mulheres se registram e se descrevem, sem a “mediação perpétua e indiscreta” de homens, o que “constitui um tremendo meio de ocultamento” (Perrot, 2021, p. 198).

“Retalhos de uma vida” é, sobretudo, um egodocumento perpassado pela espiritualidade católica de matriz ultramontana, do começo ao fim, sem, contudo, beirar a pieguice ou beatice. Pelo contrário, indica o quanto a educação católica recebida por Elfrida menina/jovem/adulta foi configurando o repertório cultural que carregou consigo pela vida toda, a partir do qual aprendeu a viver e conviver com as alegrias e tristezas de sua trajetória, funcionando como espécie de norte a conferir sentido e significado ao seu presente bem como a memória acerca do que já havia passado.

Diante do que se dissemos até aqui, este artigo tem por objetivo analisar as práticas de escolarização católica e seus usos na vida de Elfrida Lobo, entre fins da década de 1910 até meados da década de 1960, tomando por fonte seu egodocumento. Trabalharemos com a hipótese de que, do registro egodocumental, apesar das limitações que a memória enquanto fenômeno de lembranças e esquecimentos pode acarretar (Burke, 2000), emergem, para o



presente da pesquisa histórica, fragmentos de uma escolarização que mesclava práticas tanto católicas como pedagogicamente modernas para aquele contexto, cujo resultado foi uma escolarização – aqui entendida enquanto “ato ou efeito de tornar escolar, ou seja, o processo de submetimento de pessoas, conhecimentos, sensibilidades e valores aos imperativos escolares” (Faria Filho, 2007, p. 195) – que produziu, em Elfrida, o modelo de mulher católica instruída, almejado pela Igreja e pela sociedade católica para aquele contexto histórico de embates entre anticlericais e ultramontanos no Paraná. Não obstante ter Elfrida se tornado esta mulher exemplar dentro de parâmetros da moral religiosa católica, sua formação lhe proporcionou também um repertório de saberes modernos, sobretudo no campo das línguas estrangeiras, que foram criativamente mobilizados em momento de necessidade (e de vontade) levando essa mulher de família bem colocada socialmente, religiosa, mãe e viúva, à busca pela continuidade e aperfeiçoamento de seus estudos, em direção à profissionalização, num caminho um tanto dissonante do que em geral se projetava para as mulheres em sua condição naquele momento histórico.

Para governo do leitor, a narrativa até aqui introduzida desdobra-se em três partes. Na primeira, serão investigadas as práticas de escolarização vivenciadas por Elfrida Lobo e propiciadas a ela pelo Colégio São José, bricoladas com práticas de espiritualidade católicas, mas igualmente transformadas em práticas educativas no cotidiano da educação destinada à Elfrida e suas colegas pelas Irmãs de Chambéry. Para aprofundar a compressão dessas práticas, buscaremos compreender, através das memórias de Elfrida, um pouco mais sobre a escolarização de meninas que foi construída no amálgama da moral católica e das necessidades cidadãs emergentes. Num segundo momento nos debruçaremos sobre os usos que faz Elfrida, em sua vida adulta, desse repertório de saberes frente aos fatos que condicionam sua vida maturidade: as dificuldades financeiras, a viuvez, os filhos pequenos, a fé cristã, os desejos de independência e uma grande inclinação pelo estudo de línguas estrangeiras. Por fim, a modo de conclusão, será interrogado o significado dessas práticas, a fim de confirmar, refutar ou matizar a hipótese de trabalho acima referida.

Sem mais cerimônias, acompanhemos Elfrida enquanto menina/moça/mulher dando os arremates em seus “Retalhos de uma Vida”, ao mesmo tempo em que, parafraseando Walter Benjamin (1987), procuraremos, através da narrativa histórica, escová-los a contrapelo, para interrogá-los e compreendê-los.



Práticas de escolarização católicas na infância de Elfrida Lobo

Elfrida Marcondes Lobo assim se refere ao início de sua escolarização, por volta de 1916: “Com 5 anos comecei a frequentar o Jardim de infância do Colégio São José e meus primos também.” (Lobo, 1990, p. 24). Embora a egoautora não se detenha nessa informação, ela é, por demais, relevante. Indica, junto de outras evidências que mobilizaremos oportunamente, que a menina pertencia a um estrato da população brasileira e paranaense que, naquela época, já buscava diferenciar-se dos demais grupos sociais pela via da escolarização. Como recorda-nos Gizele de Souza (2011) na história da educação infantil no Brasil, os jardins de infância – mesmo quando públicos – foram destinados, “prioritariamente, às crianças das famílias com condições socioeconômicas mais ricas” (Souza, 2011, p. 261) ao passo que outras instituições, como asilos, creches e educandários, com projetos educativos distintos, eram destinados às crianças pobres. No caso dos jardins de infância paranaenses, a proposta que veio com sua implantação desde 1906 em grupos escolares, mas também em instituições privadas, sob inspiração froebeliana, era a de proporcionar “formação por meio da educação dos sentidos e do desenvolvimento das faculdades físicas, morais e intelectuais” (Souza, 2011, p. 251). Até onde pudemos apurar, em Paranaguá, o primeiro jardim de infância público só veio a ser inaugurado em 1920, no grupo escolar professor Cleto (Souza, 2004). Deste modo, em 1916, Elfrida fazia parte do seletivo grupo de crianças que tinha, na sua cidade, a oportunidade de iniciar a escolarização desde a tenra infância.

A vivência da infância de Elfrida e seu grupo foi também cercada pelos cuidados físicos, a eles dedicados por familiares e empregadas, e pela preocupação com a socialização e desenvolvimento infantis por meio de espaços e artefatos capazes de proporcionarem momentos de brincadeiras e interação social entre os pares do mesmo grupo social, como primos, primas, vizinhos da rua de classe alta onde vivia.

A casa do Dr. Caetano, ficava em frente à nossa. Eu costumava brincar nos jardins com a caçula das meninas que se chamava Vera. Era muito bonita, com lindos olhos azuis e cabelos dourados com lindos cachos. A casa para mim, parecia um castelo de fadas, que se abria todos os meses de Inverno - Eu brincava com as crianças que eram muitas. Costumava levar minhas panelinhas, bonecas e cadeirinhas, para mais animar nossos folguedos, [...]. No grande



portão de ferro que havia nos fundos, entravam os serviçais e os carros. No centro do enorme pátio havia gangorras, balanças, mesas de pingue-pongue. Naquela época Paranaguá não oferecia nenhum atrativo às crianças, razão por que em toda a casa grande havia essas atrações e bastante espaço, para que a garotada da casa e da vizinhança se expandisse (Lobo, 1990, p. 22.)

A autobiografia de Elfrida evoca uma infância luminosa, vivida entre jardins guardados por portões de ferro, onde as crianças de famílias bem estabelecidas podiam brincar entre suas iguais, cercadas de artefatos lúdicos e espaços atrativos. Uma infância na qual a brincadeira em grupo como possibilidade de “expansão” era, ao que parece, uma preocupação dos adultos frente às limitadas possibilidades oferecidas pela cidade no período. Além da referida carência de espaços públicos adequados às necessidades infantis, as formas privadas do brincar também “domesticavam as práticas lúdicas” populares, das brincadeiras de rua mais espontâneas e muitas vezes mais violentas (Crespo, 2007) e geralmente fora do controle e supervisão de adultos, marcando uma separação entre o brincar das crianças mais ricas e das mais pobres. Esse tipo de preocupação possivelmente deriva do espraiamento de ideias sobre o papel do jogo, do ar livre, dos brinquedos e da produção de artefatos para as crianças que vão compor no início do século XX o discurso de familiares e profissionais dedicados à educação das crianças de elite.

O Jardim de Infância compõe o quadro de zelo e de distinção e complementava a rotina da pequena Elfrida. Todavia, devido à mudança da família de Paranaguá para Antonina “pelos idos de 1918 ou 1919”, onde seu pai foi trabalhar como gerente de uma sucursal da firma de seu avô, Elfrida precisou, momentaneamente, abandonar o Colégio São José, sendo matriculada “no único Grupo Escolar que havia lá, cujo diretor chamava-se Moysés de Andrade, tio do nosso conhecido Hércio Torres e minha professora foi Dona Adelaide Pinto” (Lobo, 1990, p. 25). Ali, a própria menina (embora a avaliação, sem dúvida, seja posterior e provavelmente construída retrospectivamente, à luz do esforço de memória posto em movimento na produção do seu egodocumento) teve oportunidade de verificar a diferença que havia entre a escolarização iniciada na instituição católica e aquela franqueada pela pública: “Não me acostumei na minha nova escola, não aprendia nada de novo, porque o método de ensino do colégio São José era mais avançado e atualizado para a época”. (Lobo, 1990, p. 25). Ao final, o resultado foi que “o tempo todo que meus pais moraram lá, fiquei com meus



avós para estudar no Colégio São José, tempo de que guardo vivas lembranças, pois permaneci neste colégio dos 7 até os 17 anos” (Lobo, 1990, p. 28). Afinal, que ensino era esse e em que se diferenciaria do proporcionado pelo grupo escolar?

Elfrida Lobo, resumindo sua trajetória escolar, assim se expressa:

No Colégio São José cursei 4 anos do primário, mais 3 anos do curso de extensão que era optativo e mais outros três anos, uma espécie de Curso Clássico. As irmãs iniciaram esse curso no ano em que se inaugurou a Escola Normal, em 1927. No seu currículo só constavam matérias ilustrativas, as positivas não eram expandidas pelas freiras, pois, no conceito delas, essas matérias não beneficiavam a educação das moças de sociedade. Nesses três anos continuei o meu aprendizado de Português, Francês, Latim, História Universal, História Sagrada, Literatura e Artes Aplicadas, isto é, toda espécie de bordado, feito a mão e desenhos. Constava também a pintura, mas optei pela música (Lobo, 1990, p. 36-37).

A descrição do currículo experimentado por Elfrida nos dá a ideia do que se tratavam as disciplinas “ilustrativas”: Português, Francês, Latim, História Universal, História Sagrada, Literatura e Artes Aplicadas, Música, Pintura, trabalhadas especialmente para ajudar a mulher a ilustrar belamente a vida social, sem contudo prepará-la de maneira muito aprofundada nas ciências, de modo que não estivessem niveladas aos homens. Afinal, às damas do período “desejam-se, pois, conhecimentos extensos e duráveis, mas não aprofundados. Pouca ciência e muita literatura; literatura porém, expurgada, pois há inúmeros livros que uma jovem ou uma senhora não devem ler” (Trindade, 1996, p. 64).

As irmãs de Chambéry se adequam à esta pedagogia e foram, segundo Manoel (2010), trazidas para São Paulo através da articulação das famílias que constituíam a oligarquia paulista “que ansiava por recursos técnicos que pudessem significar um aumento na produtividade [...] e, ao mesmo tempo, temia que o mundo moderno viesse a provocar avanços da mentalidade, causar inquietações sociais, promover a desordem na família (Manoel, 2010, p. 53). Assim, às irmãs de São José de Chambéry foi confiada a missão de cuidar da educação das moças católicas das famílias prósperas do Estado de São Paulo e, no momento de que nos ocupamos, no Paraná. Ainda sobre o ensino ministrado pelas Irmãs de S. José de Chambéry, em outro trecho do egodocumento, Elfrida complementa:



O quadro negro era muito usado. As irmãs usavam muito a expressão ‘*Vite, vite écrivez cela au tableau noir!*’. Nossos cadernos e livros eram muito bem encapados e zelados. Todo fim de semana elas passavam em revista nosso material. O papel para encadernar era muito resistente, assim como os livros, de brochura bem firme. Todo o material escolar era adquirido no próprio colégio, desde a tinta que era da cor roxa até as penas para escrever, que eram de 3 qualidades: douradas para a escrita normal, as de aço com duas pontas para a letra ‘gótica’ e a pena de ponta rombuda para a caligrafia Ronde (Lobo, 1990, p. 39-40).

A evocação de um cotidiano de menina entre seus materiais escolares, na simplicidade da descrição dos cadernos, livros, as formas de encapar e adquirir esses materiais, encapsula uma lógica de ensino, uma prática e “a constituição de saberes sobre a educação que explicaram e governaram a escola como um fato da cultura” (Escolano, 2021, p. 16, tradução nossa). O zelo estimulado pela vigilância, os detalhes sobre a preservação e encadernação com papel grosso dizem, no tempo de agora, de uma realidade no passado na qual o papel era precioso e a disciplina, condensada no capricho minucioso, “uma anatomia política do detalhe” (Foucault, 1987, p. 128).

A memória de Elfrida sobre as penas para escrever nos aproxima da práxis pedagógica refletida nos usos e transformações da escrita escolar praticada no Colégio São José. Ao recordar as penas ela menciona seus usos diferenciados em três tipos de escrita: a comum, a gótica e a Ronde, escritas que aqui aparecem como pertencendo ao mesmo projeto curricular, mas que estarão competindo no campo educacional mais amplo, numa disputa entre a escrita gótica - mais elaborada e erudita e que guardará herança da tradição escolástica, a escrita Rondé - ainda bastante elaborada, de origem francesa, mas já apontando para a transição para uma letra vertical e arredondada, um pouco mais rápida de traçar, e a escrita comum - verticalizada, rápida, prática, moderna. A tradições do catolicismo e da cultura francesa caminham juntas às preocupações da ordem das irmãs da Congregação de S. José de Chambéry em estar sintonizada aos debates pedagógicos que se aprofundam nas primeiras décadas do século XX em torno da transição para o ensino da escrita verticalizada, que para além da sua proclamada praticidade, se torna signo de uma nova lógica escolar higiênica e moderna, que anuncia “claramente o pertencimento cada vez maior da instituição escolar aos ritmos, aos padrões sociais e de comportamento



típicos da emergente sociedade capitalista” (Faria Filho, 2001, p. 37).

Os livros e compêndios utilizados bem como os materiais e métodos adotados no ensino de geografia também ficaram na memória de Elfrida:

Nossos livros eram todos da coleção F.T.D. comprados na Livraria de Paulo Azevedo, na rua Libero Badaró, em S. Paulo. Os de francês eram da Librarie Larrousse de Claude Auqué. Vinham de Paris para todas as instituições de ensino da língua francesa. A geografia era ensinada pelo método expositivo. Respondíamos toda a matéria aprendida nos livros e mostrávamos nos mapas com um comprido pau de uva, com uma borrachinha na ponta para não arranhar os mapas, pois naquela época não existia método de plastificar para proteger o material escolar, porque era exigida muita ordem e capricho, para a conservação de todo o material de estudo, que durava o máximo. Os mapas do Brasil, América, Europa, África, Ásia, Oceania adornavam nossa sala. Respondíamos tudo certinho os rios, com seus afluentes, cadeias de montanhas, capitais, cidades principais, seus produtos, comércio, suas riquezas, zonas agrícolas e pastoril. Nas sabatinas tínhamos que desenhar os mapas da matéria que havia sido ministrada durante a semana dizendo oralmente todo o seu conteúdo para obter nota alta. Os mapas eram muito bem coloridos com lápis de cor raspado em cima de um pedaço de papel para não sujar as carteiras e passadas cada cor com um pedaço de algodão, para obter as nuances desejadas. Nossos mapas e desenhos pareciam telas de artista (Lobo, 1990, p. 40)

A riqueza de detalhes sobre as lições de geografia conserva significados históricos interessantes, não obstante nos tenham chegado impregnadas da relação subjetiva de Elfrida com esse conhecimento, que será determinante em seu desejo secreto de viajar o mundo e que conheceremos mais à frente neste texto.

A dedicação artística que se esperava das alunas na realização das tarefas de desenho de mapas, o cuidado na manipulação dos mapas coletivos e as práticas de memorização de detalhes geográficos de diversas paisagens pelo mundo compõe saberes geográficos que Escolano (2001) identificou como essenciais à educação das meninas de classe alta também na Espanha. Escolano, através da análise de revistas destinadas às meninas de famílias pequeno burguesas



na Espanha nos anos finais do Século XIX e anos iniciais do Século XX detecta as “bases de uma ciência da Mulher” (Escolano, 2001, p. 53) que aplicada na educação das meninas as levaria a assumirem com maestria os seus “deveres de mulher” que incluíam o governo e direção do lar, a ordem e o asseio, a regulação dos recursos domésticos, a educação dos filhos e a felicidade doméstica e social da família.

As regras de convivência da burguesia, embora conservadoras em relação às mulheres, incluíam com agrado a ideia de uma mulher que além dos labores do lar, da matemática prática e doméstica dominasse a geografia, conhecimento considerado útil para passeios e viagens, demonstrando sua urbanidade e instrução (Escolano, 2001, p. 38). Etelvina Trindade (1996), também destaca a constituição de um modelo educacional para as meninas das famílias burguesas no Paraná, no qual haverá uma ênfase na memorização de informações entendendo que “a mulher da sociedade é alguém que deve brilhar pela amplitude de seus conhecimentos, sem aprofundá-los em demasia [...]. Daí resulta a ênfase excessiva as “prendas de salão” e nas “humanidades” (Trindade, 1996, p. 71). A autora localiza a Geografia e a História Pátria como saberes desenvolvidos nesta direção, e que Escolano Benito reconhece como práticas formadoras de um “ethos da domesticidade”, objetivo maior da educação destas meninas.

Na autobiografia de Elfrida as atividades realizadas na disciplina de Artes Aplicadas ganham relevo na cultura escolar do Colégio São José. Ela ressalta o papel que os trabalhos de agulhas tinham como legado para as alunas em suas vidas de esposas após a escola, mas demonstra também que tais prendas cumpriam papel de comunicação de resultados das aprendizagens para as famílias e sociedade, pois eram elaborados também com o objetivo de comporem as exposições anuais de trabalhos manuais, bastante competitivas e importantes para a qualificação das alunas e do próprio colégio:

Depois dos exames finais, havia anualmente a exposição, dos trabalhos manuais, que ocupavam quatro salas. Cada aluna, queria se sobressair com os trabalhos mais caprichados e rebuscados. Lembro-me bem da sombrinha de linho branco que bordei com aplicações de renda de Veneza e babado em toda a borda, que minha mãe mandou armar em Curitiba, na loja do Louvre. As lindas almofadadas de crivo e cordoné que bordei para enfeitar a bela sala de minha avó Elfrida. As ricas toalhas de chá em filé e em ponto richelieu. A trabalhosa colcha em linho branco,



com aplicações de crivo, filé e renda de Veneza, que bordei para o meu enxoval. Naquela época era costume as mocinhas deixarem sua colcha e toalhas prontas para o seu casamento (Lobo, 1990, p. 41).

Carvalho (2017) ao pesquisar o papel das Artes Manuais nos colégios da congregação de São José de Chambery menciona as exposições de artes manuais e as festividades de encerramento do ano letivo como um relatório material em que se demonstravam resultados do investimento tanto para as famílias das estudantes como também para as autoridades eclesiásticas responsáveis pelo andamento geral dos colégios da congregação (Carvalho, 2017).

Os trabalhos manuais envolviam também as mães das alunas, como exposto por Elfrida ao recordar o projeto da sombrinha bordada trazida pela mãe para armar em Curitiba. Expressão máxima de uma representação da feminilidade, as habilidades manuais refletidas nos trabalhos executados nas escolas regidas pelas irmãs de Chambery carregavam também a simbologia da tradição das artes femininas transmitidas de geração a geração. Em sua autobiografia Elfrida relata ter guardado com zelo suas produções manuais, tendo depois passado as peças como herança para a neta e a nora, as mulheres da nova geração de sua família, como verdadeiros legados.

Após a exposição de trabalhos, o ano era invariavelmente encerrado com festividades que envolviam distribuição de prêmios, encenações teatrais, festas e piqueniques, tendo o teatro encantado e permanecido nas memórias mais nostálgicas da infância de Elfrida Lobo:

Lembro-me com saudades, que quando cursava o 1.º ano, tomei parte n'uma peça, na qual eu e mais 2 colegas figurávamos como andorinhas. O cenário era um jardim, preparado no palco do salão de festas. Com muita habilidade as irmãs prepararam um galho de árvore pendente, a que tivemos de subir por uma escada encoberta por musgos e folhagens que nos deixavam escondidas. Nos levava a uma grande bacia toda recoberta de musgos à guisa de um ninho. A peça era intitulada Les 'hirondelles' - Eu mais duas colegas da mesma idade, vestidas com papel crepom, todo repuxado, um bico de cartolina e duas asinhas presas nos braços, que nós tínhamos que mover quando cantávamos a canção em francês [...] e lá se foi o nosso ninho. Todas as 3 andorinhas perninhas para o ar, asas quebradas, bicos torcidos, tudo jazia no chão. O nosso ninho virado e as andorinhas chorando e morrendo de vergonha diante



dos convidados. Foi uma verdadeira calamidade! Depois de tanto trabalho e ensaios E como estávamos orgulhosas de cantar em francês à Notre-mère. Foi difícil nos conformarmos com tamanha desgraça! (Lobo, 1990, p. 33).

Retalhos de Uma Vida trará mais alguns relatos de participações de sua autora atuando em outras peças teatrais durante toda sua escolarização, fazendo desde o papel da sóbria formiga da fábula de La Fontaine, “muito aplaudida” ao final da peça (Lobo, 1990, p. 33), até personagens que representavam comportamento socialmente condenáveis como “uma criadinha insolente, desajeitada e espevitada” que Elfrida revela ter interpretado em uma “peça de teatro, de fundo moral, mas divertida”.

Como nenhuma das minhas colegas que eram mais velhas e mais vaidosas não quiseram fazer o papel de crioula, eu fui escolhida para interpretar esse papel. Pintaram o meu rosto com fumaça de veia que colhiam num pires e me lambuzaram o rosto, me colocaram um par de luvas pretas com as palmas das mãos pintadas de cor-de-rosa. Fomos muito aplaudidas- A cena foi extraída de uma peça de Mollière: ‘Les femmes savantes’. Depois de terminada a representação é que me dei conta da minha cara toda preta. Não havia naquele tempo, os cremes de limpeza que existem hoje. Muitas queriam me ajudar a tirar o negrume do meu rosto em fogo, até que uma das freiras lembrou-se de passar vaselina boricada e foi retirando com suavidade, todo o negrume. Resultado, fiquei alguns dias em casa sem poder sair com o rosto cheio de borbulhas (Lobo, 1990, p.34).

Em relação a esta peça, cujo elenco ela integrou aos 14 anos, cabe dizer que a personagem por ela interpretada era negra, motivo que fez com que fosse o papel recusado por várias meninas da turma que não queriam pintar seus rostos com fuligem; esse elemento racista estava presente nos estereótipos vigentes no período como marca da segregação racial que determinavam a inexistência de alunas negras nestas escolas elitizadas e também a prática da estigmatização da menina negra como mal educada, desajeitada e necessariamente serviçal.

Compondo este conjunto de práticas, Trindade (1996, p. 71) destacará também a “técnica de interrogatório”, como estratégia que somada às festas e exposições, espetacularizava a educação das meninas enquanto realizava a aferição do nível de aprendizado das matérias. Na experiência de Elfrida Lobo



essas aferições eram recorrentes e minuciosas, reforçadas por premiações na forma de cartões de pontos bons e prêmios, entregues em momentos oportunos:

No final de cada mês eram tiradas as médias pelos trabalhos apresentados e pelas notas das sabatinas. Recebíamos, então, um cartão condizente com a nota merecida, os quais eram especificados da seguinte maneira:

Cartão azul, **Très bien**, valor 8 a 10.

Cartão verde, **Bien**, valor de 5 a 7.

Cartão vermelho, **Assez bien**, 3 a 5.

A aluna que não obtivesse a nota de 8 a 10 até o final do ano, era reprovada e repetiria o ano (Lobo, 1990, p. 40).

Embora elaboradas com rigor pelas professoras e levadas a sério pelas alunas, as avaliações no Colégio São José não geravam diplomas ou certificações, o resultado quando alguém do esperado era punido com retenção, mas se fosse positivo era premiado com presentes:

O Colégio São José preparava muito bem as alunas, mas não dava diplomas. Recebíamos no final de cada ano uma medalha de honra e um livro de missa em Latim e Francês ou um livro de *L'histoire Sacrée*, com uma bela encadernação. Toda a instrução e educação desse colégio era conduzida para a religião, matrimônio, sociedade e família (Lobo, 1990, p. 32).

O estudo, a dedicação e o preparo exigido das meninas, não lhes conferia, pois, qualificação formal, o que no caso de Elfrida Lobo, como veremos detalhadamente adiante, dificultaria ainda mais sua vida diante dos desafios que a viuvez e as limitações financeiras viriam a lhe apresentar. A memória de Elfrida corrobora com as afirmações de Manoel (2010) quanto aos objetivos de um conjunto de instituições educacionais femininas paulistas na transição dos séculos XIX e XX, dentre elas as escolas das Irmãs de Chamberry: praticar uma educação generalista voltada para o governo do lar, dentro de parâmetros da piedade católica, e resistindo aos perigos da modernização “não permitindo ou obstando ao máximo a profissionalização da mulher” (Manoel, 2010, p. 53).

No entanto, existe um espaço entre o que a escolarização almejava e o que de fato as pessoas faziam com o que aprendiam na escola. As memórias de Elfrida possibilitam que pensemos um pouco sobre essa dimensão do que é aprendido na soma com o que é desejado e com o que se tornará um capital capaz de



ajudar alguém a construir sua história. Assim, veremos que toda rigidez de uma educação com vistas a uma representação de mulher do lar se mostrará flexibilizável a partir das escolhas que Elfrida fará em sua vida adulta, sempre mantendo como norte a religiosidade católica.

Diante da continuidade da autobiografia de Elfrida Lobo, conhecendo suas memórias da juventude e vida adulta, nos deparamos com a possibilidade de levantar as perguntas que Chervel (1990) conclama os historiadores da educação a fazerem ao analisarem os currículos e programas das disciplinas escolares: “O ensino funcionou? As finalidades foram preenchidas? As práticas pedagógicas foram eficazes? (Chervel, 1990, p. 212)”. Veremos a seguir o que Elfrida fez na bricolagem de saberes adquiridos no colégio, nos filmes, na literatura, na música e na vida.

Usos da escolarização católica na vida de Elfrida Lobo

O destino de Elfrida estava traçado conforme o figurino às moças de sua condição social e época: um namoro recatado, no final dos tempos de colégio, com o jovem estudante de medicina Victor Lobo; um noivado de dois anos, alimentado por cartas românticas e músicas; um casamento promissor sendo preparado cuidadosamente com a aprovação de ambas as famílias. Tudo tão perfeito que Elfrida, que se afastara das amigas após o final de seus estudos no colégio São José, se sentia alvo de inveja:

Quando meu casamento foi marcado para o dia 16 de maio de 1932, comuniquei às minhas colegas num cartãozinho singelo, com 2 coraçõezinhos entrelaçados pintados por mim. Nada de resposta, uma palavra de carinho. [...]. Depois da cerimônia religiosa fomos para o casarão da rua Dr. Leocádio, onde foi oferecido um grande almoço. Vieram muitos parentes de Curitiba e as moças que compareceram, pertenciam a nossa família! As minhas colegas de colégio não me deram a satisfação de aparecer, não se desculparam e não me visitaram. Com tristeza, foi se aclarando na minha mente, apesar da minha inexperiência da vida, um sentimento de frustração, pela maneira com que se portaram comigo. Aquelas que em minha ingenuidade de moça, considerava amigas. [...]. Depois de esposa e mãe é que comecei a compreender infelizmente para mim, o verdadeiro significado de um dos sete pecados capitais, que eu tanto aprendi e decorei na minha infância, nas aulas de catecismo: ‘Inveja’. Mas eu me sentia tão feliz e querida por todos os de minha



família e pelos parentes de meu marido, por seus pais, que tudo para mim se constituía em ternura e segurança (Lobo, 1990, p. 70).

O afastamento de Elfrida das suas amigas após o término dos anos escolares se deu, entre outras coisas, devido à sua forte ligação com familiares, com os compromissos do noivado e com sua dedicação aos estudos de idiomas, aos quais ela deu sequência após a conclusão do colégio. Ela, que já tinha uma forte base do idioma francês adquirido com as Irmãs de Chambery, seguiu estudando através do estreitamento de uma amizade com uma mulher mais velha, amiga de sua avó, uma francesa chamada Mme. Francine Godfroid, esposa do gerente do Banco Francês e Italiano de Paranaguá. Na ocasião em que se conheceram Elfrida preparava seu enxoval, com ajuda de sua mãe e avó e Mme. Godfroid comercializava em sua casa tecidos finos trazidos de Paris. A jovem se encantou pelo refinamento cultural, pelas revistas de moda e livros franceses e pela presença dessa senhora, que se tornaria sua amiga e professora, ainda que informal, de cultura e língua francesa:

Ela ensinou-me Literatura Francesa, me contava toda a história da França, desde o tempo dos Gauleses, dos Parisis, primeiros habitantes de Paris, que viviam as margens do rio Sena em palafitas. Contava-me trechos sobre a vida de Saint Louis XIV, do rei Louis XV, Louis XVI, marido da infelizmente rainha Maria Antonieta que veio a morrer na guilhotina com seu esposo, ambos vítimas da Revolução Francesa comandada por Danton, Ropespière e Marat. Emprestou-me diversos livros ‘Quatre vingt treze’ de Victor Hugo, 3 volumes que versavam sobre a 1.ª Guerra Mundial e a batalha nos campos de Werdun, ‘Le cousin pauvre’ de Balzac ‘Notre Dame de Paris’, descrição do movimento dos Girqundeiros, destacando também a figura de Quasímodo, ‘Le colier de la Reine’ que versava sobre a vida da inditosa rainha Maria Antonieta, Mme. Bovary de Gustave Flaubert. Presenteou-me com um livro contendo todas as fábulas de La Fontaine, enfim essa senhora aprimorou a minha educação, cultivou o meu espírito, o que muito contribuiu para o meu futuro. Eu me afeiçoei a essa brava criatura, uma verdadeira dama, que se tornou para mim, além de professora, uma encantadora amiga e orientadora (Lobo, 1990, p. 55).

Além do aprimoramento em língua e cultura francesa Elfrida começou



a estudar inglês, motivada pelas músicas e pelo cinema americano, que se tornaram uma espécie de linguagem romântica entre ela e seu noivo, que fazia a Faculdade de Medicina em Curitiba e com quem ela mantinha intensa correspondência:

Quando saí do colégio, já era namorada do meu falecido marido, único namorado que tive. Iniciamos nosso romance muito cedo [...]. Naquela época começou a funcionar o cinema sonoro. Assisti o 1.º filme em companhia dos meus avós e do meu namorado. Fiquei deslumbrada [...]. Nunca deixei de assistir a um filme musical, pois todos eram passados em ambientes requintados, palácios luxuosos, jardins e ilhas pitorescas. Influenciada por esses filmes, comecei então a aprender inglês com M. Maud Eastwood, que morava na chácara, hoje transformada em armazém de café, bem ao lado da estrada de ferro. Aprendi com essa professora durante 3 anos e nunca mais esqueci o que aprendi [...]. Aprendi depressa, pois eu tocava muito piano, as músicas em voga, eram as tocadas nos filmes e meu namorado me enviava todas do Rio, logo que eram lançadas. O meu entusiasmo pela língua inglesa foi motivado pelas músicas dos filmes (Lobo, 1990, p. 54).

Sua vó, que também se chamava Elfrida, era uma incentivadora de seus estudos de idiomas e pagava para a jovem as aulas particulares de inglês – “pois a língua francesa eu já conhecia bem” (Lobo, 1990, p. 57). Esta avó também incentivou o sonho da neta em viajar para a Europa. Um sonho que seria adiado mais de uma vez e que foi acalentado por muitos anos, cabendo inclusive no livro de memórias *Retalhos de uma Vida* um capítulo inteiramente dedicado a relatar as viagens que Elfrida Lobo conseguiu realizar depois de viúva.

As oportunidades de viagem perdidas são contadas com resignação nas memórias de sua juventude. A primeira oportunidade de ir à Europa lhe surgiu aos 15 anos, um convite para viajar em companhia de seus avós. Elfrida narra com culpa o episódio desta decepção, pois não pôde viajar por estar doente, e segundo ela, adoecera por desobedecer a uma regra muito específica - a proibição de andar de bicicleta:

Naquela época surgiu a moda de andar de bicicleta. Na rua Júlia da Costa, onde eu e minhas primas Juditinha e Aglacy morávamos, bem na esquina onde hoje funciona a firma de materiais de



Alberto Veiga & Cia. morava o casal Dna. Leonidia e o seu esposo João Vila- Sr. João sempre foi ligado a motores. Construiu ao lado de sua casa uma oficina, onde também havia bicicletas para alugar. Eu e minhas primas depois que chegávamos do colégio, com os níqueis que guardávamos para a merenda, alugávamos por hora a tentadora bicicleta para mulher. Comprar nem em sonhos porque não era de bom tom mocinha andar de bicicleta. Nós nos enveredávamos para os arredores da cidade, estrada do Corrêa Velho toda de areão solto. Outras vezes íamos pelo Campo Grande e estradinha até o Matadouro, mais ou menos até onde funciona hoje o Colégio Estadual. Todo esse trajeto era vencido com muito esforço, porque nada era calçado. Intimamente eu sabia que devido a tamanho abuso, fiquei perdendo grande quantidade de albumina, ocasionando-me inchaço nos pés e mal estar geral. Minha mãe nunca imaginou que nós pedalávamos para lugares distantes e difíceis, o meu castigo foi merecido em perder a minha 1ª oportunidade de viajar no grande transatlântico alemão 'Cap Polônio' e conhecer o velho mundo (Lobo, 1990, p. 58).

Em suas reminiscências Elfrida associa o adoecimento à desobediência e se resigna diante da oportunidade perdida. Segue os estudos de idiomas até que surge novamente uma chance, dois anos depois, de acompanhar novamente os avós, e novamente seus planos são frustrados diante da proibição do namorado de que ela realizasse a viagem sem ele.

Dois anos mais tarde quando estava com meus 17 anos meus avós viajaram novamente à Europa e, eu certa que dessa vez, nada me impediria de satisfazer o meu sonho, de viajar e conhecer terras estranhas no transatlântico de luxo 'Cap Arcona'. Escrevi ao meu namorado, comunicando que breve iria revê-lo no Rio, onde íamos pegar o navio. Dois dias depois, recebi dele a resposta via aérea, opondo-se terminantemente a essa resolução, alegando que ele também pretendia conhecer a Europa e aguardava e acalentava este sonho, para depois que estivesse formado e casado, que eu esperasse para desfrutarmos juntos esse nosso desejo. Como teria sido maravilhoso se assim o fosse! Consegui só depois de viúva realizar este antigo sonho (Lobo, 1990, p. 58).

A ânsia por conhecer outros lugares e culturas irá acompanhar esta mulher



por toda a vida e inferimos que isso de fato tenha motivado seu vivo interesse por idiomas. No entanto, entre o ano de seu casamento em 1932 até o falecimento de seu esposo em 1945 a vida adulta, de mulher casada e mãe, se apresentará para Elfrida com uma sequência de perdas, adoecimentos de familiares e o alistamento de seu marido como médico tenente do exército, circunstâncias que a farão assumir o papel de enfermeira, apoio e cuidadora de várias pessoas da família, inclusive de seu próprio esposo, que, vítima de um erro médico, enfrentará anos de adoecimento, dores e cirurgias, sempre tendo ela como seu apoio principal.

O falecimento de Victor Lobo aos 36 anos levará Elfrida para um novo capítulo de sua vida, no qual ela buscará ser esteio da família que se desintegrava diante de inúmeros lutos. Ela, agora viúva e mãe de três meninos entre 1 a e 11 anos, buscará refúgio cumprindo inúmeras tarefas de cuidado e se voltando com fervor à fé que aprendera também na escola:

Prossegui trabalhando, dando assistência à meus filhos, à minha sogra doente, dando ânimo a meu sogro e à velha vovó Nezinha. Chegou o mês de dezembro, Natal e Ano Novo. Passamos na maior tristeza, datas que nos traziam tantas recordações. O mês de janeiro encontrou-me muito fraca e esgotada. Eu mesma me propus a tirar uns dias de férias em Curitiba, para poder adquirir forças para prosseguir e levar avante minhas intenções. Quis a Providência Divina me favorecer, oferecendo-me a 1ª oportunidade. Sempre tive em mente uma sábia reflexão de Santo Ignacio de Loyola, que sempre considerei e considero como um verdadeiro escudo para nos defender e proteger: 'Não devemos nunca ter receios dos grandes problemas. Quem está acostumado a resolver os pequenos resolverá os grandes' (Lobo, 1990, p. 105).

A primeira oportunidade a que ela se refere tratou-se de uma chance que Elfrida criou para ocupar a vaga de professora de francês que estava aberta na cidade. Relata ela que depois de meses de fadiga e tristeza entre o trauma familiar da perda precoce de seu esposo, resolveu tirar pequenas férias, vindo com seus três filhos pequenos para Curitiba. Na viagem de trem entre Paranaguá e Curitiba ela teve a oportunidade de vir conversando sobre sua sorte e seus planos de contribuir para seu próprio sustento e dos filhos, com o conterrâneo e recém-eleito deputado estadual Lauro Lopes, que era esposo de sua prima.



Dr. Lauro se pôs à minha disposição, para ajudar-me no que fosse possível. Acompanhou-me no dia seguinte à Secretaria de Educação e qual não foi a minha surpresa ao ser recebida pelo Dr. Homero de Barros, que havia sido nomeado secretário daquela pasta. Dr. Homero foi colega do meu marido, desde os tempos ginasiais até o ingresso na Faculdade de Medicina em Curitiba. Falei-lhe com toda a franqueza que desejava lecionar a matéria de francês. Apesar de não possuir nenhum diploma, sabia que tinha os conhecimentos necessários para lecionar, pois até casar-me, depois que saí do colégio estudei mais três anos com professora particular parisiense, que me deixou integrada na língua e história da França. Disse a ele que a vaga estava sem ser preenchida, porque não havia aparecido nenhum candidato. Com muita boa vontade e diante da minha decisão, o Sr. Secretário ponderou e contratou-me para a cadeira vaga, com a condição de eu conseguir em três anos, os diplomas necessários. Fiz o curso de Madureza, de suficiência da Faculdade de Filosofia dos Irmãos Maristas e fiz concurso no Estado (Lobo, 1990, p. 106).

Assim Elfrida Lobo inicia uma trajetória de 26 anos de docência, marcados por uma infinidade de cursos, especializações, concursos bem-sucedidos e a conquista de algo que lhe faltara no Colégio São José: os diplomas. A narrativa da autora sobre estes anos, aos quais ela subintitulará de *Anos de Amargura* será repleta de memórias de um cotidiano exigente, em que ela se dividia entre cuidar dos filhos, dos idosos da família e buscar sua qualificação, estudando à noite, frequentando primeiro o curso de madureza, depois a Faculdade dos Irmãos Maristas e a Aliança Francesa em Curitiba algumas vezes na semana, realizando as formações que julgava necessárias à sua habilitação profissional.

Em 1946, tendo sido aprovada em seu primeiro concurso como professora para os primeiros anos, ela seguirá estudando para ascender na carreira e encontrará o apoio do Colégio São José. Após seu primeiro ano lecionando Elfrida levou as crianças e sua mãe para as férias de verão na cidade de Castro, e enquanto as crianças se divertiam com a avó em sítios de parentes a Professora Elfrida aprofundou seus conhecimentos de francês e de didática estudando com as religiosas da instituição:

Nas férias de janeiro, depois de todo o esforço dispendido, tomei a resolução de passar uma temporada na cidade de Castro, com minha



mãe e meus 3 filhos. Desejava ficar junto com eles num lugar calmo para que pudessem aproveitar saudavelmente suas férias. Ficamos no único hotel bom da cidade, simples, limpo e as refeições saudáveis e fartas. Moravam em Castro alguns parentes do meu pai que já conheciam minha mãe e a mim. Moravam em pequenas fazendas próximas à cidade e meus filhos desfrutaram a temporada o melhor possível. Eu porém aproveitei para frequentar o Colégio São José onde minha professora Soeur Marie de Jesus era diretora. Tive aulas diárias com ela, recordando a gramática e sintaxe da língua, pois no mês de fevereiro seriam chamados todos os inscritos para os cursos. Animada com o bom resultado prossegui assistindo as aulas durante 3 meses na Faculdade dos Irmãos Maristas. No mês de julho, prestei exames e passei. Penso sempre com carinho no Irmão Germano, que muito me auxiliou e orientou. Passei uma semana no Grande Hotel antes de se iniciarem as provas que iriam me liberar para ficar titular da cadeira. O Irmão Germano emprestou-me um quadro-negro e três livros que muito contribuíram para me deixar segura e enfrentar os exames (Lobo, 1990, p. 105).

A dedicação de Elfrida à sua formação, a levou a ocupar paulatinamente todas as posições dentro da hierarquia das cadeiras docentes do estado durante o período, tendo ela inclusive frequentado no ano de 1957, o estágio de aperfeiçoamento no Centro de Estudos Pedagógicos da Fundação Getúlio Vargas, no colégio de Nova Friburgo no Estado do Rio de Janeiro:

Eu e mais três professoras, Alcione Correia de Freitas, Alba Braga e Maria José Borba nos inscrevemos para o estágio. Eu fiz minha inscrição para didática especial de Francês. Conseguimos licença com o Prof. Alceu Tramujas que na ocasião era diretor do Colégio José Bonifácio. Permanecemos 30 dias estagiando. Lá aprendemos muito. Assistíamos aulas, fazíamos estudos dirigidos para os alunos, mantínhamos entrevistas com os professores, dávamos aulas sob a observação deles e apresentamos um trabalho para apreciação sobre o nosso aprendizado. Para mim o estágio foi muito benéfico e oportuno pois de todos os exames que tinha feito em nenhum havia a especialidade de didática específica. Conseguimos trazer nossos diplomas registrados na Fundação Getúlio Vargas e no M.E.C. Fiquei mais uma vez longe dos filhos, mas o sacrifício valeu. No ano seguinte a professora Guilhermina Machado, titular da cadeira de francês, mudou-se para Curitiba, fiquei então com a responsabilidade de elaborar os programas de todas as



séries ginasiais e do 1.º ano do curso científico (Lobo, 1990, p. 108).

“Comecei a viver estudando e acabei estudando para viver” (Lobo, 1990, p. 107), assim Elfrida sintetiza os anos de magistério até sua aposentadoria em 1969 devido a problemas nas cordas vocais. Os anos de trabalho lhe trouxeram muito desgaste, mas também vinham ao encontro de sua sede de aprender, seu amor pela língua e cultura francesa e oportunizaram também a realização de seu sonho em conhecer a Europa, viagem que ela realizou pela primeira vez em 1961 aos 49 anos, com os filhos adultos e três netos. Depois desta primeira aventura ela retornou ao velho continente mais duas vezes, além de ter realizado muitas viagens pelo Brasil, alguns países da América do Sul. A educação que recebeu com finalidades limitadas a um papel secundário como mulher-mãe, adorno em festas com sua cultura polida, lhe abriu também para um universo de autodescobertas, autoaperfeiçoamento e independência.

Considerações finais

Ainda que a memória falseie, crie atalhos e conexões póstumas é impressionante a quantidade de pormenores que Elfrida Lobo lembra de sua vida escolar. Dos materiais aos conteúdos do programa de ensino, das peças teatrais às citações e canções em francês, das exposições e festas aos exercícios de fé, a idosa Elfrida trazia em vivas cores todas estas memórias na cabeça, dado que ela mesma relata que nunca entendeu o motivo dos cadernos das estudantes do Colégio São José ficassem na escola ao final do curso:

Quando terminei os cursos, meus cadernos ficaram no colégio. Nunca entendi o porquê dessa atitude. Quando se deixava linhas vagas no final das páginas, tinha que preencher com provérbios em francês, para não pagar multa. Eu decorei uma infinidade deles, lembro-me de alguns que são muito usados até nossos dias: ‘Petit à petit, l’oiseau fait son nid’. ‘Pierre que orule ne crie pas mousse’ [...] (Lobo, 1990, p. 40).

Tais memórias muito ativas e detalhadas só nos colocam mais próximos da afirmação de que essa escolarização vivida por ela foi muito marcante, foi estruturante e acionada em vários momentos da vida. Retomando as perguntas de Chervel (1990), e as aplicando ao que pudemos saber de Elfrida Lobo e



sua escolarização podemos dizer que nossa análise nos leva a entender que o ensino recebido no Colégio São José funcionou de muitas formas sim, ainda que as suas finalidades tenham sido extrapoladas para a expansão intelectual e independência financeira e social de Elfrida Lobo através de sua capacitação e desempenho profissional. E que, no caso de Elfrida, as práticas pedagógicas foram eficazes, ainda que o objetivo da educação oferecida tenha se tornado apenas mais uma parte do que ela de fato conseguiu fazer com a escolarização que viveu intensamente, somada às oportunidades e privilégios que teve na infância e adolescência, e ao seu desejo de conhecimento pela língua francesa. Da educação recebida no Colégio católico e ampliada ao longo da vida, ela fez seu próprio uso.

Referências

- ANJOS, Juarez José Tuchinski dos. O ultramontanismo na Província do Paraná. *In: PRIORI, Ângelo et al. (org.) A história do Paraná revisitada*. Maringá: EDUEM, 2014. p. 35-64.
- AQUINO, Maurício. *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)*. 2012. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. *In: Obras escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 222-234.
- BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. *In: BRAUDEL, Fernand. Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 41-78.
- BURKE, Peter. História como memória social. *In: BURKE, Peter. Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 67-90.
- CARDOSO FILHO, Ronie. *São José, o Colégio de Castro 1904-1944*. 2009. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.
- CARVALHO, Mariana de. *Educando Donzelas: trabalhos manuais e ensino religioso (1859- 1934)*. 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.



CHERVEL, André. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. *Teoria e Educação*, Porto Alegre, n. 2, p. 177-229, 1990.

CRESPO, Jorge. As práticas e representações do jogo no Antigo Regime. In: LOPES, Alberto; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; FERNANDES, Rogério. *Para a compreensão histórica da infância*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 13-18.

ESCOLANO, Augustin Benito. De las cosas a las palabras. Tramas e redes em las materialidades de la escuela. In: CORDEIRO, Andréa Bezerra; GARCIA, Gécia Aline; KINCHESKI, Ana Paula; KANAZAWA, Júlia Naomi. *A teia das coisas: cultura material escolar e pesquisa em rede*. CURITIBA: CRV, 2021. p. 13-20.

ESCOLANO, Augustin Benito. *El Pensil de las Niñas: la educación de la mujer, Invención de una tradición*. Madrid: EDAF, 2001.

FARIA FILHO, Luciano Mendes de. Ensino da escrita e escolarização dos corpos: uma perspectiva histórica. In: FARIA FILHO, Luciano Mendes de. *Modos de ler, Formas de escrever: estudos de história da Leitura e da Escrita no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 29-46.

FARIA FILHO, Luciano Mendes de. Escolarização e cultura escolar no Brasil: reflexões em torno de alguns pressupostos e desafios. In: BENCOSTTA, Marcus Levy Albino (org.). *Culturas escolares, saberes e práticas educativas: itinerários históricos*. São Paulo: Cortez, 2007. p. 193-211.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: História da Violência nas prisões*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LOBO, Elfrida Marcondes. *Retalhos de uma vida*. Curitiba: Lítero-Técnica, 1990.

MANOEL, Ivan A. Os colégios das “freiras francesas”: Um exemplo das relações entre Igreja Católica e Estado no Brasil. In: CARVALHO, Carlos Henrique de, GONÇALVES NETO, Wenceslau (org.). *Estado, Igreja e Educação: o mundo -ibero-americano nos séculos XIX e XX*. Campinas: Editora Alínea, 2010. p. 51-72.

MANOEL, Ivan Aparecido. *Igreja e Educação Feminina, 1859-1919: uma face do conservadorismo*. São Paulo: Unesp, 1996.

MARCHETTE, Tatiana Dantas. *Corvos nos galhos das acácias: anticlericalismo e*



clericalização em Curitiba (1896-1912). 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996.

MORLEY, Helena. *Minha vida de Menina*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.

SALOMÃO, Waly. *Algaravias*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SOUZA, Gizele de. História da educação infantil no Brasil: lugares, propósitos e ações que conformaram o jardim de infância e a creche como espaços de educação das crianças. In: FARIA FILHO, Luciano Mendes de; ARAÚJO, Vânia Carvalho de. (org.). *História da educação e da assistência à infância no Brasil*. Vitória: EDUFES, 2011. p. 245-272.

SOUZA, Gizele de. *Instrução, o talher para o banquete da civilização: cultura escolar dos jardins de infância e grupos escolares no Paraná, 1900-1929*. 2004. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

TRINDADE, Etelvina Maria de Castro. *Clotildes ou Marias: Mulheres de Curitiba na Primeira República*. Curitiba: Fundação Cultural, 1996.

VIÑAO, Antonio. A modo de prologo, refugios del yo, refugios de otros. In: MIGNOT, Ana Chrystina Venâncio; BASTOS, Maria Helena Câmara; CUNHA, Maria Teresa Santos (org.). *Refúgios do eu: educação, história, escrita autobiográfica*. Florianópolis: Mulheres, 2000. p. 9-15.

Notas

¹UFPR.

²UNB.

³A Congregação, nascida no ambiente místico e pastoral da França do século XVII, sob inspiração de santos como Francisco de Sales e Vicente Paulo, foi fundada por volta de 1650, pelo padre jesuíta Jean Pierre Médaille (Cardoso Filho, 2009). Ao Brasil, o primeiro grupo de irmãs chegou na década de 1850, para fundar o Colégio de Nossa Senhora do Patrocínio, em Itu, durante o episcopado de D. Antonio Joaquim de Mello, o primeiro bispo ultramontano daquela diocese (Manoel, 1996).

⁴Até 1892, as paróquias do atual Estado do Paraná pertenciam ao território eclesiástico da Diocese de São Paulo. É de conhecimento na historiografia que, com a Proclamação da República e a conseqüente abolição do padroado régio e do regalismo, tem início o processo de expansão das dioceses em território brasileiro, algo represado durante



o Império, especialmente, a partir da crescente consciência do clero brasileiro da necessidade de maior autonomia pastoral e sintonia com Roma. A esse respeito ver o estudo de Maurício de Aquino (2012).

⁵Na verdade, o processo de difusão do catolicismo ultramontano no Paraná antecede a criação da própria diocese, como tive oportunidade de demonstrar em trabalho anterior (Anjos, 2014). Todavia, a presença de um bispo com intentos romanizadores na região, sem dúvida, fez eclodir com toda a força as divergências já existentes entre ultramontanos e liberais/positivistas naquela região.

⁶Os originais manuscritos da obra encontram-se, atualmente, sob a custódia do Instituto Histórico e Geográfico de Paranaguá. A versão imprensa aqui utilizada foi gentilmente fornecida em visita de pesquisa realizada à instituição em 2013.

⁷A exceção a essa periodização/adjetivação da própria feita Elfrida Lobo são, além do capítulo 11 dedicado ao sogro, os capítulos 7, 9 e 10, intitulados, respectivamente: “Atividades apostólicas”; “Reminiscência de Viagem” e “Fatos que sobrevivem”.

A representação da Cruzada
e das Ordens Militares na
produção historiográfica
Alcobacense do século XVII

The representation of the
Crusade and the Military
Orders in the historiographical
production of Alcobaca
monastery in the 17th century

La representación de la
Cruzada y de las Órdenes
Militares en la producción
historiográfica del monasterio
de Alcobaca del siglo XVII

Joana Lencart¹



Resumo: A *Monarchia Lusytana*, redigida por monges de Alcobaça entre 1597 e 1729 é uma obra assumidamente de caráter religioso, adotando uma natureza cronística ao relatar a história do reino de Portugal desde a formação do Condado Portucalense até ao início do reinado de D. João I. Estando a desenvolver investigação no âmbito da historiografia das Ordens Militares, pareceu-nos oportuno aprofundar a temática das Cruzadas e das Ordens Militares na *Monarchia Lusytana*, obra saída do *scriptorium* do mosteiro de Alcobaça, com uma longa tradição de produção documental e codicológica. O objetivo deste trabalho é aferir de que modo as Ordens Militares e a Cruzada são abordadas e qual o seu impacto na história de Portugal. **Palavras-chave:** Cruzada; Ordens Militares; Portugal; Historiografia Alcobacense.

Abstract: The *Monarchia Lusytana*, written by the monks of Alcobaça between 1597 and 1729, is an assumedly religious work that adopts a chronistic nature by recounting the history of the kingdom of Portugal from the formation of the *Condado Portucalense* to the beginning of the reign of King João I. As I am developing research in the field of the historiography of the Military Orders, it seemed appropriate to delve into the theme of the Crusades and the Military Orders in the *Monarchia Lusytana*, a work from the *scriptorium* of the monastery of Alcobaça, with a long tradition of documentary and codicological production. The aim of this work is to ascertain how the Military Orders and the Crusade are approached and what impact they had on the history of Portugal. **Keywords:** Crusade; Military Orders; Portugal; Historiography from Alcobaça.



Introdução

Tendo trabalhado sobre a produção historiográfica da Ordem de Cristo no século XVI, parece-nos de todo oportuno uma reflexão sobre a produção historiográfica de Alcobaça/Cister no que diz respeito à temática das Cruzadas e Ordens Militares. Para tal, este trabalho terá como principal fonte documental a *Monarchia Lusytana*, redigida entre 1597 e 1729. Obra assumidamente de caráter religioso, adota uma natureza cronística ao relatar a história de Portugal desde a formação do Condado Portucalense até ao início do reinado de D. João I (c. 1385).

A nossa exposição será desenvolvida em duas partes. Na primeira faremos uma breve apresentação do *scriptorium* do mosteiro de Alcobaça. Seguidamente, atentaremos na obra *Monarchia Lusytana* e a sua relação com a temática das Ordens Militares e da Cruzada.

A tradição do *scriptorium* de Alcobaça

D. Afonso Henriques, a 8 de abril de 1153, doou e coutou aos monges de Cister um vasto território, situado entre os castelos de Leiria e Óbidos, com a obrigação expressa de procederem ao seu povoamento. Logo começaram a edificar a chamada Abadia Velha. Uns anos mais tarde, em 1178, teve início a construção do mosteiro que substituiu o antigo edifício de madeira e a que chamaram Abadia Nova. Esta nova construção era concebida e dirigida por monges-arquitetos, instruídos nas exigências da espiritualidade Cisterciense e provenientes da abadia mãe, no caso Claraval.

Lembre-se aqui que os Cistercienses eram uma ordem religiosa monástica de raiz beneditina, que se havia separado de Cluny, no início do século XII, numa preocupação de retomar a observância original beneditina, promovendo o ascetismo e o rigor litúrgico. Fundada na abadia de Cister, foi graças ao abade Bernardo de Claraval, ou S. Bernardo, que se impulsionou a reforma Cisterciense. A par de ser abade reformador de Cister, S. Bernardo foi também o autor do *De Laude Novae Militiae*, considerado o texto fundador da Ordem dos Templários, onde se cristaliza o conceito do monge guerreiro.

Ao longo do período medieval, o mosteiro de Alcobaça foi crescendo em privilégios e doações, dilatando o seu vasto e rico património. O mosteiro serviu de panteão régio a D. Afonso III e à sua mulher D. Beatriz e a D. Pedro e D. Inês de Castro, entre outros membros da família real. José Marques redigiu um



esclarecedor texto sobre Alcobaça e a monarquia, onde examina as relações dos monarcas com o convento, desde D. Afonso Henriques até à extinção das Ordens Religiosas (1834), registrando não apenas as doações e privilégios concedidos à abadia, mas também assinalando as deslocações régias ao mosteiro (MARQUES, 2006), que sistematizamos na tabela seguinte:

Tabela 1 - O mosteiro de Alcobaça e a monarquia até 1656

Monarca	Deslocações	Privilégios	Sepultado
D. Afonso Henriques		X	
D. Sancho I		X	
D. Afonso II		X	[intenção]
D. Sancho II		X	[intenção]
D. Afonso III	X?	X	X
D. Dinis	X?	X	
D. Afonso IV		X	
D. Pedro	X	X	X
D. Fernando	X	X	
D. João I	X	X	
D. Duarte	X	X	
D. Pedro (regente)	X		
D. Afonso V	X?	X	
D. João II	X	X	
D. Manuel	X?	X	
D. João III	X?	X	
D. Sebastião	X	X	
D. João IV		X	

Fonte: Marques, 2006.

No que diz respeito à abadia de Alcobaça e ao seu *scriptorium* são sumamente conhecidos os trabalhos de Aires Nascimento, Adelaide Miranda, Manuel Pedro Ferreira, entre outros (ver BARREIRA, 2017: 33-34).

A palavra *scriptorium*, enquanto “lugar onde se fazem livros” e “lugar onde se redigem escrituras”, tem origem medieval, mais concretamente no século X. Mais tarde, passa a designar uma dependência monástica destinada para o efeito. Além de ser um lugar de trabalho, era também um local que exigia um ambiente de silêncio para que a atividade intelectual se realizasse nas melhores condições (NASCIMENTO, 2018: 23-24). Em certos mosteiros existia o chamado *scriptorium* individual, na cela do monge para “ler, escrever, compor,



meditar rezar e adorar o Senhor” (NASCIMENTO, 2018: 50). Nas grandes abadias, existia o *scriptorium* coletivo, numa sala ampla, que acumulava as funções de biblioteca; noutras, as próprias reentrâncias das janelas serviam de lugar de trabalho; noutras ainda, o trabalho de escrita e cópia fazia-se numa sala comum dos monges (NASCIMENTO, 2018: 49-51). De uma maneira geral, o *scriptorium* exigia encargos, tanto mais elevados quanto maior a complexidade da produção manuscrita.

A produção documental no *scriptorium* de Alcobaça iniciou-se com a edificação do novo mosteiro. Por determinação estatutária, nenhuma nova fundação podia ser feita sem lhe serem garantidos os livros necessários por parte da abadia mãe. Como veremos, o *scriptorium* de Alcobaça adquiriu uma identidade própria. A sua localização, bem como da livraria, ou biblioteca do convento, foi sendo definida conforme as necessidades ao longo da história da abadia.

O *scriptorium* era, como dissemos, o local onde se produziam os códices. Na biblioteca, ou livraria, e na sacristia guardavam-se os livros. Os livros guardados na livraria (e sacristia) eram, inicialmente, em número pouco superior aos produzidos pelo *scriptorium* de Alcobaça. A chamada “livraria de mão” era constituída pelos livros manuscritos. A partir do século XVI, e mormente após a invenção da imprensa, os livros existentes dilataram em muito o acervo da biblioteca do mosteiro.

A produção de manuscritos, nomeadamente dos primeiros iluminados, teve início ainda em finais do século XII (NASCIMENTO, 2012: 292). O período de maior produção foi o dos dois primeiros séculos após a fundação, registando-se um decréscimo no século XIV (NASCIMENTO, 2018: 165). Frei João Claro, prior do mosteiro entre 1492 e 1495, em carta dirigida a D. Manuel em finais do século XVI, dá conta de cerca de 300 códices existentes na livraria, número que ainda hoje se podem identificar como anteriores a 1500 (NASCIMENTO, 2018: 162). O *Index Codicum*, produzido em 1775, enumerou 476 exemplares na livraria de mão. Entre 1755 e 1834 entraram na biblioteca manuscrita mais sete manuscritos, perfazendo 483 (NASCIMENTO, 2018: 284). Atualmente, conhecem-se 464 códices pertencentes ao Fundo de Alcobaça depositado na Biblioteca Nacional (NASCIMENTO, 2018: 193).



Tabela 2 - Distribuição dos Códices Alcobacenses por centúrias, conforme a produção

Produção de códices Alcobacenses	
Século	Nº de Códices
XII	38
XIII	c. 150
XIV	c. 14
XV	c. 100
XVI	c. 60
XVII	c. 40
XVIII	c. 90

Fonte: Nascimento, 2018: 163.

Nem todos os códices alcobacenses chegaram até nós. Muitos códices medievais foram desmembrados, outros acrescentados em centúrias posteriores e outros ainda reutilizados em encadernações posteriores. Muitos outros se perderam e extraviaram. Há ainda códices da biblioteca de Alcobaça que não foram produzidos no *scriptorium* da abadia, foram antes comprados e copiados noutras instituições, dentro e fora do reino (NASCIMENTO, 2018: 160-163).

Segundo o catálogo produzido pelo bibliotecário de Alcobaça, em 1819, havia na livraria do mosteiro 15 052 obras. O inventário de 1834, produzido por ocasião da extinção das Ordens Religiosas, registava 16 358 obras (NASCIMENTO, 2018: 166). No fundo Arquivo Histórico da Biblioteca Nacional encontram-se inúmeras relações de livros dos extintos conventos, nomeadamente, os do mosteiro de Alcobaça².

Atentemos agora na relação entre Alcobaça e as Ordens Militares portuguesas.

A regra beneditina e a Ordem de Cister estão ligadas às Ordens Militares portuguesas de cariz Cisterciense. São a Ordem de Avis e a Ordem de Cristo, esta última herdeira da Ordem dos Templários no nosso território. O abade de Alcobaça era o visitador da Ordem de Cristo e presidia aos capítulos gerais reunidos para eleger novo Mestre. Saliente-se que o sistema disciplinar cisterciense adquiriu atenuantes entre os membros das Ordens Militares, ao longo da época medieval. Por exemplo, a observância dos três votos não era especialmente seguida, assim como também o não era o estrito cumprimento do ofício divino e da liturgia das horas, bem como havia relaxamento relativo à disciplina alimentar e ao jejum e à prática sacramental (AYALA-MARTINEZ, 2012: 83).

No que diz respeito às ordens religiosas e militares portuguesas, a transição



do período medieval para a época moderna fez-se, em muitos casos, debaixo do signo dos abades comendatários. Frequentemente, um indivíduo externo a essas instituições, e com origem no clero secular ou mesmo um leigo, assumia a gestão patrimonial de uma casa monástica gozando do seu direito de usufruto. As consequências foram, na grande maioria das situações, um depauperamento dos conventos e um relaxamento na disciplina monástica acelerando a decadência de algumas dessas instituições. Não obstante, em 1519, o infante D. Afonso, filho de D. Manuel, recebeu o abaciado de Alcobaça. Importou-se com a reforma espiritual dos monges, promovendo o estudo da teologia e a formação dos professos (GOMES, 2006: 385). Enquanto abade de Alcobaça assistia-lhe a visitação do convento de Cristo, em Tomar. A reforma dos religiosos de Tomar começou em 1529, com o prior Frei António de Lisboa, frade jerónimo, nomeado por D. João III para o efeito e com a concordância do abade de Alcobaça, irmão do rei.

Em dezembro de 1563, são aprovados no Concílio de Trento 22 capítulos com prescrições relativas à observância e vida das ordens regulares (GOMES, 2006: 403). Na sequência dessas disposições conciliares, em meados do século XVI, mais concretamente a 26 de outubro de 1567, foi criada a Congregação Cisterciense de Santa Maria de Alcobaça, que marcou a institucionalização da sua autonomia jurídico-canónica em relação à casa mãe de Cister (GOMES, 2006: 375-376) e que vigorou até à extinção das ordens religiosas, em 1834. Alguns dos autores da *Monarchia Lusytana* foram investidos em vários cargos da Congregação, como veremos mais à frente.

O período que sucedeu à restauração da independência (1640-1660) caracterizou-se por uma intensa vida intelectual e artística, no convento. Para tal contribuíra, sem dúvida, a imprensa que os Cistercienses usaram de modo bastante profícuo, desde meados do século XVI, sobretudo no domínio da liturgia e da espiritualidade. Lembre-se que a 10 de janeiro de 1597 se concluíra, no mosteiro de Alcobaça, a impressão da primeira parte da *Monarchia Lusytana*, composta pelo cronista-geral da Ordem, Frei Bernardo de Brito (GOMES, 2006: 423-424).

Monarchia Lusytana

Os autores e a obra

A *Monarchia Lusytana* é uma obra magna da historiografia portuguesa, redigida por cinco autores, quase todos monges de Alcobaça: Bernardo de Brito, António



Brandão, Francisco Brandão, Rafael de Jesus e Manuel dos Santos. É composta por oito partes, publicadas entre 1597 e 1729. Em finais do século passado, entre 1973 e 1988, a Imprensa Nacional procedeu a uma reedição fac-simile da obra, permitindo que a obra ficasse disponível ao grande público. Esta reedição não se limitou a reproduzir a publicação original, dotou-a de introdução e comentários, tendo também em conta certas anotações existentes nos manuscritos que deram origem à obra. Para gáudio de historiadores e investigadores, alguns destes manuscritos ainda hoje se conservam, nomeadamente cinco na Biblioteca Nacional e dois no Arquivo da Torre do Tombo. Os manuscritos da Biblioteca Nacional integram o Fundo de Alcobça e os da Torre do Tombo, a coleção *Manuscritos da Livraria*. Relativamente à primeira parte da *Monarchia Lusytana*, conservam-se dois manuscritos na Biblioteca Nacional: o BNP, ALC. 224, autógrafo de Frei Bernardo de Brito, redigido em 1595 e que contém os livros 1 a 4; e o BNP, ALC. 227, também autógrafo do mesmo autor, redigido em 1592 e que contém os apêndices. Da segunda parte conserva-se o manuscrito BNP, ALC. 225, autógrafo de Frei Bernardo de Brito, redigido em 1607 e que contém os livros 5 a 7. Da terceira parte preserva-se o BNP, ALC. 226, autógrafo do mesmo Frei Bernardo de Brito com anotações marginais de Frei António Brandão e redigido em 1597. Sobre este manuscrito reporta-se Frei António Brandão na edição impressa da *Monarchia Lusytana*. Diz assim:

Tambem cuidar de me aproveitar de hum livro escrito do Doutor Fr. Bernardo de Brito chronista mor que foy deste reyno intitulado Terceira Parte da Monarchia Lusitana, mas não achei cousa que me servisse, porque fora do que dizem as Chronicas de mão tem pouco mais. [...] A historia da terceira parte da Monarchia, que o Doutor Fr. Bernardo deixou imperfeita foi a primeira cousa que elle fez sendo ainda muito moço (como elle proprio diz nella) antes de ver os cartorios e ter a noticia que depois alcansou em o discurso de sua vida (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, prólogo [p. 5]).

O manuscrito da sétima parte conserva-se no arquivo nacional com a cota ANTT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1223, estando descrito como sendo um original da autoria de Rafael de Jesus e redigido no século XVII. Da oitava parte conservam-se dois manuscritos: o BNP, ALC. 302, autógrafo de Frei Manuel dos Santos, na sua maior parte com emendas, supressões e acrescentos do autor; e o ANTT, *Manuscritos da Livraria*, nº 551 como sendo da autoria de Frei Rafael



de Jesus, e do século XVII. Só uma análise aprofundada permitirá uma edição comparada dos textos manuscritos e das edições impressas o que não será aqui possível, pois o que nos propomos tratar é as referências às Ordens Militares e à Cruzada na *Monarchia Lusytana*.

Como afirma Saul Gomes, o “esforço historiográfico” da *Monarchia Lusytana* deixa transparecer o contributo cisterciense das “suas fontes endógenas mais remotas postas ao serviço do conhecimento do passado” (GOMES, 2006: 378).

Importa destacar aqui o momento do início da redação da obra – 1597 – que coincide com um momento particular da história de Portugal: o período da união ibérica estando Portugal governado por uma nova dinastia – Habsburgo – e particularmente pelos reis castelhanos que, num primeiro momento, foram atentos às solicitações dos portugueses. Frei Bernardo de Brito, não querendo afrontar a coroa castelhana, promove o patriotismo português. Quando Frei António Brandão redige as terceira e quarta parte da obra – publicadas em 1632 – a união ibérica acusava sinais de profundo descontentamento no reino português, procurando-se a restauração da independência. Este descontentamento poderá explicar relatos como o “milagre de Ourique” que visavam promover a autonomia portuguesa, num momento de definição das fronteiras do reino – domínio muçulmano – e com paralelo à situação da década de 1630 – domínio castelhano -, buscando assim uma nova independência. As quinta e sexta partes, de Frei Francisco Brandão, correspondentes ao reinado de D. Dinis, e redigidas já na segunda metade do século XVII, ilustram uma nova maneira de relatar a história promovendo o conhecimento assente em documentos históricos, reflexo do saber iluminista.

Na tabela que se segue apresentamos sucintamente o esquema da obra:

Tabela 3 - Estrutura da obra *Monarchia Lusytana*

Estrutura da obra <i>Monarchia Lusytana</i>			
Parte	Data	Autor	Conteúdo
Primeira Parte	1597	Fr. Bernardo de Brito	Desde a criação do mundo ao nascimento de Cristo.
Segunda Parte	1609	Fr. Bernardo de Brito	Desde o nascimento de Cristo até à doação do Condado Portucalense.
Terceira Parte	1632	Fr. António Brandão	Desde o Conde D. Henrique até ao final do reinado de D. Afonso Henrique.
Quarta Parte	1632	Fr. António Brandão	Reinados de D. Sancho I até final do reinado de D. Afonso III.



Estrutura da obra <i>Monarchia Lusytana</i>			
Parte	Data	Autor	Conteúdo
Quinta Parte	1650	Fr. Francisco Brandão	Reinado de D. Dinis (primeiros 23 anos).
Sexta Parte	1672	Fr. Francisco Brandão	Reinado de D. Dinis (últimos 23 anos).
Sétima Parte	1683	Fr. Rafael de Jesus	Reinado de D. Afonso IV.
Oitava Parte	1729	Fr. Manuel dos Santos	Do reinado de D. Fernando ao de D. João I.

Fonte: *Monarchia Lusytana*, 1597-1729.

Frei Bernardo de Brito foi monge de Cister, cronista-mor do reino e cronista geral da Ordem de Cister, tendo morrido em 1617. Primeiro autor de *Monarchia Lusytana*, cujo primeiro tomo foi publicado em Alcobça, em 1597, publicou muitas outras obras (*Summario*, 1786: 275). A pesquisa documental para a redação da obra foi feita, naturalmente, na biblioteca do convento de Alcobça. E pelos apontamentos marginais que deixou na sua obra manuscrita, temos conhecimento que havia já manuscritos desaparecidos da dita biblioteca (NASCIMENTO, 1979: 284-285).

Frei Bernardo de Brito, chamado no “seculo” Baltasar de Brito de Andrade nasceu na vila de Almeida em 1568 ou 1569. Filho do capitão Pedro Cardoso de Andrade e Maria de Brito de Andrade, estudou em Roma, entrando para o noviciado cisterciense no mosteiro de Alcobça em 1585. Recebeu as insígnias de doutor em Teologia, em Coimbra, em 1606. Aplicou-se a escrever a História geral do reino e publicou o primeiro tomo da *Monarchia Lusytana* aos 27 anos (*Bibliotheca Lusitana*, tomo 1, p. 524). Nomeado cronista da Congregação de Cister, escreveu a Crónica de Cister. Vagando o cargo de cronista-mor do reino por morte de Francisco de Andrade, foi nomeado seu sucessor em 1614 (REGO, 1973a: XV). Morreu com 47 anos, em 1617. Sepultado no convento de Santa Maria de Aguiar, perto de Almeida, o seu corpo foi mais tarde transferido para o mosteiro de Alcobça. Autor de inúmeras obras e, nas palavras do autor da *Bibliotheca Lusitana* “excedeo o numero das suas obras ao dos seus anos” (*Bibliotheca Lusitana*, tomo 1, p. 525). Além da primeira e segunda partes da *Monarchia Lusytana*, escreveu outras obras, como *Elogios dos Reys de Portugal com os mais verdadeiros retratos que se poderão achar* (1603), *Primeira Parte da Chronica de Cister* (1612), *Reppublica antigua da Lusitania* (1596), e ainda iniciou a Crónica de D. Sebastião (*Bibliotheca Lusitana*, tomo 1, p. 526-528; *Dicionário*, vol. 1, p. 321-322).



Diogo Paiva de Andrade, filho do cronista-mor Francisco de Andrade, sentindo-se frustrado por não suceder ao pai no dito ofício, moveu contra Frei Bernardo de Brito o processo que ficou conhecido por “suspeita anti-Brito”, iniciado em 1616, publicando rigorosa crítica às duas partes da *Monarchia Lusytana*, acusando Frei Bernardo de Brito, entre outras coisas, de forjar documentos e autores (REGO, 1973a: XXV-XXVII). A Diogo Paiva de Andrade se juntaram Frei Fortunato de S. Boaventura e D. João Soares, que redigiu uns versos desconsiderando o cronista⁵. Outros houve que saíram em sua defesa, como o seu sobrinho Frei Bernardino da Silva e Francisco Rodrigues Lobo (REGO, 1973a: XXVI e XXX).

Segundo José Pereira Tavares, Frei Bernardo de Brito era a antítese do historiador, escrevendo sem imparcialidade e que “por patriotismo aceita como seguras fontes históricas todas as lendas e tradições; se serve de quaisquer documentos sem curar de sua autenticidade e dá crédito a todos os autores” (TAVARES, 1940: 7-8). Sublinhe-se que a parte escrita por este monge de Cister foi a que começa na criação do mundo até à fundação do Condado Portucalense. Na realidade, o método adotado por Frei Bernardo de Brito prejudicou seriamente a qualidade dos estudos históricos em Portugal (*Dicionário*, vol. 1, p. 322), pois em vez de adotar um método crítico e baseado no conhecimento científico optou por uma redação pautada pela cronística religiosa. Não obstante escrever em contexto de união ibérica (1580-1640), Frei Bernardo de Brito faz valer o seu patriotismo. O mesmo se pode dizer do seu sucessor, Frei António Brandão.

Frei António Brandão nasceu em Alcobça em 1584. Batizado Marcos, por ter nascido no dia consagrado ao Evangelista, adotou o nome de António ao ingressar no mosteiro. Foi Doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, em 1619, e Geral da Congregação Cisterciense em 1636. Sucedeu a Manuel de Meneses enquanto cronista mor do reino, em 1629, e morreu em 1637 (*Dicionário*, vol. 1, p. 336; REGO, 1973b). Revolveu durante “perto de dez anos” (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, prólogo [p. 1]) os cartórios de mosteiros, igrejas, cidades, vilas e o arquivo da Torre do Tombo para poder dar continuidade à empresa de Frei Bernardo de Brito na redação da *Monarchia Lusytana* (*Bibliotheca Lusitana*, tomo 1, p. 223-224). Logo no prólogo, Frei António Brandão expressa o principal requisito da história: a verdade, sendo partidário do princípio que sem documentos não há história (REGO, 1973b: XVIII). Nas suas palavras “a verdade he alma da historia [...] e com ella fica izenta de toda a calumnia” (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, prólogo [p. 1]). Não obstante, o sobrenatural emerge numerosas vezes nas suas narrativas.



Por exemplo, nas vésperas da conquista de Santarém em que S. Bernardo aparece a D. Afonso Henriques “ e o certificou do bom sucesso” (REGO, 1973b: XXII); ou os indícios de santidade de D. Afonso Henriques (REGO, 1973b: XXX).

Frei António Brandão, enquanto sucessor de Frei Bernardo de Brito, demonstrou um pouco mais de espírito crítico que este, não obstante recorrer ao maravilhoso, nomeadamente a milagres, em certas partes do texto (TAVARES, 1940: 8). Uma vez mais, o patriotismo emerge também dos seus relatos, ainda que de forma velada, pois escreve durante a união das Coroas portuguesa e espanhola, se bem que num momento em que já se faziam sentir reações adversas a essa união.

Na redação da *Monarchia Lusytana* seguiu-lhe Frei Francisco Brandão. Este autor nasceu na vila de Alcobça, em novembro de 1601, e recebeu o hábito no mosteiro em 1619. Foi doutor em Teologia (1636) pela Universidade de Coimbra e substituiu o seu tio Frei António Brandão no cargo de cronista geral da Ordem, após a morte deste em 1637, e, mais tarde, foi cronista-mor do reino, por carta de 1644. Foi nomeado examinador das Três Ordens Militares em fevereiro de 1641, investido no cargo de censor régio e distinguido com a dignidade de qualificador do Santo Ofício em 1642, entre muitos outros cargos (REGO, 1976: XII-XIII). Enquanto cronista tinha a preocupação de basear os factos narrados em documentos. A sua modernidade constata-se pela preocupação com temas de interesse social e económico, prestando ainda especial cuidado à cronologia, alertando para a questão da datação das escrituras medievais através do X aspado⁴ (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, prólogo [p. 3]). Por outro lado, e sendo religioso, admite o milagre quando verifica haver testemunhos a seu favor (REGO, 1976: XVI-XX). Entre outras obras, redigiu as quinta e sexta partes da *Monarchia Lusytana*. Morreu em Lisboa em 1680 (*Bibliotheca Lusitana*, tomo 2, p. 122-123; *Dicionário*, vol. 1, p. 417). Reafirma o seu patriotismo, tal como Frei Bernardo de Brito e Frei António Brandão. Apesar da restauração da independência ter sido alcançada em 1640, o reconhecimento de Castela estava ainda longe de acontecer (1668), o que leva Frei Francisco Brandão a insistir na questão dos direitos portugueses quando contestados por Castela (REGO, 1976: XX).

Frei Rafael de Jesus nasceu em Guimarães em 1614. Foi o único autor da *Monarchia Lusytana* fora de Alcobça. Recebeu a cogula no mosteiro de S. Bento da Vitória do Porto em 1629. Desempenhou vários cargos na Congregação Beneditina e foi nomeado cronista mor do reino em 1661. Foi autor da sétima parte da *Monarchia Lusytana*. Segundo Diogo Barbosa de Machado, redigiu



também a oitava e nona partes da *Monarchia Lusytana*, mas ambos os tomos se conservavam em poder de Frei Marceliano da Ascensão, monge beneditino e cronista da Ordem (*Bibliotheca Lusitana*, tomo 3, p. 632-633). O *Dicionário cronológico de autores portugueses* nada refere quanto a esta última afirmação, antes atribui a autoria das ditas oitava e nona partes a Frei Manuel dos Santos, seu continuador na obra (*Dicionário*, vol. 1, p. 473). Segundo o *Dicionário de autores portugueses*, apenas se lhe atribui a autoria da sétima parte (*Dicionário*, vol. 1, p. 431).

Frei Manuel dos Santos nasceu em Cantanhede em 1672, recebendo a cogula no mosteiro de Alcobça em março de 1686. Eleito cronista da Congregação em 1710, foi depois cronista-mor do reino por nomeação de D. João V, em 1726. Entre outras obras, redigiu a oitava parte da *Monarchia Lusytana* (*Bibliotheca Lusitana*, tomo 3, p. 365-367). Segundo o *Dicionário de autores portugueses*, além da oitava parte, contribuiu também com a nona e décima partes, mas permaneceram manuscritas (*Dicionário*, vol. 1, p. 473).

A *Monarchia Lusytana* é uma obra em oito volumes, ou partes como se intitula, que conta a história de Portugal até ao reinado de D. João I. Na primeira parte, o autor propõe-se contar a história de Portugal desde a criação do mundo até ao nascimento de Cristo. Na segunda, relata a história do nosso território desde o nascimento de Cristo até à doação do Condado Portucalense ao conde D. Henrique. A terceira parte engloba a narrativa desde a governação de D. Henrique até ao final do reinado de D. Afonso Henriques, seu filho. A quarta parte abarca os reinados de D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II e D. Afonso III. A quinta e sexta partes contam o longo reinado de D. Dinis. Na sétima parte é relatado o reinado de D. Afonso IV. A oitava e última parte contém, como indicado no próprio título “*a história e sucessos memoráveis do reino de Portugal no tempo de el rei D. Fernando, a eleição de el rei D. João I, com muitas noticias da Europa*”. É interessante verificar que no final desta parte, o autor afirma que tratará do reinado de D. João I na nona parte (*Monarquia Lusitana. Parte Oitava*, 1988: 785) – as guerras, o casamento, os filhos, as conquistas em África e a sua morte – mas, infelizmente, o texto não chegou até nós.

A presença das Ordens Militares e a invocação da Cruzada

Deixando de lado o caráter literário e fantasioso da obra, onde as mouras encantadas se vislumbram por entre os bosques e os monstros marinhos emergem dos oceanos, atentemos nas referências às Ordens Militares e ao



espírito de Cruzada presentes na *Monarchia Lusytana*.

A ideologia de Cruzada enquanto “guerra santa”, guerra dirigida contra os inimigos da fé de Cristo e com o intuito de libertação dos Lugares Santos, surge no final do século XI, no seguimento do apelo do papa Urbano II, em Clermont (1095). Anterior ao surgimento das Ordens Militares, rapidamente o movimento das Cruzadas se associou a essas milícias (COSTA, LENCART, 2023; SALLES; GREIF; FERNANDES, 2022). Primeiro, com a Ordem do Hospital a prestar assistência e auxílio aos peregrinos à Terra Santa e logo a seguir com a Ordem do Templo, a protegê-los no seu percurso. Da Terra Santa, estas instituições alastraram à Europa ocidental, logo no início do século XII. Na Península Ibérica, como veremos, tornou-se estreita a ligação entre Reconquista, Cruzada e Ordens Militares.

De forma a termos uma percepção de conjunto das referências a estas instituições religioso-militares na obra *Monarchia Lusytana*, elaboramos uma tabela que permite visualizar a distribuição dessas referências desde a terceira parte até à oitava. Na *Monarchia Lusytana*, nem a primeira nem a segunda partes, em virtude das suas balizas cronológicas (desde a criação do mundo até 1096), têm qualquer referência às Ordens Militares.

Tabela 4 - Referências às Ordens Militares e à Cruzada na *Monarchia Lusytana*: Partes III-VIII

	PARTE III	PARTE IV	PARTE V	PARTE VI	PARTE VII	PARTE VIII	TOTAL
Ordem de Santiago	1	35	66	16	2	1	121
Ordem do Templo	8	42	44	24	2	0	120
Ordem de Avis	7	27	26	17	3	12	92
Ordem do Hospital/ de Malta	3	22	38	16	1	1	81
Ordem de Cristo	1	0	9	66	2	1	79
Ordem de Calatrava	3	3	4	10	0	0	17
Ordem de Alcântara	4 ⁷	0	13 ⁸	2	0	0	19
Ordem Stº Sepulcro	0	0	5	0	0	0	5



	PARTE III	PARTE IV	PARTE V	PARTE VI	PARTE VII	PARTE VIII	TOTAL
Ordem de Montesa	0	0	2	1	0	0	3
Ordem Teutónica	0	0	3	0	0	0	3
Ordem da Ala/ Asa	1	0	1	0	0	0	2
CRUZADA	4	9	3	0	0	0	16

Fonte: *Monarchia Lusytana*, ed. 1973-1988.

Pela análise da tabela, constatamos que há referências a 12 Ordens de caráter religioso-militar. A Ordem do Hospital e a Ordem de Malta foram contabilizadas em conjunto por serem a mesma, apenas com alteração da designação. O mesmo se aplica à Ordem de Alcântara, inicialmente designada Ordem de S. Julião do Pereiro. Por outro lado, a Ordem do Templo e a Ordem de Cristo foram contabilizadas em separado pois, não obstante esta ser herdeira patrimonial da primeira, houve um processo canônico que ditou a supressão dos Templários, em 1312, e outro que formalizou a instituição da Ordem de Cristo (1319).

Na obra historiográfica aqui em análise – *Monarchia Lusytana* – contabilizamos mais de cinco centenas de referências às milícias, numa cronologia entre o início do século XII e o início do século XV. As Ordens Militares com mais referências são Santiago e os Templários. Porém, se juntarmos à Ordem do Templo a Ordem de Cristo, sua herdeira patrimonial, teremos duas centenas de referências. Com um número pouco representativo de referências estão as Ordens do Santo Sepulcro e a Teutónica, ambas com origem na Terra Santa e com uma presença residual no nosso território; a Ordem de Montesa, herdeira patrimonial dos Templários, foi criada em 1317 no reino de Aragão; e a Ordem da Ala, da Asa, ou S. Miguel da Ala, cuja existência é duvidosa, e que teria sido criada em Portugal por D. Afonso Henriques na sequência da tomada de Santarém (1147).

Por sua vez, as referências à Cruzada e aos cruzados em território português são também significativas (16), sobretudo tendo em conta que apenas se identificam nas terceira, quarta e quinta partes da obra, e numa cronologia mais recuada que corresponde à cronologia das Cruzadas: entre 1095 e 1272.

Na impossibilidade de analisar todas as referências às Ordens Militares nesta obra, teremos em conta determinados momentos e episódios da história de Portugal onde estas instituições tiveram um papel de destaque e, em particular,



associadas à ideologia da Cruzada. Assim, teremos em consideração:

- a. Implantação das Ordens Militares no nosso território;
- b. Conquistas de Lisboa, Silves e Alcácer;
- c. Ação de Paio Peres Correia na conquista do Algarve;
- d. Batalha do Salado.

a. Implantação das Ordens Militares no nosso território

Segundo Frei António Brandão, os Templários fixaram-se no nosso território em 1126, citando o foral de Ferreira que D. Gualdim Pais doara à dita vila (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fl. 82r). Para tal, recorreu a uma cópia de um livro da *Leitura Nova* que estaria mal datada, sendo o foral, na realidade, de 1156 (*PMH. Leges*, vol. I, pp. 385-386). Não obstante, refere que a condessa D. Teresa doou Soure à Ordem do Templo pouco depois, o que aconteceu de facto em 1128 (*Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*, Vol. I, nº 79, p. 101). Na realidade, a presença Templária no Condado Portucalense poderá ainda recuar um par de anos (COSTA, 2019).

O mesmo autor coloca a entrada da Ordem do Hospital no nosso território após a chegada dos Templários (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fl. 82v), o que também não é correto, pois hoje conhece-se a fixação dos Hospitalários em Leça do Balio desde 1112 (COSTA, 1996: 101). Em 1340, na sequência da Batalha do Salado, a sua sede foi transferida para o Crato. Internacionalmente, depois da queda de Acre (1291), a sede dos Hospitalários foi transferida para a ilha de Rodes e posteriormente para a ilha de Malta, adotando a instituição esta designação.

Quanto à Ordem de S. Julião do Pereiro, o autor coloca acertadamente a sua fundação no ano de 1156 (COELHO, 2016). Após a conquista da vila de Alcântara, em 1213, a Ordem adotou o nome deste lugar (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fls. 189r-190r).

Segundo Frei Francisco Brandão, a Ordem de Calatrava teve origem em 1158. Após a conquista do castelo de Calatrava, Sancho III de Castela doou a D. Raimundo, abade de Santa Maria de Fitero, da Ordem de Cister, e a toda a Ordem o castelo desse lugar, e que deu origem ao nome de Ordem de Calatrava (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fls. 193r-194r). Essa doação teve de facto lugar em janeiro de 1158 (*Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava*, p. 2).

Na *Monarchia Lusytana*, o autor data a fundação da Ordem de Avis de



1162, recorrendo para tal a uma escritura citada por Frei Bernardo de Brito (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fl. 204r). Na realidade, a milícia de Évora, designação inicial, implantou-se no nosso território cerca de 1176, tendo adotado a denominação de Ordem (de S. Bento) de Avis depois de 1211, após a doação do lugar à milícia por D. Afonso II (CUNHA, 2006: 70).

Por fim, a Ordem de Santiago. Frei António Brandão afirma que a Ordem de Santiago teve o seu primeiro assento no mosteiro de Santos-o-Velho, ainda em tempo de D. Afonso Henriques, mudando-se para Alcácer por ocasião da conquista desta vila aos mouros por D. Afonso II (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fl. 249r). A Ordem de Santiago faz a sua entrada em território português pouco depois da sua instituição em Cáceres em 1170. Em 1172, a Ordem recebe os castelos de Arruda e Monsanto. A conquista definitiva de Alcácer em 1217 ditou a fixação do convento nesta vila (SOUSA, 2016: 475-476). Mais tarde, o convento foi transferido para Palmela.

b. Conquistas de Lisboa (1147), Silves (1189) e Alcácer (1217)

Na Terceira Parte, liv. 10, cap. 25 – “Como el rey Dom Afonso foy pôr cerco a Lisboa, e o ajudou nelle huma armada de christãos da parte do norte” (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fls. 166v-168r) – temos a primeira referência ao auxílio dos Cruzados na conquista da cidade de Lisboa (1147). Como sabemos, Lisboa foi conquistada com o auxílio de um exército de cruzados oriundos do norte da Europa na sua deslocação para a Terra Santa, no contexto da segunda cruzada. A conquista de Lisboa aproximou a Reconquista ao ideal de Cruzada e ao conceito de guerra santa, na Península Ibérica (BRANCO, 2001: 25; COSTA, LENCART, 2023: 3). No texto da *Monarchia Lusytana* que se reporta a este episódio, o autor não faz, porém, qualquer referência a cavaleiros das Ordens Militares, destacando apenas a ação dos cruzados. O milagroso está, contudo, presente na narrativa, por exemplo, ao atribuir ao cavaleiro cruzado alemão Henrique, sepultado em São Vicente de Fora, a cura de dois surdos-mudos (*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fl. 177v). Mais à frente, o autor invoca S. Bernardo enquanto auxiliador na tomada de Lisboa (cap. 31-*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fl. 166v-168r). Segundo Frei António Brandão, S. Bernardo ao promover a divulgação da Cruzada, em território europeu, concorreu para a vitória dos cristãos em Lisboa. Lembremos que S. Bernardo foi o fundador dos Cistercienses, Ordem a que pertencia o mosteiro de Alcobaça, onde professava o autor Frei António Brandão.



Os Templários são referidos na conquista de Santarém, que ocorreu apenas uns meses antes da de Lisboa, em março de 1147. No capítulo intitulado “De alguns cavaleiros que acompanharão a el rey na jornada de Santarem, como forão a ella os Templarios, e das merces que el rey lhes fez” (Terceira Parte, liv. 10, cap. 24-*Monarquia Lusitana. Parte Terceira*, ed. 1973, fl. 165r), logo no início começa por atribuir à tomada de Santarém um carácter milagroso; menciona depois a promessa de D. Afonso Henriques de dar à Ordem do Templo todas as igrejas e o eclesiástico de Santarém pelo apoio recebido na conquista da cidade⁵. Parece plausível podermos afirmar a presença das Ordens Militares na conquista da cidade de Lisboa, importante bastião do reino almorávida, e tendo em conta que era já a segunda tentativa de conquista da cidade por D. Afonso Henriques.

A conquista de Silves teve lugar em 1189. Tal como Lisboa, a tomada desta vila algarvia insere-se em contexto de deslocação de cruzados para a Terra Santa, neste caso no âmbito da terceira Cruzada (MARTINS, 2007: 659; COSTA, LENCART, 2023: 3). Segundo Frei António Brandão, a providência divina – uma vez mais o sobrenatural – encaminhara os cruzados do Norte para o porto de Lisboa, para assim auxiliarem D. Sancho I a empreender a conquista do Algarve (*Monarquia Lusitana. Parte Quarta*, ed. 1974, fl. 11r). O rei português apressara-se a

entrarem em contacto com os seus chefes [*dos cruzados*] convencendo-os de que o combate aos ‘inimigos da Cruz de Cristo’ tanto se podia empreender ‘em Espanha como em Syria; pois pera com Deos não alcançarião menor premio os que se ocupassem nesta sagrada guerra, que aquelles que fazendo mais comprido caminho se fossem empregar nas conquistas do Levante (*Monarquia Lusitana. Parte Quarta*, ed. 1974, fl. 11).

Trata-se aqui do apelo à Cruzada, enquanto guerra santa daquele que oferece a sua vida em nome de Cristo.

Mais à frente, importa atentar nas declarações do autor: “não reparando muito em o que dizem as chronicas, venhamos a escrituras autenticas, fonte limpa, donde se colhem estas verdades”. Ou seja, Frei António Brandão tinha consciência que as crónicas nem sempre relatavam a verdade dos factos, a qual só se alcançava com escrituras autênticas, que o autor procurava nos cartórios de diversos mosteiros. A ação dos cruzados foi, de facto, crucial para que o rei



português conquistasse a cidade, mas Frei António não refere as pilhagens a que se lançaram esses mesmos cruzados após o longo cerco. Dois anos depois, porém, a vila foi novamente tomada pelos muçulmanos até à reconquista definitiva por D. Paio Peres Correia, mestre Santiaguista, em 1242, no reinado de D. Afonso III, como veremos mais à frente.

Também a conquista da vila de Alcácer teve o auxílio dos cruzados que em 1217, no âmbito da quinta Cruzada, se dirigiam para a Terra Santa. Uma vez mais, o autor da *Monarchia Lusytana* recorre aos “sinaes do Ceo e favor manifesto com que Deos ajudava as armas dos fieis” (*Monarquia Lusitana. Parte Quarta*, ed. 1974, fl. 88v) para justificar a conquista desta vila. Contudo, verificamos que contesta os escritores antigos que chamavam “Matheus” ao então bispo de Lisboa, afirmando que “não acho memoria de tal bispo de Lisboa antes todos concordão que o bispo que então governava esta igreja se chamava D. Sueiro” (*Monarquia Lusitana. Parte Quarta*, ed. 1974, fl. 89r), apresentando seguidamente as provas para tal afirmação, que é de facto a correta. Sabemos que a queda de Alcácer ocorreu após um longo cerco da iniciativa do bispo de Lisboa D. Soeiro Viegas e com a participação das Ordens do Templo, Hospital e Santiago (MARTINS, 2007: 607; COSTA, LENCART, 2023: 4). Recentemente, em 2019, Jonathan Wilson escreveu um texto sobre este bispo, intitulado-o o primeiro cruzado português (WILSON, 2019: 209-236). No final da batalha, a vila foi entregue aos “cavaleiros de Santiago, que nesta guerra acompanharão a seu comendador mayor Dom Martim Barregão” (*Monarquia Lusitana. Parte Quarta*, ed. 1974, fl. 93r) depois eleito Mestre.

c. Ação de Paio Peres Correia na conquista do Algarve

D. Paio Peres Correia, enquanto comendador-mor da Ordem de Santiago, destacou-se na tomada de várias praças ao lado de D. Sancho II. Em 1242 fora eleito Mestre da Ordem de Santiago em toda a Hispânia e, enquanto tal, desempenhou um papel significativo na conquista do Algarve, ao lado de D. Afonso III.

A ação deste Mestre está também relacionada com os chamados mártires de Tavira, seis cavaleiros santiaguistas e um mercador cristão, episódio registado na crónica da conquista do Algarve (*Crónica*, ed. 2013). Esta crónica relata a tomada das vilas de Cacela, Castro Marim, Tavira e Faro destacando a figura do Mestre D. Paio Peres Correia e a gesta dos seis freires cavaleiros santiaguistas e do mercador Garcia Rodrigues, martirizados pelos mouros. Segundo o



relatado por Frei António Brandão, o comendador D. Pedro Rodrigues e cinco companheiros saíram a caçar, aproveitando um momento de pazes entre mouros e cristãos. Por sua vez, o Mestre D. Paio Peres Correia, desconfiado da “pouca fé dos mouros”, tentou impedi-los, mas sem êxito. Entretanto atacados pelos mouros, os cavaleiros enviaram um escudeiro a alertar o Mestre. Passando nas proximidades, o mercador Garcia Rodrigues decidiu auxiliar os ditos cavaleiros cercados pelos muçulmanos. Porém, quando chega o Mestre encontrou-os já mortos. Querendo vingar os seus companheiros, o Mestre decide investir contra Tavira, tomando a vila aos mouros (*Monarquia Lusitana. Parte Quarta*, ed. 1974, fls. 145v-146r). Na igreja de Santa Maria dos Mártires, em Tavira, prestava-se culto aos sete Cavaleiros de Tavira, em memória dos espatários e do mercador que aí morreram, em 1242 (PICOITO, 2010: 88; LENCART, 2021: 218-219).

d. Batalha do Salado

A batalha do Salado teve lugar junto à ribeira do mesmo nome, nas imediações de Cádiz, a 30 de outubro de 1340. O exército cristão de Afonso XI de Castela e D. Afonso IV de Portugal defrontaram os exércitos de dois chefes muçulmanos, muito superiores em número. Integravam as hostes cristãs membros das Ordens Militares, nomeadamente o prior do Crato, da Ordem do Hospital, os mestres de Avis, Santiago e de Cristo, acompanhados de inúmeros freires cavaleiros (MARTINS, 2007: 236).

Segundo Frei Rafael de Jesus, D. Afonso IV ordenara ao prior do Crato D. Álvaro Gonçalves Pereira que trouxesse do Marmelar a relíquia da Vera Cruz, com a qual os cristãos alcançaram uma “milagrosa victoria” (*Monarquia Lusitana. Parte Sétima*, ed. 1985, pp. 475-479). No entanto, é interessante verificar que num relato coevo sobre a vitória dos cristãos nesta batalha - *In Sancta et admirabili Victoria Cristianorum* - não há qualquer referência à relíquia da Vera Cruz, que surge apenas na narrativa do cronista-refundidor do *Livro de Linhagens*, de cerca de 1380 (RAMOS, 2019: 53-54; COSTA, 2021). Esta associação posterior – da relíquia da Vera Cruz à batalha do Salado – está intimamente ligada com a imagem de poder recriada em torno da família Pereira e da legitimidade e prestígio da Ordem do Hospital e da sua ligação à Coroa (NASCIMENTO, 2022: 225-228). Este relato, ou memória - *In Sancta et admirabili Victoria Cristianorum* - narra apenas que o rei de Portugal, D. Afonso IV, no dia em que começou a lutar, a 30 de outubro, ao lado dos outros reis cristãos, “tinha diante de si a imagem da cruz” (trad. de RAMOS, 2019: 98) e que o estandarte do rei era



levado pelo cavaleiro Gonçalo Gomes de Azevedo, sobrinho bisneto de D. Paio Peres Correia (trad. de RAMOS, 2019: 98), mestre da Ordem de Santiago que se destacara na conquista do Algarve. Os caídos em combate foram considerados mártires, porque foram mortos em contexto de guerra santa. Quase cem anos após o fim da Reconquista em território português, as Ordens Militares retomavam a função para a qual foram criadas: a luta contra o infiel (MARTINS, 2007: 236).

Após esta breve análise de certos momentos e episódios relacionados com as Ordens Militares e o ideal da Cruzada na história de Portugal que podemos então concluir?

Considerações finais

Analisando as afirmações registadas na *Monarchia Lusytana* e contrapondo com a historiografia recente, decorrente de investigação atualizada em permanência, concluímos que os autores da referida obra fizeram um esforço imenso para fornecer uma história “verdadeira” à luz das fontes e informações que dispunham à época. A sua formação enquanto monges de Alcobça, convento de matriz Cisterciense, condicionou muitas das suas afirmações, carregadas, por vezes, de suposições a que o maravilhoso e o milagre não estão isentos. Não obstante, representou, à época em que foi redigida, uma obra magistral da historiografia portuguesa, que fez escola e que ainda hoje é fonte de investigação histórica.

A *Monarchia Lusytana* afirma-se, assim, como a primeira história de Portugal, saída quase exclusivamente do *scriptorium* de Alcobça. Pretende criar um distanciamento relativamente às crónicas régias, laudatórias e limitadas a um ou mais reinados, e inaugurar um novo registo historiográfico, apoiado em fontes históricas, de cartórios e arquivos, de carácter isento e aprofundado. De facto, apesar de ter sido redigido ao longo de 150 anos, o seu âmbito cronológico abarca sobretudo a primeira dinastia, terminando no início do reinado de D. João I.

Redigida entre finais do século XVI e inícios do século XVIII, é sobretudo conhecida pelo trabalho de Frei Bernardo de Brito, autor da primeira e segunda partes, com um carácter vincadamente teológico e lendário, desde a criação do mundo até à constituição do Condado Portucalense. Os autores que lhe seguiram (António Brandão, Francisco Brandão, Rafael de Jesus e Manuel dos Santos) imprimiram, por sua vez, um carácter mais científico à obra ao afirmarem que



não há história sem documentos. Não obstante, o milagroso e o sobrenatural continuaram a marcar os seus relatos.

Convém referir que as Ordens Militares, entre os séculos XVII e XVIII, foram alvo de um certo desprestígio social, em virtude de estarem associadas à venalidade de cargos e à compra de hábitos e comendas, em estreita associação ao poder régio que procurava os seus membros para agraciar serviços e arranjar meios de financiamento da Coroa⁶. Ainda assim, as Ordens Militares marcam uma presença significativa ao longo de praticamente toda a obra, desde a terceira até à oitava partes. São mais de cinco centenas de referências a 13 destas milícias: Ordem do Hospital/ Ordem de Malta; Ordem do Templo; Ordem de Avis; Ordem de Santiago; Ordem de Cristo; Ordem de Calatrava; Ordem de Alcântara; Ordem de S. Julião do Pereiro; Ordem do Santo Sepulcro; Ordem da Montesa; Ordem Teutónica; e Ordem de S. Miguel da Ala. As referências às Cruzadas e aos cruzados são também representativas ao longo da obra. Sem dúvida, que o espírito de Cruzada associado à atuação das Ordens Militares assumiu grande impacto no discurso dos autores da *Monarchia Lusytana* nos primeiros séculos da nossa história.

Fontes e Bibliografia

Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT). *Manuscritos da Livraria*, nº 1112.

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP). *Arquivo Histórico*, DLEC/14/Cx. 05-01

AYALA MARTINEZ, Carlos de. La Orden del Císter y las órdenes militares. In CARREIRAS, José Albuquerque e VAIRO, Giulia Rossi (eds.). *I Colóquio Internacional Cister, os Templários e a Ordem de Cristo. Da Ordem do Templo à Ordem de Cristo: os anos da transição*. Tomar: Instituto Politécnico de Tomar, 2012, p. 45-85.

BARREIRA, Catarina Fernandes. Abordagem histórico-artística a dois manuscritos litúrgicos do scriptorium do Mosteiro de Alcobaça do último quartel do século XII ou o início de 'huma livraria copiosa'. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 17, p. 33-62, 2017. Disponível em https://doi.org/10.14195/1645-2259_17_2. Acesso em 04.08.2023.

Bibliotheca Lusitana historica, critica e cronologica. Tomo 1, ed. de MACHADO, Diogo Barbosa. Lisboa: Antonio Isidoro da Fonseca, 1741.



Bibliotheca Lusitana historica, critica e cronologica. Tomo 2, ed. de MACHADO, Diogo Barbosa. Lisboa: Oficina de Ignacio Rodrigues, 1747.

Bibliotheca Lusitana historica, critica e cronologica. Tomo 3, ed. de MACHADO, Diogo Barbosa. Lisboa: Oficina de Ignacio Rodrigues, 1752.

BRANCO, Maria João V. Introdução. A conquista de Lisboa na estratégia de um poder que se consolida. In NASCIMENTO, Aires A. (edição, tradução e notas). *A Conquista de Lisboa aos Mouros: relato de um Cruzado*. Lisboa: Veja, 2001, p. 9-51.

Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava. ORTEGA Y COTES, Ignacio Jose; ALVAREZ DE BAQUEDANO, Juan Francisco; ORTEGA ZUÑIGA Y ARANDA, Pedro de (eds.). Madrid: Typographia de Antonio Marin, 1761.

COELHO, Aires Cruz. *A ordem militar de cavalaria de São Julião do Pereiro ou Alcântara, nasceu na aldeia do Colmeal em 1156*. [S.l.], 2016.

COSTA, Paula Pinto. A Ordem do Hospital em Portugal no primeiro século da nacionalidade. In *2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 5 (*Sociedade, administração, cultura e igreja em Portugal no séc. XII*). Guimarães, 1996, p. 99-107.

COSTA, Paula Pinto. Retóricas em torno da Relíquia de Vera Cruz de Marmelar: do poder devocional à apropriação sociopolítica. *Via Spiritus*, nº 28, p. 55-69, 2021. DOI: <https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a2>. Acesso em 04.08.2023.

COSTA, Paula Pinto. *Templários em Portugal. Homens de religião e de guerra*. Manuscrito, 2019.

COSTA, Paula Pinto; LENCART, Joana. Crusade: The Arising of a Concept Based on Portuguese Written Records of Three Military Campaigns (1147–1217). *Religions* 14: 244. <https://doi.org/10.3390/rel14020244>. Acesso em 04.08.2023.

Crónica de como D. Paio Correia, mestre de Santiago de Castela tomou este reino do Algarve aos mouros. Transcrição de PINTO, Óscar Caeiro. Tavira: Arquivo Municipal, 2013.

CUNHA, Maria Cristina Almeida e. A mobilidade interna na Ordem de Avis (séc. XII-XIV). *Revista da Faculdade de Letras: História*, III série, vol. 7, p. 69-77, 2006.

Dicionário Cronológico de Autores Portugueses. Vol. 1, coord. LISBOA, Eugénio. Org. Instituto Português do Livro e da Leitura. Publicações Europa-América, 1991.



Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios. Vol. I, Tomo I. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1958.

GOMES, Saul António. A Congregação Cisterciense de Santa Maria de Alcobaça nos séculos XVI e XVII: elementos para o seu conhecimento. *Lusitania Sacra*, 2^a S. vol. 18, p. 375-431, 2006.

LENCART, Joana. A guerra como condição de santidade: freires e mártires venerados entre as Ordens Militares (séculos XII-XVI). *Via Spiritus*, n^o 28, p. 193-231, 2021. DOI: <https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a8>. Acesso em 04.08.2023.

MARQUES, José. O Mosteiro de Alcobaça e a Monarquia. *Bracara Augusta*, vol. 54, n^o 109, p. 277-313, 2006.

MARTINS, Miguel Gomes. *Para Bellum. Organização e prática da guerra em Portugal durante a Idade Média (1245-1367)*. Tese de doutoramento. Coimbra: Faculdade de Letras, 2007.

Monarquia Lusitana. Parte Oitava. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

Monarquia Lusitana. Parte Primeira. Introdução de REGO, A. da Silva. Notas de ANDRADE, A.A. Banha de; ALVES M. dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973.

Monarquia Lusitana. Parte Quarta. Introdução de REGO, A. da Silva. Notas de FARINHA, A. Dias; SANTOS, Eduardo dos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974.

Monarquia Lusitana. Parte Quinta. Introdução de REGO, A. da Silva. Notas de FARINHA, A. Dias; SANTOS, Eduardo dos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1976.

Monarquia Lusitana. Parte Segunda. Introdução de REGO, A. da Silva. Notas de ANDRADE, A.A. Banha de; ALVES M. dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1975.

Monarquia Lusitana. Parte Sétima. Introdução de REGO, A. da Silva. Notas de ANDRADE, A.A. Banha de; ALVES M. dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.



Monarquia Lusitana. Parte Sexta. Introdução de REGO, A. da Silva. Notas de ANDRADE, A.A. Banha de; FARINHA, A. Dias; ALVES M. dos Santos; SANTOS, E. dos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980.

Monarquia Lusitana. Parte Terceira. Introdução de REGO, A. da Silva. Notas de FARINHA, A. Dias; SANTOS, Eduardo dos. Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973.

NASCIMENTO, Aires A. Em busca dos códices alcobacenses perdidos. *Didaskalia*, n° 9 (2), p. 279-288, 1979. Disponível em <https://doi.org/10.34632/didaskalia.1979.784>. Acesso em 04.08.2023.

NASCIMENTO, Aires A. *Ler contra o tempo. Condições dos textos na cultura portuguesa.* Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2012.

NASCIMENTO, Aires Augusto. *O scriptorium de Alcobaça: o longo percurso do livro manuscrito português,* DGPC/Mosteiro de Alcobaça, 2018.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Narrativas do Santo Lenho e a Comenda de Marmelar: hagiografia e história. In SALLES, Bruno Tadeu; GREIF, Esteban; FERNANDES, Fabiano (coords.). *As cruzadas e as ordens militares: entre o Mediterrâneo e o Atlântico (Séculos XII-XVIII)* [recurso eletrônico]. Palmas, TO: Editora EdUFT, p. 223-242, 2022.

OLIVAL, Fernanda. *As ordens militares e o estado moderno : honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789).* Lisboa: Estar, 2001.

PICOITO, Pedro. As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.), *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso.* Palmela: Câmara Municipal, p. 73-90, 2010.

PMH. Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum iussu Academiae Scientiarum Olisiponensis edita. Leges et consuetudines, Lisboa: Tipografia Academia das Ciências, 1856.

RAMOS, Manuel. *Memória de Victoria Christianorum (Salado – 1340). Ed. crítica, tradução e estudo do manuscrito Alcobacense CDXLVII/114 [fl. 354(346)r-363(355)r].* Braga: Ed. autor, 2019.

REGO, A. da Silva. Introdução. In *Monarquia Lusitana. Parte Primeira.* Introdução de A. da Silva Rego. Notas de A.A. Banha de Andrade e M. dos Santos Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. XI-XXX, 1973a.



REGO, A. da Silva. Introdução. In *Monarquia Lusitana. Parte Sexta*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. XI-XV, 1980.

REGO, A. da Silva. Introdução. In *Monarquia Lusitana. Parte Terceira*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. XI-XXXII, 1973b.

REGO, A. da Silva. Introdução. In *Monarquia Lusitana. Parte Quarta*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. XI-XX, 1974.

REGO, A. da Silva. Introdução". In *Monarquia Lusitana. Parte Quinta*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. XI-XXI, 1976.

SALLES, Bruno Tadeu; GREIF, Esteban; FERNANDES, Fabiano. *As cruzadas e as ordens militares: entre o Mediterrâneo e o Atlântico (Séculos XII-XVIII)* [recurso eletrônico]. Palmas, TO: Editora EdUFT, 2022.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (ed.). *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento. Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2016.

Summario da Bibliotheca Luzitana. Tomo I. Lisboa: Oficina de Antonio Gomes, 1786.

TAVARES, José Pereira. *Historiografia alcobacense: excertos da Monarquia Lusitana e da Crónica de Cister*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1940.

WILSON, Jonathan. Soeiro (II) Viegas, Bishop of Lisbon and the 'First Portuguese Crusade'. In BRANCO, Maria João V.; FERNANDES, Isabel Cristina (eds.). *Da Conquista de Lisboa à Conquista de Alcácer – 1147-1217. Definição e Dinâmicas de um Território de Fronteira*. Lisboa: Colibri, p. 209-236, 2019.

Notas

¹Universidade do Porto.

²BNP, *Arquivo Histórico*, DLEC/14/Cx. 05-01.

³ANTT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1112, fls. 482r-482v.

⁴Nas escrituras medievais, o X aspado (X^l) tinha o valor de 40.

⁵Que aconteceu, de facto, nesse ano de 1147 e que deu depois origem a uma disputa entre a Ordem do Templo e o bispo de Lisboa, acabando por se resolver em 1159 quando D. Afonso Henriques doa a Ordem do Templo o castelo e terra de Ceras (Tomar), em compensação do eclesiástico de Santarém.

⁶Fernanda Olival desenvolveu uma importante investigação histórica sobre as relações entre o Estado e as Ordens Militares entre os séculos XVII e XVIII, sobretudo no que diz



respeito à venalidade dos cargos e compra de mercês (OLIVAL, 2001).

⁷Inclui as referências à Ordem de S. Julião do Pereiro.

⁸Inclui as referências à Ordem de S. Julião do Pereiro.

Joana Lencart
A representação da Cruzada e das Ordens Militares
na produção historiográfica Alcobacense do século XVII

Artigo

Escovar a literatura a
contrapelo: espaços
de recordação e
antimonumentos na poesia
de Cora Coralina

Brushing literature against:
spaces of remembrance and
antimonuments in the poetry
of Cora Coralina

Rocando la literatura
contrapeel: espacios de
recuerdo y antimonumentos
em la poesia de Cora Coralina

Clovis Carvalho Britto¹

Paulo Brito do Prado²

Ludmila Santos Andrade³



Resumo: O artigo analisa a literatura da escritora goiana Cora Coralina como um projeto de fabricação de antimonumentos. Ao se tornar uma voz dissonante no espaço literário e eleger os “silêncios da história” como centralidade de sua proposta, a poetiza fabricou um discurso contra hegemônico, exercício que caracterizou pelas ações de amar e cantar “com ternura todo o errado da [sua] terra”. A análise de alguns poemas e de um conto evidencia o modo como a escritora teceu imagens que corroboram a ideia de antimonumento. Quando contraria a ordem masculina do universo intelectual e ousa dizer, mesmo que proibida, Cora se converte em metáfora e metonímia de memórias subterrâneas. Sua teima em opinar quando ninguém ousava fazê-lo, fez de seu corpo uma âncora daquilo que a sociedade escolhera esquecer, apagar e detrar. Por fim apontamos ser a escritora, mantida viva na literatura e no Museu⁴, um antimonumento, bem como a sua obra, espaços de recordações clandestinas e de lembranças furtivas sobre Goiás e a sociedade dos séculos XIX e XX. **Palavras-chave:** Cora Coralina; Goiás; memória; literatura; antimonumentos.

Abstract: The article analyzes the literature of the Goiás writer Cora Coralina as a project to manufacture antimonuments. By becoming a dissonant voice in the literary space and choosing the “silences of history” as the centrality of her proposal, the poet manufactured a counter-hegemonic discourse, an exercise that was characterized by the actions of loving and singing “with tenderness all the wrongs of [her] earth”. The analysis of some poems and a short story highlights the way in which the writer weaved images that corroborate the idea of antimonument. When she goes against the masculine order of the intellectual universe and dares to say, even if prohibited, Cora becomes a metaphor and metonymy of subterranean memories. His persistence in giving his opinion when no one dared to do so, made his body an anchor of what society had chosen to forget, erase and



detract from. Finally, we point out that the writer, kept alive in literature and in the Museum, is an anti-monument, as well as her work, spaces of clandestine memories and furtive memories about Goiás and the society of the 19th and 20th centuries. **Keywords:** Cora Coralina; Goiás; memory; literature; antimonuments.

Clovis Carvalho Britto / Paulo Brito do Prado / Ludmila Santos Andrade
Escovar a literatura a contrapelo: espaços de
recordação e antimonumentos na poesia de Cora Coralina



Conto a estória dos becos,
dos becos da minha terra,
suspeitos... mal afamados
onde família de conceito não passava.
'Lugar de gatinha' – diziam, virando a cara.
De gente de pé no chão.
Becos de mulher perdida.
Becos de mulheres da vida.
Renegadas, confinadas
na sombra triste do beco.
Quarto de porta e janela.
Prostituta anemiada,
solitária, hética, engalicada,
tossindo, escarrando sangue
na umidade suja do beco.
[...]
Cora Coralina (2001, p. 93-95)

O poema em epígrafe consiste em roteiro que manejaremos ao longo do texto na expectativa de evidenciar as estratégias da escritora goiana Cora Coralina (1889-1985) para burlar as injunções de gênero (Scott, 2008; Smith, 2003), o sexismo na cultura brasileira (Gonzalez, 2020) e se converter em uma mulher intelectual, uma pensadora, uma formadora de opiniões, de antimonumentos (Seligmann-Silva, 2016) e de memórias contra hegemônicas, à medida que sua obra, trajetória e experiência social tomaram forma em publicações e no Museu Casa de Cora Coralina, que a homenageia.

Cora Coralina foi escritora e intelectual que elegeu em suas narrativas as/ os personagens subterrâneos, figuras detratadas da sociedade goiana, aquelas/ aqueles que a memória enquadrada (Pollak, 1989) da cidade em Goiás escolhera silenciar e apagar do processo de arquivamento, edificação e solidificação de seus monumentos.

Feito tal diagnóstico destacamos que é proposta desse artigo analisar a literatura produzida por Cora Coralina como um projeto de fabricação de antimonumentos à medida que apresentarmos poemas e crônicas, fontes, percorrermos sua escrita, descortinarmos sua trajetória musealizada pelo Museu Casa de Cora Coralina (Britto, 2016).

Nossa hipótese é a de que ao tornar-se voz dissonante no espaço literário em Goiás e no Brasil, e, ao eleger excluídos e silêncios da história (Perrot,



1988, 2005) como eixos centrais de sua narrativa, Cora Coralina fabricou, intencionalmente, um discurso contra hegemônico, por ela caracterizado pela prática de guardar “no armarinho da memória, bem guardado” (Coralina, 2001, p. 74), os cacos de tempos idos e, pelas ações de amar e cantar “com ternura todo o errado da [sua] terra” (Coralina, 2001, p. 93).

Na tentativa de explorar melhor nossa hipótese e questões que estruturam o artigo, propomos a análise de alguns poemas e de um conto que acreditamos ser representativos do modo como a escritora teceu imagens muito aproximadas de antimonumentos da cultura compulsoriamente masculina, bem como escovou, pelo viés da literatura, a história de Goiás a contrapelo (Benjamin, 1987) de seus significados hegemônicos, afinal muito do que Cora Coralina escreveu tinha “uma origem sobre a qual ela não podia refletir sem horror” (Benjamin, 1987, p. 225), logo o beco, um dos personagens centrais em sua obra, é espaço de recordação que “têm poesia e têm drama” (Coralina, 2001, p. 95).

A poesia se apresenta, paradoxalmente, na descrição da miséria, na luta diária das mulheres pobres por sobrevivência, no trabalho infantil do menino lenheiro e na plantinha desvalida “que se defende, viceja e floresce” (Coralina, 2001, p. 92). O drama se apresenta na paisagem triste, no aspecto de abandono do beco, no teu lixo pobre, nos estigmas sociais e na dura experiência das mulheres da vida, “renegadas, confinadas na sombra triste do beco” (Coralina, 2001, p. 94) e aí mantidas em silêncio, emudecidas. Antinomias da cultura e antimonumentos da barbárie.

Examinamos, para além da obra, a trajetória de Cora, na medida em que a compreendemos, também, por um antimonumento, um discurso que foge à regra do que se considerava por mulher “ideal” e “honrada” (Caulfield, 2000; Del Priore, 2009) no curso da história ocidental, no Brasil e em Goiás. O fato de contrariar a ordem masculina do universo intelectual e ousar dizer, mesmo que proibida, converteu-a em metáfora e metonímia de memórias subterrâneas, em uma exceção, ou uma antinomia das relações, normas e simetrias de gênero e sexualidade na Goiás de meados do século XX.

A teimosia em opinar quando ninguém ousava fazê-lo, mesmo homens, fez de seu corpo uma âncora daquilo que a sociedade escolhera esquecer, apagar e detratar. Logo, Cora Coralina e sua obra, são antimonumentos (Seligmann-Silva, 2016), espaços de recordação (Assmann, 2011), de práticas clandestinas e de lembranças contraditórias sobre Goiás, sua gente e sua sociedade, no entre séculos XIX e XX.

Anna Lins dos Guimarães Peixoto Bretas, conhecida e celebrada na literatura



goiana e brasileira pelo pseudônimo de Cora Coralina, e que cuja obra tomamos por central em nossas hipóteses, perguntas e reflexões, nasceu na cidade de Goiás em 20 de agosto de 1889.

Filha de Francisco de Paula Lins dos Guimarães Peixoto, juiz de direito em Goiás, e de Jacintha Luiza do Couto Brandão Peixoto, uma intelectual e feminista, reconhecida por solicitar, ainda nos idos de 1889, o direito de votar nas eleições municipais de Goiás (Prado, 2019). Cora Coralina desde muito cedo se enveredou pela atividade escriturária e, já na primeira década do século XX, publicou seus primeiros escritos em jornais goianos, cariocas e paulistas (Britto; Seda, 2009).

Nesse contexto, suas publicações se caracterizaram por dissertações, textos de opinião e crônicas que abordam temáticas bastante sensíveis para a época, como por exemplo, a condição das mulheres, o feminismo, a sexualidade, o amor e a produção literária/intelectual de outras mulheres. A poesia se tornou um empreendimento para Cora após as influências que recebeu do modernismo e só foram publicadas anos depois, quando a escritora já contava mais de setenta anos de idade (Britto; Seda, 2009).

Cora Coralina foi uma das poucas mulheres a ter coluna fixa em jornais que circulavam no estado de Goiás em meados do século XX. *A Imprensa* (1907), *Sul de Goyaz* (1908) e *Goyaz* (1908) trazem textos com linguagem desenvolta, temas melindrosos e análises ousadas de uma mulher audaciosa, disposta a produzir uma crítica literária e da cultura de seu tempo.

Não por um acaso Cora tece duros pareceres contra o feminismo branco e burguês do entre séculos XIX e XX, o mesmo de sua mãe. Segundo Cora Coralina, esse feminismo se restringia a olhar apenas as demandas das mulheres brancas e evitava tematizar, por exemplo, as marcas de raça, de classe e a diferença entre os sexos. Coisa que acreditava só ser melhor “compreendida, quando a educação pratica do homem e da mulher se equilibrarem harmoniosamente quando as duas intelligencias forem desenvolvidas pela mesma forma e aproveitadas para o mesmo fim” (Coralina, 1910a, p. 2).

Outros exemplos de sua ousadia são o juízo da sociedade em Goiás, quando apontou ser um “meio tão rebarbativo as lettras” (Coralina, 1910b, p. 2) e o desprezo que nutria pelo ultrarromantismo, gênero que atreveu caracterizar com a imagem mesma do “mastigar casca de pão”. Gênero esse que acusou de elevar “a mulher a um pínculo efêmero, [que] muito a prejudica moralmente” (Coralina, 1909, p. 4), pois fabrica modelos ideais, sexistas e machistas, logo inalcançáveis para as mulheres.



Além da intensa produção bibliográfica disponível em jornais de meados do século XX, é importante destacar que Cora se envolveu com a cultura literária, política e feminina de seu tempo. Participou de reuniões literárias, saraus e debates no Gabinete Literário, se aproximou de outras intelectuais de sua época, a exemplo de Leodegária de Jesus, a primeira mulher negra a publicar um livro em Goiás (Prado, 2019). E terminou por se envolver em situação de grande constrangimento quando foi exposta, na imprensa local, por grupo político oposto ao seu companheiro e delegado de polícia, Cantídio Bretas (Prado, 2023).

A divulgação de sua vida íntima e a revelação da gravidez sem, todavia, a consumação do matrimônio, da chancela familiar e da benção religiosa, converteu-a em um bode expiatório para os ataques políticos que tentavam dirigir ao seu companheiro.

O fato de ser apresentada grávida em uma sociedade dominada por normas de gênero masculinas, de já ser considerada velha para o casamento e a soma disso ao seu comportamento intelectual, tido por alguns como ousado e assimétrico ao ideal de mulher, fez de Cora um dissenso para sua família e para a sociedade de Goiás. Logo, sua permanência na cidade se tornou algo insustentável e a escritora se viu alvo de violências que se interseccionavam.

Violada em sua sensibilidade de mulher, vítima dos “princípios goianos” (Coralina, 1984, p. 53), de “fêrreos preconceitos sociais” (Coralina, 1976, p. 13), da misoginia e do sexismo na cultura goiana, Cora foi forçada a abandonar o estado de Goiás. Foi viver, junto de Cantídio e dos filhos, no interior de São Paulo. E por lá permaneceu até a década de 1950. Só retornou a Goiás em 1956. Recuperou a posse da casa velha da ponte, removeu pedras, plantou flores, fez doces, escreveu livros e fez poesia, fez dos “papéis de circunstâncias” espaços de recordação, contou estórias e por aí viveu sua velhice até a manhã de 1985, quando faleceu e se converteu em poesia, âncora de memórias e antimonumento:

O antimonumento desenvolve-se, portanto, com a psicanálise, em uma era de catástrofes e de teorização do trauma. Ele corresponde a um desejo de recordar de modo ativo o passado (doloroso), mas leva em conta também as dificuldades do ‘trabalho de luto’. Mais ainda, o antimonumento, que normalmente nasce do desejo de lembrar situações-limite, leva em si um duplo mandamento: ele quer recordar, mas sabe que é impossível uma memória total do fato e quanto é dolorosa essa recordação. Essa consciência do



ser precário da recordação se manifesta na precariedade tanto dos antimonumentos como dos testemunhos dessas catástrofes. Estamos falando de obras que trazem em si um misto de memória e de esquecimento, de trabalho de recordação e resistência. São obras esburacadas, mas sem vergonha de revelar seus limites que implicam uma nova arte da memória, um novo entrelaçamento entre palavras e imagens (Seligmann-Silva, 2016, p. 51).

Dito tais palavras, considera-se Cora um antimonumento por escrever, eleger personagens subterrâneos da cultura em Goiás, mas, também, por colocar em xeque a representação de que “as mulheres eram a quintessência do amadorismo” (Smith, 2003, p. 25) quando o assunto era a prática intelectual, bem como apontar contradições na crença de que “os homens, os profissionais apropriados, serviam a fins mais elevados” (Smith, 2003, p. 25).

Tais comportamentos e atitudes fizeram de Cora e de sua escrita algo contra a cultura (Abu-Lughod, 2018). Sua narrativa, e ela própria, anunciam posições que vão na contramão da cultura sexista e masculina de sua geração. Cora, seus escritos e reflexões são antimonumentos, são escrituras rasuradas (Seligmann-Silva, 2016) em uma sociedade que erradicou “o amadorismo feminino para contar uma história singular sobre as altas realizações do profissionalismo” (Smith, 2003, p. 29) que, claro, precisariam (e deveriam) ser masculinas, feitas por homens viris e de ascendência europeia.

Os becos, o lixo pobre e as mulheres da vida por ela representados são exemplos de rasuras e antimonumentos que quebram a literalidade da inscrição da memória enquadrada para Goiás, a mesma ainda assentada na cultura cristã, branca e masculina. As personagens de Cora abrem os registros, as interpretações sobre Goiás, suas mulheres e a cultura para outras simbolizações. O gosto da escritora pelo ínfimo e pelas “mulheres dama”⁵ injeta subversão naquilo que estava monumentalizado, petrificado e cristalizado (Albuquerque Júnior, 2007; Seligmann-Silva, 2016).

Pelo olhar de Cora Coralina Goiás é apresentada, como um espaço sexuado, atravessado por marcas sociais que complexificam o teatro social. As mulheres ali não são tão somente mulheres, elas são vítimas da forclusão de gênero, uma dupla negação de seu gênero, sexualidade e raça (Gonzalez, 2020; Segato, 2013).

As mulheres em Cora são pobres, prostituídas, negras, violentadas e abusadas por homens, como o delegado-chefe de polícia que “dava em cima [...]” (Coralina, 2001, p. 95). E quando não são pobres e negras, estão infelizes, “muito viúvas”



(Britto; Prado, 2018), vítimas de violências que se interseccionam a outras e tomam dimensões assoberbadas pelo cotidiano de muito trabalho.

Todavia, essas mulheres resistem às convenções históricas de gênero. Lance por lance, elas ampliam suas fronteiras de atuação. E, como a plantinha desvalida, de caule mole, se defendem, vicejam e florescem. De crisalidas mal afamadas, metamorfoseiam-se em ideias, em antinomias, antimonumentos e, desse modo, instauram um processo de “revalorização da mulher negra, tão massacrada e inferiorizada por um machismo racista, assim como por seus valores estéticos eurocêtricos” (Gonzalez, 2020, p. 215).

Ao eleger a memória de personagens obscuras, de lugares frequentados por mulheres pobres e negras, Cora construiu uma narrativa que caminhou na contramão das memórias coletivas e estabelecidas para a história, a arte, a intelectualidade e a cultura em Goiás.

Suas experiências de mulher, consciente dos repertórios de violência, em um mundo conjugado sob uma lógica iluminista, e por modelo de humano neutro e universal (Scott, 2008), bem como as suas personagens transgressoras e os seus temas literários, pouco convencionais para o cenário intelectual em Goiás, oportunizam a realização de análises das questões de gênero, da estética e das marcas sociais.

Essas análises se abrem à compreensão de que a poeta e a sua obra não poderiam ser tomadas por monumentos da cidade de Goiás, do Estado ou do Brasil, conforme convencionalmente se deseja e se fabrica através da reedição (revista e seletiva) de seus escritos e da manutenção do Museu (Delgado, 2003), mas como um antimonumento, pois as poesias, as crônicas e a experiência social de Cora Coralina caminham na contramão daquilo que historicamente se deseja e se entende por mulher ideal.

Cora, sua escrita e suas personagens são pedras no caminho da produção intelectual masculina, da celebração da memória enquadrada e do registro de uma certa história oficial. Sua atividade narradora deixa ver como a incapacidade e a cegueira do homem pode tornar “a mulher igualmente incapaz e cega em relação a sua suposta unidade supranatural” (Damião, 2016, p. 55). Talvez seja por isso que Cora escolhe mostrar, a partir de diferentes ideias de mulheres, uma miscelânea de identidades femininas, e que estão em contínua construção, mutação e metamorfose, de modo a constituir uma constelação identitária. Um dissenso entre históricas concepções que produziam a mulher por uma identidade única e universal (Del Priore, 2009; Gonzalez, 2020; Perrot, 2005).

Solange Yokozawa (2009) e Ludmila Andrade (2016, 2022) apontam que a



“escritora dos becos” e da “gentinha”, da “mulher dama” em Goiás só se libertou da métrica e da rima após a Semana de 1922, dialogando com a tradição moderna e modernista. Cora Coralina parecia seguir os caminhos de uma escritora indisciplinada que elegeu os subalternos e a memória subterrânea de Goiás como seus interlocutores privilegiados.

Ao cantar os becos de Goiás, ela ressemantizou sua memória, fazendo-a viajar no tempo e promover um entrecruzamento de temporalidades, imagens e agenciamentos que produziram outras imagens para o passado de Goiás. Ao cantar os becos, Cora leu a rua e converteu-se em uma rapsoda incômoda, uma pedra no caminho da memória calcificada.

Seus poemas reescrevem os autos do passado para Goiás, transformando-se em “instrumentos de análise para melhor esclarecer o presente” (Gagnebin, 2008, p. 103), tornando-se meio contrário ao esquecimento e “instrumento de anotar experiências que precisam ser preservadas, como a *sapientia veterum*” (Bolle, 2000, p. 310).

Sua memória topográfica não pretende reconstruir os “espaços pelos espaços, mas estes são pontos de referência para captar experiências espirituais e sociais” (Bolle, 2000, p. 335) que importam a um projeto literário interessado a destruir monumentos de Goiás a marteladas. A topografia de Goiás que termina por construir é móvel, como a sua memória, essa aponta os mais variados personagens que até então permaneciam nas sombras da história.

É Cora quem seleciona as mulheres, pobres, negras e prostituídas elegendo-as como sua constelação. Semelhante ao que Carla Damião (2008) explica acerca da transição de sentidos percebida na crítica de Walter Benjamin, Cora também percorre diferentes elementos da diferença sexual das/entre as mulheres na expectativa de evidenciar o caráter “constelar” da constituição de identidades femininas. As mulheres em Cora Coralina são “herdeiras de uma outra cultura ancestral, cuja dinâmica histórica revela a diferença pelo viés das desigualdades raciais” (Gonzalez, 2020, p. 269) e de classe.

Ao observar Cora Coralina e suas personagens a partir da mirada de Lélia Gonzalez (2020, p. 269) é possível apontar que essas mulheres, atravessadas pela marca colonial e por tantas outras daí derivadas, sabem “mais de mulheridade do que de feminidade, de mulherismo do que de feminismo. Sem contar que sabem mais de solidariedade do que de competição, de coletivismo do que de individualismo”. Logo a opção por mulheres do povo, pobres e negras fabrica uma outra fisionomia para Goiás, que não é aquela registrada em documentos da burocracia pública, das memórias de quem tinha o privilégio da palavra



e que ainda permanece no gosto do investigador apegado ao materialismo positivista e moderno. A opção por pessoas subalternas faz de Cora Coralina uma contadora de histórias em que as palavras são escovadas a contrapelo, e Goiás deixa-se contar por aquela que seguiu silenciada no curso de sua história.

A cidade de onde Cora apura tantas personagens encontra-se em um vale, cercada pela Serras Dourada e posicionada no centro do país. Considerada o “coração do Brasil”, Goiás foi erguida durante a corrida aurífera no século XVIII e mantém até os dias atuais características arquitetônicas e marcas do tempo que remontam a Colônia, o Império e a República.

A cidade de Goiás é uma das principais personagens da poesia de Cora Coralina. A escritora privilegia os becos, suas pedras e suas/seus personagens obscuros. Ela tece Goiás como uma cidade que se ramifica em becos sinuosos e ruas incertas, calçadas em pedra ou reduzidas a chão batido. A gente de Goiás traduzida na poesia é aquela que se divide em classes e grupos, alguns marcados pelo trauma da aristocracia perdida com o fim da escravidão e os “obscuros”, a “gentinha”, os pobres, aquelas/aqueles que trafegam por ruas e becos carregando feixes de lenha, comercializando quitutes e quitandas, carregando água, lavando roupa às margens do rio ou se prostituindo nos becos da cidade.

A Goiás de Cora é aquela impregnada por uma contra memória, suas “estórias” são narrativas que aborrecem a história oficial e que pulverizam os monumentos erigidos pela memória coletiva. E isto se dá em função de “Cora ter sido a escuta mais eficiente das memórias subterrâneas dos becos de Goiás” (Yokozawa, 2009, p. 201).

Quando Cora Coralina escreveu seu primeiro livro, ainda perdurava a distinção entre história e estória. Conforme destacou Solange Yokozawa (2009), essa distinção hoje é imprópria, visto já ter caído no vulgo que a história não passa de uma interpretação do passado e, por isso mesmo, é relativa, ficcional, e “a estória, assumidamente ficcional, muita vez, desvela o passado de uma maneira bem mais verdadeira que as histórias que se querem factuais” (Yokozawa, 2009, p. 200). Cora adotou o termo estória para se referir aos autos do passado por ela recuperados literariamente, opção importante para a compreensão de sua obra na medida em que aparece no título de dois de seus livros (*Poemas dos becos de Goiás e estórias mais* e *Estórias da casa velha da ponte*) e se torna elemento estruturante de toda a sua literatura, pois “pode-se dizer que, em Cora, a estória não quer ser história” (Yokozawa, 2009, p. 200).

A estória em Cora se propõe a ser antimonumento, um espaço de recordação outro que fala da mulher amefricana (Gonzalez, 2020), das antinomias de



passados apagados. Amefricanidade é, segundo Lélia González (2020, p. 131), uma categoria visando evidenciar a presença negra na construção cultural do continente americano e modo de enfrentar a ideologia do branqueamento: “o racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter índios e negros na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas” reproduzindo a crença de que “as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais”.

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada. (Gonzalez, 2020, p. 135).

A estória, em Cora, “é contra a história. Contra uma história e uma memória coletiva uniformizadoras e agressoras. [...] Coralina parece ter sido a escuta mais eficiente das memórias subterrâneas dos becos de Goiás.” (Yokozawa, 2009, p. 200) Essas informações nos permitem observar como a experiência social de Cora Coralina deixou marcas que definiram os contornos de suas obras e do próprio Museu Casa (Britto; Prado, 2018). Até Cora se constituía um dos “silêncios da história”, conforme definiu Michelle Perrot (2005) ao identificar a ausência das mulheres no discurso histórico como se estivessem fora do tempo ou, ao menos, fora do acontecimento.

Cora não somente denunciou as ausências ou lutou para que preenchessem esses e outros silêncios, ela se tornou uma das primeiras mulheres em Goiás que ousaram ser protagonistas de um novo registro, subvertendo os silêncios impostos pela ordem simbólica, não somente os da fala, mas os da expressão gestual e, principalmente, escriturária.

Poemas dos becos se tornou uma fonte de mulher, sobre mulheres, sobre amefricanidades a partir de um de seus poemas iniciais “Todas as vidas” em que traz para o centro do poema a voz e a vida das mais diversas mulheres que compunham àquela cidade, as lavadeiras, cozinheiras, mães e prostitutas



nos permitindo compreender como Cora Coralina pensou a sociedade de seu tempo, perseguindo temáticas e estratégias poéticas que eram utilizadas para enfrentar os silêncios.

A literatura de Cora se torna uma espécie de etnografia das variadas experiências marcadas por cesuras e silêncios que não foram registradas nos autos oficiais do passado, e nem do presente. Por isso a escritora recorre a imagens de outros espaços de Goiás, que não são aqueles da aristocracia, mas da turba, da festa, da bebedeira e da pobreza. Essas imagens geradas em sua poesia autorizam o tocar de outras realidades da cidade de Goiás disfarçadas pelas contingências dos hábitos, dos humores e costumes, contidos na austeridade de quem, lá atrás, registrou Goiás sob uma perspectiva do mascaramento e das idealizações.

Sobre tais imagens George Didi-Huberman (2012, p. 211) afirma que é pelo canal das imagens que se pode “tocar o real”. As imagens são as cinzas dos arquivos da civilização. São os fragmentos daquilo que não ardeu. As imagens têm o potencial de interromper as lacunas resultantes de “censuras deliberadas ou inconscientes, de destruições, de agressões, de autos de fé”. Elas são aquilo que a barbárie não conseguiu incinerar.

Em muitas vezes é por elas que nos informamos sobre tempos que não são os nossos e graças a elas que desmistificamos memórias celebradas, escavamos “memórias petrificadas” (Albuquerque Júnior, 2007, p. 92), despedaçamos e desinvestimos “memórias grandiosas e heroicas” que persistem em nosso presente.

As imagens cotejadas aos mais variados registros do passado nos ajudam a retirar da condição de memória cumulativa as/os personagens até então inominados, segregados, silenciados e esquecidos. As operações que manejamos ao confrontar diferentes fontes às nossas expectativas provocam as memórias inabitadas, “uma memória das memórias, que acolhe em si aquilo que perdeu a relação com o vital, com o presente” (Assmann, 2011, p. 147).

As potencialidades das imagens para estudos interessados em destruir antigos monumentos a marteladas são imensas. Daí optarmos por analisar algumas imagens produzidas por Cora Coralina sintetizadas nas “estórias dos becos”, metáforas das estreitezas da vida e que se contrapõem à memória oficial simbolizada pelas ruas, largos e suas/seus viandantes.

Em um gesto “arqueológico” sua literatura recupera camadas subterrâneas e problematiza a rasura do tempo: “alguém deve rever, escrever e assinar os autos do Passado antes que o Tempo passe tudo a raso.” (Coralina, 2001, p. 25).



Não sem motivos, elegemos Cora Coralina, sua literatura e suas personagens como antimonumentos.

O intuito é conceber Cora, suas personagens e sua memória não apenas como espacializada e “fossilizada no espaço” (Yokozawa, 2009, p. 203) da cidade, mas uma forma tão diferente de contar velhas histórias que é capaz de desinvestir a memória do poder, o caráter masculino colonialista da atividade intelectual e a ordem de gênero.

Embora tenha publicado seu primeiro livro aos 76 anos, é importante reiterar que desde início do século XX Cora já escrevia e publicava em jornais de ampla circulação. Também é significativo insistir que desde sua juventude, provocava os padrões estabelecidos para as mulheres ao escrever e publicar aquilo que observava na sociedade, tornando-se uma personagem que contrariava as injunções do gênero e sexualidade (Prado, 2019).

Em um ambiente em que “as concepções estéticas predominantes afirmavam ser a criação cultural um dom exclusivamente masculino” (Telles, 2012, p. 61), Cora escreveu e escapou para fora do privado deixando que sua diferença sexual injetasse medo aos homens. Como lembra Joan W. Scott (2008, p. 99), o protagonismo das mulheres incomodava e gerava diferentes problemas, pois “ainda que o ‘homem’ pudesse se passar por um sujeito humano neutro ou universal, o caso da ‘mulher’ é difícil de articular ou representar, porque sua diferença gera desunião e representa um desafio à coerência.”

A eleição de personagens que vez ou outra rompiam a membrana das memórias cumulativas e saíam convertendo-se em memórias utilitárias desobstruía narrativas cristalizadas e muito relacionadas aos interesses de grupos hegemônicos. Talvez, por essa razão, Cora utilize reincidentemente a metáfora da pedra. Em sua literatura, Goiás é uma cidade de onde levaram o ouro e deixaram pedras, sua poética teria nascido de um veio de pedras. A autora se imiscui à cidade, todavia não se reconhece nos monumentos da barbárie, violentamente habitada na imagem do bandeirante, das “aparências de decência, compostura, preconceito” e da “classe média do após (13) treze de maio” (Coralina, 1984, p. 44).

Em um de seus poemas de abertura do livro *Poemas dos Becos de Goiás e histórias mais*, Cora Coralina aborda o processo de construção de sua dicção poética e anuncia de forma dialógica ao leitor o que ele pode esperar daquela obra. Assim descreve quem poetiza, como essa voz poética se dará a conhecer e de onde desentranhará sua poesia, também dá a conhecer a arquitetura desses poemas, conforme é possível ler no poema “Ressalva”:



Este livro foi escrito
por uma mulher
que no tarde da Vida
recria e poetiza sua própria
Vida.

Este livro
foi escrito por uma mulher
que fez a escalada da
Montanha da Vida
removendo pedras
e plantando flores.

Este livro:
Versos... Não.
Poesia... Não.
Um modo diferente de contar velhas estórias
(Coralina, 2001, p. 27).

Atendendo a semântica da palavra “ressalva” o poema anuncia, antes de tudo, como em uma errata, o que se apresentará no decorrer da obra. Para isso indica que seus poemas abordarão: a mulher, um gênero não monumentalizado; além disso, uma mulher que é velha; e, na última estrofe, explica que seu livro não apresentará versos ou poesia, mas “um modo diferente de contar velhas estórias”. Ao ressaltar, antes de tudo, o eu-lírico indica que há algo a ser retificado, o que funciona como um aviso sobre o que será lido nas próximas páginas, alertando o leitor que seu projeto literário reverbera as memórias de uma mulher idosa que registra a sua “[...] escalada/ da Montanha da Vida/ removendo pedras/ e plantando flores”; a partir de “um modo diferente de contar velhas estórias” (Coralina, 2001, p. 27).

Dessa forma, o poema funciona como uma epígrafe que antecipa ao leitor o assunto/tema do livro e o prepara para uma leitura que foge ao modo tradicional de fazer versos, poesia ou mesmo o modo de contar “estórias”. Além disso, não são histórias com “h”, mas estórias, ou seja, são narrações relegadas pela história oficial. Não àquelas histórias registradas nos autos e documentos habituais da sociedade, mas aquelas “estórias” relegadas às conversas do dia a dia, ou aquelas que eram vivenciadas no âmbito do privado.

Ao colocar em ressalva a voz da mulher e o modo diferente de contar velhas



estórias não nos parece que o eu-lírico desmerece sua escrita, ao contrário, questiona de forma implícita e irônica a memória e a história tradicional, masculina e branca, assim como também anuncia que sua escolha na escrita poética não se encaixa ou não cabe em padrões, mas é um modo diverso de contar as coisas que testemunhou, experienciou e escutou. O modo como escolheu poetizar pelo viés do diferente, parece subverter e questionar a forma poética institucionalizada. Ao escolher o diverso e as pequenezas diárias, como quem registra sua escalada pela vida, revelando as coisas chãs e despercebidas, a poetisa evidencia em sua escrita um cotidiano até então silenciado.

Susana Moreira de Lima (2008) e Guita Grin Debert (2010), ao analisarem, respectivamente, trajetórias do envelhecimento feminino em narrativas brasileiras contemporâneas e a transformação da juventude como um valor, efetuaram leituras da lugarização da mulher velha e do corpo envelhecido em nossa sociedade, observando os entrecruzamentos entre visibilidade, espaço físico e espaço enunciativo, na intimidade e na vida social, os preconceitos relativos ao corpo envelhecido, bem como a produção da decrepitude na contraposição da busca pela juventude, ou a sua conversão em um valor.

Susana Lima (2008) apontou que a conversão da mulher velha em uma figura marginal, corrobora a suspeita de pôr qual razão essa permanece silenciada na literatura e, quando vislumbra como um tema literário, sua história é sempre narrada por um outro.

Guita Debert (2010) explicita que o envelhecimento nas sociedades ocidentais se associa à perda de prestígio e ao seu distanciamento das experimentações sociais e, que isso, explica a escassa presença de personagens velhas na literatura brasileira, especialmente como protagonistas, conforme explicou Susana Lima na catalogação de imagens da velhice.

A imagem da velhice é quase sempre permeada pelas concepções de inutilidade (representada no aspecto físico do corpo) e de sabedoria (relacionada à experiência vivida). Todavia, ambas as pesquisadoras afirmam que a velhice, em específico a velhice feminina é sub-representada, quando não totalmente desprezada, abandonada e solapada.

Questão importante quando se traz tal inquietação para a obra de Cora Coralina. A personagem central é Aninha, essa é sua máscara lírica da infância. Embora a narradora seja a escritora de cabelos brancos que se torna porta-voz de sua comunidade. Estrategicamente Aninha não é uma mulher jovial, é sim, uma jovem adolescente.

Uma das estratégias de resistência de Cora vislumbra-se aí. Ela deixa crianças



e jovens adolescente falarem. Sua poesia oferece vez e voz para personagens marginais, projeto que compõem “a retórica de sua poesia, [que serve como] um modo de licença poética que aponta para a consciência reflexiva da autora, subjacente aos seus poemas” (Camargo, 2002, p. 79). Logo, a escolha da velha e da criança não foi aleatória: “pois sendo elas ocupantes de posições sociais periféricas, as suas vozes, apenas consideradas nos limites da tolerância, representam, ainda no nosso contexto histórico-cultural, papéis pouco ou nada relevantes” (Camargo, 2002, p. 79). As duas instâncias de criação conferem liberdade, constituindo espaço de permissibilidade poética, de desconstrução, de dissenso, nunca de consenso.

Os “causos” de uma mulher velha não se apresentam como inocentes e despreziosos. Há uma ironia estampada no bojo do texto tanto no campo estrutural quanto no semântico:

Eu sou aquela mulher
que ficou velha,
esquecida,
nos teus larguinhos e nos teus becos tristes,
contando estórias,
fazendo adivinhação.
Cantando teu passado.
Cantando teu futuro (Coralina, 2001, p. 34).

Assim, o que parece ser uma explicação até mesmo simplória se revela com toda uma densidade irônica, subversora das injunções de gênero e jocosa, indicando que naquele livro haverá uma contestação da história institucionalizada por meio de quem conta as “estórias” e pelo modo como as contará. As lembranças apresentadas pelo eu-lírico tornam-se fonte significativa para recuperar as “memórias subterrâneas” de Goiás:

Diferentemente dos textos de história que parecem perder a autoria na impessoalidade, ela se propõe a assiná-los. A assinatura representa a propriedade dessa visão sobre os autos, ou seja, a personalidade e a coragem de se apropriar de sua própria história e da de sua comunidade para recontá-las. A assinatura significa também que sua individualidade, e, no caso, a individualidade artística da poetisa, interfere, recorta, reorganiza e avisa ao leitor o ponto de vista que ali encontrará (Camargo, 2006, p. 65).



De acordo com Ludmila Santos Andrade (2016), os poemas “Ressalva”, “Minha cidade” e “Todas as vidas” compõem uma “tríade de anunciação”, pois indicam a construção do eu-lírico, da sua dicção poética e das suas escolhas antimonumentais.

Inicialmente, ressalva seu lugar de enunciação e os contornos de seu empreendimento poético, o que dialoga estreitamente com o pensamento de Walter Benjamin (1987) e Márcio Seligmann-Silva (2016) quando sublinharam em suas teses que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido e que a história deve ser escovada a contrapelo.

Em seguida, compondo a tríade lê-se o poema “Todas as vidas” em que a voz poética indica por meio de um processo de imbricamento a opção pelas vozes femininas e marginalizadas como um dos marcadores de seu projeto poético. De tal modo, sublinha que as mulheres que estão à margem da sociedade, vistas como inferiores ou como vidas detratadas e obscuras, serão eleitas para compor sua poética de durezas e de resistências. A voz poética anuncia sua opção por elementos que contradizem a história monumentalizada e institucionalizada e elege a mulher, as vidas obscuras, a cidade velha e quase esquecida para edificar e escovar a literatura, instaurando uma poética antimonumental:

Vive dentro de mim
uma cabocla velha
de mau-olhado,
acorado ao pé do borralho,
olhando pra o fogo.
Benze quebranto.
Bota feitiço...
Ogum. Orixá.
Macumba, terreiro.
Ogã, pai-de-santo...

Vive dentro de mim
a lavadeira o rio Vermelho.
Seu cheiro gostoso
d’água e sabão.
Rodilha de pano.
Trouxa de roupa,
pedra de anil.
Sua coroa verde de são-caetano.



Vive dentro de mim
a mulher cozinheira.
Pimenta e cebola.
Quitute bem-feito.
Panela de barro.
Taipa de lenha.
Cozinha antiga
toda pretinha.
Bem cacheada de picumã.
Pedra pontuda.
Cumbuco de coco.
Pisando alho-sal

Vive dentro de mim
a mulher do povo.
Bem proletária.
Bem linguaruda,
desabusada, sem preconceitos
de casca grossa,
de chinelinha,
e filharada.

Vive dentro de mim
a mulher roceira.
---- Enxerto da terra,
meio casmurra.
Trabalhadeira.
Madrugadeira.
Analfabeta.
De pé no chão.
Bem parideira.
Bem criadeira.
Seus doze filhos,
Seus vinte netos.

Vive dentro de mim
a mulher da vida.
Minha irmãzinha...
tão desprezada,



tão desprezada, tão murmurada...
Fingindo alegre seu triste fado.

Todas as vidas dentro de mim:
Na minha vida ---
a vida mera das obscuras (Coralina, 2001, p. 31-33.)

O título do poema “Todas as vidas” indica uma completude, ao se deparar com o pronome indefinido “todas” o leitor tem a impressão de que o poema abarcará as vidas de uma forma completa, por inteiro. Entretanto, a voz poética elenca e elege as vidas que participam do processo de composição da sua identidade e com as quais ela se consubstancia para construção da sua própria vida. E essas vidas são derivadas das mulheres amefricanizadas, as mulheres e vidas que Lélia Gonzalez (2020) representou.

A escolha pelo gênero feminino e por uma categoria de mulheres desabastadas e trabalhadoras se dá pelo viés de uma memória pautada nos antimonumentos, pelo viés dos silenciados de sua terra, afrontando a memória institucionalizada e documentada.

A cabocla velha, a lavadeira, a cozinheira, a proletária, a roceira e a mulher da vida, traduzem um painel de personagens comumente silenciadas. Nesses termos, Goiandira Ortiz de Camargo (2006, p. 74) reconhece que o poema além de demarcar tempo, espaço e sujeito da poesia coraliniana, apresenta uma concepção de vida, pois “problematiza uma tomada de posição, uma escolha ética em relação aos assuntos que o mundo oferece para serem poetizados. A mulher, o trabalho, a solidariedade, o prosaico cotidiano, a terra, os desvalidos serão recorrência em sua obra, porque fizeram parte de sua vida”.

No poema “Minha cidade” o eu-lírico apresenta sua íntima relação com a cidade e como Goiás fundamenta de forma basilar sua poética da dureza e do antimonumental. O poema se aproxima das argumentações de Willi Bolle (2000) quando identificou na obra de Walter Benjamin afinidades entre as estruturas da cidade e os indivíduos que nela vivem, cunhando a categoria “memória topográfica”, cujo objetivo não seria reconstruir os espaços pelos espaços, mas os conceberia como pontos de referência para captar experiências sociais.

De acordo com Solange Yokozawa (2009), se o espaço é responsável por estratificar, espacializar e marcar o tempo, os becos compõem o reduto da memória grupal eleita pela escritora. Estreitos e sujos, esquecidos e abandonados, às vezes sem saída, os becos eram o depósito daquilo de que a



considerada “boa sociedade” desejava se livrar.

Reabilitando a margem, mesmo quando não tematiza tais espaços, Cora Coralina instituiu metaforicamente uma poética dos becos, a exemplo do poema “O palácio dos Arcos”, em que opta por narrar a trajetória de um indígena carajá, ao invés de descrever a vida dos governadores de província que lá passaram; ou quando trouxe para a sua poética personagens como Lampião, Tiradentes e os judeus errantes.

Optou por poetizar a costura dos lugares empreendida pelos boiadeiros a guiar os animais pelo interior em “Evém boiada!”, “Trem de gado” e “Pouso de boiadas”; além de realizar uma celebração do alimento acessível em “Oração do milho” e “Poema do milho”, demonstrando que, apesar de sua “origem obscura e ascendência pobre” (Coralina, 2001, p. 156) e embora não pertencente a “hierarquia tradicional do trigo”, o milho exercia um importante papel na história e trajetória da alimentação da humanidade. Apesar de em apenas três poemas tematizar explicitamente os becos – “Becos de Goiás”, “Do Beco da Vila Rica” e “O Beco da Escola” –, é possível afirmar que toda a sua obra se transforma em uma estética dos becos:

Goiás, minha cidade...
Eu sou aquela amorosa
de tuas ruas estreitas,
curtas,
indecisas,
entrando,
saindo
uma das outras.
Eu sou aquela menina feia da ponte da Lapa.
Eu sou Aninha.

[...]

Eu vivo nas tuas igrejas
e sobrados
e telhados
e paredes.

Eu sou aquele teu velho muro
verde de avencas



onde se debruça
um antigo jasmineiro,
cheiroso
na ruinha pobre e suja.

Eu sou estas casas
encostadas
cochichando umas com as outras (Coralina, 2001, p. 34-35).

A voz poética vai se dissolvendo nas coisas e lugares, se desfazendo de si mesma para construir uma identidade coadunada à Goiás. A severidade e/ou a inospitalidade do lugar influenciam a voz poética, pois há uma procura por tirar das “categorias negativas do espaço a força que alimenta sua poesia” (Andrade, 2016, p. 69-70).

A ordem interna do poema não apresenta imagens elevadas. Ao contrário, leva o leitor aos lugares desprestigiados, estigmatizados, desprezados, descentralizados, e até mesmo aos arredores da cidade, como se estivesse buscando nos cantos desconhecidos ou despercebidos de Goiás a sua poesia, garimpando nas ruas, nos monturos de lixo, pontes e morros, uma matéria para escovar sua literatura a contrapelo e registrar sua contra memória.

Para Tilza Antunes Ribeiro (2006, p. 161) as pedras na poética de Cora Coralina são uma espécie de apoio às suas memórias, pois são símbolos da resistência, da construção de sua poética e “ao mesmo tempo, uma poesia em que todo o desprezado, tudo aquilo que a sociedade rejeita e que parece indiferente à própria poesia é revalorizado”. Nos três poemas destacados neste artigo, a figura da pedra é recorrente e corrobora com a construção do *modus operandi* do eu-lírico, calcando sua poética na “frincha das pedras”, na “pedra pontuda” ou ainda “removendo pedras” para ancorar ali sua estética e personagens esquecidas pela vida, pela sociedade, despossuídas de sua humanidade e do direito à vida.

Exemplo disso consiste no conto “Miquita”, de *Estórias da Casa Velha da Ponte*:

Miquita foi moça como toda moça. Contou seus 15 anos como toda jovem. Era parda. Nem preta, nem morena, nem mulata; de pele manchada. Seca, sem ancas; de pernas compridas, canela fina e jeito de boneca de pano malfeita – sem sal e desajeitada. Nem por tantos negativos da natureza, deixou de achar quem a quisesse.



Casou-se mesmo, de palma e capela, que a mãe era lavadeira e caprichava com a filha. Tempos depois, o marido a largava sem dizer nada, abria pé no mundo e nunca mais deu ligação. Miquita, nova e sozinha, da beira do rio, onde passara a morar com a mãe, que aquela vida de bater roupa nas pedras não era de gente moça, resvalou para o beco onde abriu porta. Sempre de pele sarapintada, corpo andrógino de boneca de pano, sem sal e sem jeito, resvalou ainda mais – que o ofício não dava a ela nem para o aluguel do quarto sujo. Jogou fora os sapatos cambados. Vestiu uns por cima dos outros, os três vestidos repuxados que possuía. Ajeitou rodinha. Botou pote na cabeça e passou a carregar água, da Carioca para a casa de uns e de outros. Trabalho mal pago, embora sempre lhe dava sobra de almoço e de jantar, canto para dormir e um ou outro cruzeiro para cigarro e pinga – seu maior prazer. Ia vivendo a Miquita. Pedregulho das ruas não lhe doíam nos pés. Distância da Carioca ao Largo do Chafariz nada era. Sempre seca, sorridente, calada... Era curtinha de prosa e, para dizer verdade, curta era sua pinga, sempre certa. Não caía nem se alterava. Ficava firme e puxava água. Lata vai, pote vem, coitezinho nadando em cima, todo dia... De vez em quando, Miquita suspirava... Tinha uma saudade calada do beco triste, do quarto sujo e dos homens brutais que a espancavam. Um dia, ganhou de uma dona, de quem vasculhava a casa e arrumava os trens de mudança, um vestido usado de arrasto, de seda ramada, uma bolsa amassada de alça comprida, um par de sapatos deformados de salto Luís XV, muita ramona, um resto de batom e cinco cruzeiros. Miquita, dona de tanta coisa bonita, pensou numa pinga dobrada. Daí sentiu mais apertada as saudades do beco sujo, da macheza dos homens brutais que a espancavam. Resolveu por uma latinha de pó de arroz Lady. De noite, vestiu o vestido ramado se arrastando por cima dos outros, que sempre trazia no corpo. Calçou umas meias desfiadas, botou os sapatos de salto. Besuntou o beijo e a cara de batom, se branqueou de Lady; atravessou as ramonas na trunfa, deu jeito no corpo chato e foi se requebrando, num denço enjoado, rumo a gafeira animada que fazia um zuadão danado, no fundo de um bar suspeito. Foi entrando, se requebrando, toda feliz e sorridente. Uma roda de homens olhava com cinismo o fuzuê do mulherio assanhado. Miquita passou rente. Esbarrou com propósito canalha no primeiro e esclareceu: – Eu também sou mulher-dama... Ganhou um safanão que a recambiou para



o meio do barulho. E aí foi aquele rolo e taponas. Empurrões, pontapés, xingos, nomes feios, obscenidades... [...] (Coralina, 2006, p. 27-28).

O conto traz como título o nome da personagem principal e uma apresentação de sua trajetória, uma aparente vida menor, a “mera das obscuras”, mais bem explorada no desenrolar do fio narrativo. A opção por Miquita faz sentido à medida em que se compreende ser o nome uma variação da palavra “mica”, que significa pequena porção ou migalha, mas também remete a um grupo de minerais da família dos filossilicatos (forma de lâminas).

Apesar da personagem ser apresentada como uma “moça como toda moça” que “contou seus 15 anos como toda jovem”, a descrição se dá pelo viés do negativo. A narradora a apresenta como alguém destituída de qualquer qualidade que a fizesse sobressair. Miquita “não era parda. Nem preta, nem morena, nem mulata; canela fina e jeito de boneca de pano malfeita – sem sal desajeitada. Nem por tantos negativos da natureza, deixou de achar quem a quisesse. Casou-se mesmo, de palma e capela, que a mãe era lavadeira e caprichava” (Coralina, 2006, p. 49) nos cuidados com a filha. Todavia os males do racismo em interface com o cultivo de certas estéticas já lhe afetavam e Miquita resvalou para o beco.

Cora ressalta a imagem da mãe caprichosa e lavadeira que se sacrifica para que a filha não tivesse a mesma sorte de solidão e de trabalho subalterno. Entretanto, todo o esforço da mãe de capricho e cuidado com a filha acaba fadado ao fracasso, pois a filha é abandonada sem motivo pelo marido. As descrições dos três primeiros parágrafos remetem a uma forte carga imagética de desprezo e até mesmo repulsa pela imagem da menina que era destituída de graça e beleza. A sequência trágica da vida de Miquita inicia-se no quarto parágrafo com o abandono do marido. Diversas tentativas e impossibilidades permeiam o conto, pois tudo o que Miquita quis ser, buscou ou desejou de alguma forma não lhe foi possível vivenciar, assim de malogro em malogro foi adentrando o universo das margens e marginalizados.

De filha de lavadeira, moça feia e sem jeito passa a ser casada, de casada para abandonada, de abandonada para lavadeira, de lavadeira para prostituta, de prostituta passa a carregar água. A resiliência e resistência ficam evidenciadas no conto na medida em que a voz narrativa indica que “ia vivendo a Miquita” como se fosse suportando os dias, e as dores físicas não lhe fizessem mais diferença, pois “os pedregulhos das ruas não lhe doíam nos pés”, apenas “ficava



firme e puxava água”. Tais características são marcas da “poética da pedra”, da “estética dos becos” ou, como também podemos sublinhar, do modo com que Cora Coralina escolheu escovar a literatura a contrapelo e fazer de seus versos antimonumentos.

Suas personagens ganham ares de pedra resistente que “não caía nem se alterava” apenas seguia de forma seca, sorridente e calada resistindo às durezas da solidão. No que tange, as violências sexuais, físicas e psicológicas Miquita nutria um sentimento contraditório e paradoxal onde fecundava e sobrevivia “uma saudade calada do beco triste, do quarto sujo e dos homens brutais que a espancavam” (Coralina, 2006, p. 50).

A condição de ser humano coisificado, de subalterna, de mulher abandonada, destituída de beleza e de simpatia, levava Miquita enquanto trabalhadora braçal ao desejo de ser alvo ao menos dos desejos vis e das violências brutais dos homens que a espancavam, pois estaria sendo alvo dos olhares e desejos de algum modo.

A personagem perpassa por diferentes camadas da zona de marginalização para ocupar talvez a menos importante e a mais esquecida de todas, pois não é negra, não é branca: é manchada. Não é lavadeira, não é mulher-dama: carrega água, tem jeito de boneca, mas de pano e malfeita. Não é bonita, é andrógina, sem sal e sem jeito. É um não lugar, uma não pessoa, uma não mulher já que nem mesmo desejo desperta nos homens vis. Logo, entre os marginalizados ocupa o lugar de maior desprestígio e desvalorização social, pois nem mesmo para lavar o sujo ou aplacar os desejos masculinos serve.

Ao monumentalizar a menor, das menores das vidas em Goiás, Cora Coralina elege a personagem esquecida da memória e da história, o que relembra ao leitor que existiam esses “silêncios da história” (Perrot, 2005), as não pessoas.

O desenrolar do conto apresenta Miquita ganhando quinquilharias de uma dona e em um momento de saudade “da macheza dos homens brutais que a espancavam” resolve se embelezar usando as roupas ganhadas e o pó de arroz. E, na busca por ser notada, vista e desejada, esbarra propositalmente para chamar a atenção. O desfecho lhe é cruel. Miquita termina esbofetada, xingada e perde tudo que ganhou. E o pouco de humanidade que lhe restava é retirado quando a negam o gozo do lazer, do riso e do ócio.

Além de não realizar o desejo e matar a saudade da “macheza”, a personagem ainda carrega as marcas da violência física e simbólica aceitando sua sina de carregar latas na cabeça, resiliente, “caladona” e tentando se afirmar como “muié de bem” para justificar tanto para si mesma quanto para os outros a sua



não valia para os homens.

O último parágrafo aponta a aceitação da sua condição quase que imutável, da sua falta de opção restando-lhe apenas o trabalho de carregar latas e revela uma sociedade patriarcal onde existe uma infinidade de memórias diluídas, marginais na própria margem. Desse modo, Cora Coralina traz para a cena uma das muitas vidas invisíveis de Goiás, registrando as vidas menores e reescrevendo a história a contrapelo.

Consideramos que Cora Coralina, por meio de seus poemas, contos e crônicas recupera àquelas vidas que foram barbarizadas, silenciadas e marginalizadas para compor a sua voz poética e narrativa. Cora lhe oferece alguma cidadania. Por seus versos ecoam vozes de diferentes mulheres e, ao fazer isso, é como se convidasse o mundo que as cercava e suas vidas meras e obscuras para a tessitura do seu projeto literário. No mesmo modo, existe uma identificação profunda entre a autora, essas personagens e o espaço dos becos por elas habitados, aspecto que metamorfoseia a escritora goiana, ela própria, um antimonumento.

Nesse aspecto, a obra de Cora Coralina representa a vida e as experiências das anônimas mulheres brasileiras e amefricanas. Ao descrever os papéis femininos, os afazeres, as coisas e objetos do universo feminino muitas vezes silenciado, também revelou os costumes de diferentes mulheres, evidenciando aquilo que Cristiane Pires Teixeira (2006, p. 37) destacou: “o olhar e a escrita de uma mulher sobre outras; [...] a análise do que era ser mulher em fins do século XIX e transcorrer do século XX, no Brasil”.

Logo, consentimos com Kátia Bezerra (2009) e Lélia Gonzalez (2020), respectivamente, quando a primeira compreende ser os poemas de Cora ponto de ruptura de paradigmas socioculturais que têm procurado justificar certas configurações constituídas em torno de relações de poder, de gênero, sexualidade e racial. Já Lélia Gonzalez (2020) contribui com a presente análise na medida em que diagnostica o racismo estrutural que lugariza a mulher negra nas periferias do mundo, nas fronteiras de sua própria identidade.

As duas pesquisadoras oportunizam que situemos Cora Coralina no contexto da literatura escrita por mulheres, verificando o desejo de colocar em circulação experiências diluídas ou tidas como insignificantes no processo de elaboração da memória coletiva e construindo, assim, novos quadros para a memória em Goiás.

Ambas demonstram uma genealogia de mulheres inseridas em um tempo que as produziu e que ajudaram, de certa maneira, a perpetuar a discriminação



estrutural, colocando para a mulher negra sempre a tarefa mais pesada: “a de arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade” (Gonzalez, 2020, p. 40).

Por essa linha de interpretação se nota uma política de memória em que Cora desmantela o mito da casa como espaço da harmonia, sacralidade e paz, focalizando variadas violências de acordo com a posição da mulher no tecido familiar. Logo, não há como omitir a centralidade da mulher na reprodução das relações de poder. E a violência não se restringe às figuras masculinas, também está presente nas relações entre senhora e escrava, mãe e filhos, filha mais velha e irmãos menores, entre mulheres da ponta inicial da rua e as de seu fim.

Cora Coralina se tornou um antimonumento, ela mesma um elemento conectivo para aproximar os leitores do que até então era desconhecido ou deliberadamente silenciado. Metaforicamente habitou um estreito beco como mulher, idosa e interiorana. Além de ser um elemento conformador da vida de Goiás, a imagem da rua estreita e geralmente fechada num extremo suscitava a ideia de uma dificuldade quase insuperável, um grande aperto ou situação embaraçosa.

A escritora, encantoadas, física e socialmente, por uma sociedade fechada, “que nunca pôde acompanhar o crescimento de sua *eudade* humana e social, descobre, nos becos, a matéria-prima para a construção da imagem poética de sua própria existência e experiência, bem como da gente pobre com a qual convive e se compromete” (Pesquero-Ramon, 2003, p. 147).

O projeto literário de Cora Coralina reescreveu os autos do passado a partir da eleição da literatura como estratégia de resistência, enfrentamento e de instauração de antimonumentos. Cora Coralina, os poemas e suas/seus personagens são espaços de recordação para o todo que fora rejeitado nos autos do passado. São antinomias da civilização, evidências da colonialidade, marcas da cultura e registros da barbárie.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. *Equatorial*, Lagoa Nova, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>. Acesso em: 2 nov. 2023.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: Edusc, 2007.

ANDRADE, Ludmila Santos. *Poesia e Crônica em Cora Coralina*. 2016. Dissertação



(Mestrado em Letras e Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

ANDRADE, Ludmila Santos. *Crônicas de Cora Coralina: laboratório de poesia*. 2022. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BEZERRA, Kátia da Costa. Cora Coralina e o discurso da memória: um retrato da velha Goiás. In: BRITTO, Clovis Carvalho; CURADO, Maria Eugênia; VELLASCO, Marlene (org.). *Moinho do tempo: estudos sobre Cora Coralina*. Goiânia: Kelps, 2009. p. 154-170.

BOLLE, Willi. *Fisionomia da metrópole moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

BRITTO, Clovis Carvalho; SEDA, Rita Elisa. *Cora Coralina: raízes de Aninha*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

BRITTO, Clovis Carvalho. *Gramática expositiva das coisas: a poética alquímica dos museus-casas de Cora Coralina e Maria Bonita*. 2016. Dissertação (Mestrado em Museologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

BRITTO, Clovis Carvalho; PRADO, Paulo Brito do. Museu Casa de Coralina e o luto estratificado em memórias femininas. *Museologia e Interdisciplinaridade*, Brasília, v. 7, n. 13, p. 55-69, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/17755>. Acesso em: 2 nov. 2023.

CAMARGO, Goiandira Ortiz de. Cora Coralina: uma poética para todas as vidas. In: DENÓFRIO, Darcy França; CAMARGO, Goiandira Ortiz de. *Cora Coralina: celebração da volta*. Goiânia: Cãnone, 2006. p. 75-82.

CAMARGO, Goiandira Ortiz de. Poesia e memória em Cora Coralina. *Signótica*, Goiânia, v. 14, p. 75-86, 2002. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/sig/article/view/7306>. Acesso em: 2 nov. 2023.

CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no*



Rio de Janeiro (1918-1940). Campinas: Editora da Unicamp: Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2000.

CORALINA, Cora. Chroniqueta. *In: A IMPRENSA*. Goyaz, n. 270, p. 2, 24 set. 1910a. Documento consultado na Fundação Educacional da Cidade de Goiás “Casa Frei Simão Dorvi”, janeiro de 2018.

CORALINA, Cora. Chroniqueta. *In: A IMPRENSA*. Goyaz, n. 266, p. 2, 22 ago. 1910b. Documento consultado na Fundação Educacional da Cidade de Goiás “Casa Frei Simão Dorvi”, janeiro de 2018.

CORALINA, Cora. Letras. Primeira Impressão. *In: A IMPRENSA*. Goyaz, n. 1077, p. 3-4, 21 ago. 1909. Documento consultado na Fundação Educacional da Cidade de Goiás “Casa Frei Simão Dorvi”, janeiro de 2018.

CORALINA, Cora. *Estórias da casa velha da ponte*. São Paulo: Global, 2006.

CORALINA, Cora. *Poemas dos becos de Goiás e estórias mais*. São Paulo: Global, 2001.

CORALINA, Cora. *Vintém de cobre: meias confissões de Aninha*. Goiânia: Ed. da Universidade Federal de Goiás, 1984.

CORALINA, Cora. *Meu livro de cordel*. Goiânia: Livraria e Editora Cultura Goiana, 1976.

DAMIÃO, Carla Milani. Women as Constellation in Walter Benjamin's Aesthetics. *Estetyka i Krytyka*, Kraków, v. 41, n. 2, p. 119-134, 2016. Disponível em: https://pjaesthetics.uj.edu.pl/documents/138618288/138826957/eik_41_6.pdf/5e349e13-1558-44a0-932e-9951589467bf. Acesso em: 2 nov. 2023.

DAMIÃO, Carla Milani. Pequena incursão sobre imagens femininas nos escritos benjaminianos. *Artefilosofia*, Ouro Preto, v. 4, p. 54-62, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/735/691>. Acesso em: 2 nov. 2023.

DEBERT, Guita Grin. A dissolução da vida adulta e a juventude como um valor. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 49-70, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/Ns9LnNnkmBzclFfdwQNd6Yf/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 2 nov. 2023.

DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.



DELGADO, Andrea Ferreira. *A invenção de Cora Coralina na batalha das memórias*. 2003. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

DIDI-HUBERMAN, George. Quando as imagens tocam o real. *Pós: Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes da Escola de Belas Artes*. Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 206-219, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistapos/article/view/15454/12311>. Acesso em: 2 nov. 2023.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Documentos da cultura/documentos da barbárie. *Ide: psicanálise e cultura*, São Paulo, v. 31, n. 46, 2008.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LIMA, Susana Moreira de. *O outono da vida: trajetórias do envelhecimento feminino em narrativas brasileiras contemporâneas*. 2008. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PESQUERO-RAMON, Saturnino. *Cora Coralina: o mito de Aninha*. Goiânia: Ed. UFG: Ed. UCG, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278/1417>. Acesso em: 2 nov. 2023.

PRADO, Paulo Brito do. *Aventuras feministas nos sertões de Goiás: as mulheres e as suas lutas nos guardados de Consuelo Ramos Caiado (1899-1931)*. 2019. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2019.

PRADO, Paulo Brito do. “*Estar dentro do rolê*”: gênero e sexualidades entre jovens estudantes e universitários na cidade de Goiás (GO). 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2023.

RIBEIRO, Tilza Antunes. Memória e Lirismo das pedras e perdas em Cora Coralina. *In: DENÓFRIO, Darcy França; CAMARGO, Goiandira Ortiz de. Cora Coralina:*



celebração da volta. Goiânia: Cãnone Editorial, 2006. p. 154-180.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência. *Psicologia USP*, São Paulo, v.27, n.1, p.49-60, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/Vyft9fND6TVQywwV3bSkM6q/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 2 nov. 2023.

SCOTT, Joan Wallach. *Género e historia*. México: FCE: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

SEGATO, Ria Laura. *La critica de la colonialidad en ocho ensayos e una antropología por demanda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeu Libros, 2013.

SMITH, Bonnie G. *Gênero e história: homens, mulheres e a prática histórica*. Bauru: EDUSC, 2003.

TEIXEIRA, Cristiane Pires. A construção da identidade feminina em Vintém de Cobre: meias confissões de Aninha. In: DENÓFRIO, Darcy França; CAMARGO, Goiandira Ortiz de. *Cora Coralina: celebração da volta*. Goiânia: Cãnone, 2006. p. 123-143.

TELLES, Norma. *Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil (século XIX)*. São Paulo: Intermeios, 2012.

YOKOZAWA, Solange Fiúza Cardoso. Confissões de Aninha e memória dos becos. In: BRITTO, Clovis Carvalho; CURADO, Maria Eugênia; VELLASCO, Marlene (org.). *Moinho do tempo: estudos sobre Cora Coralina*. Goiânia: Ed. Kelps, 2009. p. 12-26. NASCIMENTO, Aires Augusto. *O scriptorium de Alcobaça: o longo percurso do livro manuscrito português*, DGPC/Mosteiro de Alcobaça, 2018.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Narrativas do Santo Lenho e a Comenda de Marmelar: hagiografia e história. In SALLES, Bruno Tadeu; GREIF, Esteban; FERNANDES, Fabiano (coords.). *As cruzadas e as ordens militares: entre o Mediterrâneo e o Atlântico (Séculos XII-XVIII)* [recurso eletrônico]. Palmas, TO: Editora EdUFT, p. 223-242, 2022.

OLIVAL, Fernanda. *As ordens militares e o estado moderno : honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.

PICOITO, Pedro. As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.), *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal, p. 73-90, 2010.



PMH. *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum iussu Academiae Scientiarum Olisiponensis edita. Leges et consuetudines*, Lisboa: Tipografia Academia das Ciências, 1856.

RAMOS, Manuel. *Memória de Victoria Christianorum (Salado – 1340). Ed. crítica, tradução e estudo do manuscrito Alcobacense CDXLVII/114 [fl. 354(346)r-363(355)r]*. Braga: Ed. autor, 2019.

REGO, A. da Silva. Introdução. In *Monarquia Lusitana. Parte Primeira*. Introdução de A. da Silva Rego. Notas de A.A. Banha de Andrade e M. dos Santos Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. XI-XXX, 1973a.

REGO, A. da Silva. Introdução. In *Monarquia Lusitana. Parte Sexta*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. XI-XV, 1980.

REGO, A. da Silva. Introdução. In *Monarquia Lusitana. Parte Terceira*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. XI-XXXII, 1973b.

REGO, A. da Silva. Introdução. In *Monarquia Lusitana. Parte Quarta*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. XI-XX, 1974.

REGO, A. da Silva. Introdução”. In *Monarquia Lusitana. Parte Quinta*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. XI-XXI, 1976.

SALLES, Bruno Tadeu; GREIF, Esteban; FERNANDES, Fabiano. *As cruzadas e as ordens militares: entre o Mediterrâneo e o Atlântico (Séculos XII-XVIII)* [recurso eletrônico]. Palmas, TO: Editora EdUFT, 2022.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (ed.). *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento. Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2016.

Summario da Bibliotheca Lusitana. Tomo I. Lisboa: Officina de Antonio Gomes, 1786.

TAVARES, José Pereira. *Historiografia alcobacense: excertos da Monarquia Lusitana e da Crónica de Cister*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1940.

WILSON, Jonathan. Soeiro (II) Viegas, Bishop of Lisbon and the ‘First Portuguese Crusade’. In BRANCO, Maria João V.; FERNANDES, Isabel Cristina (eds.). *Da Conquista de Lisboa à Conquista de Alcácer – 1147-1217. Definição e Dinâmicas de um Território de Fronteira*. Lisboa: Colibri, p. 209-236, 2019.



Notas

¹Universidade de Brasília. <https://orcid.org/0000-0001-6267-544X>.

²Universidade Federal do Piauí. <https://orcid.org/0000-0003-1932-3902>.

³Universidade Federal do Piauí. <https://orcid.org/0009-0001-9085-3650>.

⁴Museu Casa de Cora Coralina foi inaugurado em 20 de agosto de 1989, consiste em um museu-casa de literatura criado pela Associação Casa de Cora Coralina e está localizado na residência onde Cora nasceu e residiu.

⁵Às prostitutas eram assim denominadas pela sociedade vilaboense em fins do século XIX e início do século XX.

Escola de aprendizes
marinheiros de Santa Catarina
no século XIX

Sailor apprentices schools
in Santa Catarina in the 19th
century

Escuelas de aprendizajes de
marinheiro de Santa Catarina
em el siglo XIX

Sidneya Gaya¹

Maria Hermínia Lage Fernandes Laffin²



Resumo: Este artigo, realizado por meio do paradigma indiciário objetiva analisar sob diferentes perspectivas a Escola de Aprendizes Marinheiros de Santa Catarina (EAMSC). Apresenta e discute elementos classistas e racistas do estado de Santa Catarina, desde sua gênese, como província, no século XIX. Nesse contexto, formas de escolarização e profissionalização ainda não universalizados, muitas vezes, eram ofertadas às populações pobres e negras mediante violência e opressão, concretizando posições hierárquicas e desigualdades sociais. As EAMSC situavam-se na confluência de objetivos como obter mão-de-obra subalternizada para a Marinha Imperial e higienizar os espaços públicos livrando as cidades que se modernizavam, especialmente as cidades portuárias, com maior complexidade social, dos menores que por ali perambulavam. Por outro lado, também representavam a esperança de se instruir, alimentar, trabalhar com remuneração e conquistar a cidadania em meio ao ambiente de rigidez e ameaças nas quais operavam, para muitas famílias e meninos que nelas se inseriram voluntariamente. **Palavras-chave:** escolas de aprendizes marinheiros de Santa Catarina; História da educação; instrução dos negros em Santa Catarina; Constituição da sociedade catarinense; estruturação do racismo no Brasil.

Abstract: This article, through the evidentiary paradigm, aims to analyze from different perspectives the Sailor Apprentices Schools in Santa Catarina (EAMSC). It presents and discusses classist and racist elements of the state of Santa Catarina, since its genesis, as a province, in the 19th century. In this context, forms of schooling and professionalization not yet universalized were often offered to poor and black populations through violence and oppression, materializing hierarchical positions and social inequalities. The EAMSC were situated at the confluence of objectives such as obtaining subaltern labor for the Imperial Navy and sanitizing public spaces, ridding the modernizing cities, especially the port cities,



with greater social complexity, of the minors who roamed there. On the other hand, they also represented the hope of being educated, fed, paid work and conquered citizenship in the midst of the rigidity and threats in which they operated, for many families and boys who voluntarily entered them. **Keywords:** sailor apprentices schools in Santa Catarina; History of education; instruction of blacks in Santa Catarina; Constitution of Santa Catarina society; structuring of racism in Brazil.



Introdução

Este artigo, na intenção de analisar sob diferentes perspectivas a Escola de Aprendizes Marinheiros de Santa Catarina (EAMSC), apresenta e discute elementos da constituição classista e racista do estado de Santa Catarina, com base em sua gênese, como província, no século XIX. Nesse contexto, formas de escolarização e profissionalização ainda não universalizadas, muitas vezes, eram ofertadas às populações pobres e negras mediante violência e opressão, concretizando posições hierárquicas e desigualdades sociais.

As Escolas de Aprendizes Marinheiros situavam-se na confluência de objetivos como obter mão-de-obra subalternizada para a Marinha Imperial e higienizar os espaços públicos livrando as cidades que se modernizavam, especialmente as cidades portuárias, com maior complexidade social, dos menores que por ali perambulavam. Por outro lado, estas escolas também representavam a esperança de se instruir, alimentar, trabalhar com remuneração e conquistar condições de sobrevivência e direitos em meio ao ambiente de rigidez e ameaças nas quais operavam, para muitas famílias e meninos que nelas se inseriram voluntariamente.

Considerando ainda que as EAMSC respondiam às mesmas prerrogativas e deliberações que as demais Escolas de Aprendizes Marinheiros do Brasil, destacamos neste texto o emblemático episódio da Revolta da Chibata, por sua grande relevância social e histórica³. Protagonizada pelos marinheiros oriundos dessas escolas que reinventaram seus próprios papéis sociais ao se posicionarem contra hegemonicamente, por meio de táticas (compreendidas segundo a concepção de Michel de Certeau (2020), através de ações movidas por sujeitos dos grupos subalternizados, no interior da estrutura subalternizante e que possuem significados constituídos com base nas definições de suas próprias necessidades), estes sujeitos inscreveram-se na história na luta por direitos e cidadania.

Para introduzir o tema, é preciso também dizer, sobre as fontes disponíveis para construção da narrativa sobre a primeira EAMSC situada em Desterro⁴, que em agosto de 2000 a instituição teve a maior parte de seus documentos queimados e outra parte doada para entidades beneficentes para serem vendidos para reciclagem e assim arrecadar verbas, a mando do Capitão dos Portos, Tenente Eddie Gilvanni de Castro Henriques, no processo de mudança e instalação da escola em novo endereço (Silva, 2002). Desse modo, as fontes primárias consultadas consistem em: Recenseamento de 1872, artigos do



periódico “O despertador”, correspondências entre os Presidentes da Província de Santa Catarina e o Ministério da Marinha, Decretos Imperiais, Coleção de Leis do Império do Brasil, Decretos da República, Coleção de Leis da Província de Santa Catarina, Regulamentos das Companhias de Aprendizes Marinheiros. Essa documentação encontra-se localizada na Hemeroteca Catarinense, além da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina (BPESC) e do Arquivo Público do Estado de Santa Catarina (APESC). Como fontes secundárias, três dissertações de mestrado e uma tese de doutorado, além das publicações de Silvia Capanema de Almeida, José Miguel Arias Neto e Álvaro Pereira do Nascimento que tratam do tema. Ainda em relação a essas fontes historiográficas, expressamos nossa opção por manter a escrita da época, conforme consta nos documentos, por considerarmos uma conduta leal e respeitosa.

A primeira dissertação de mestrado concluída em 2002, na Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, denominada “A Escola de Aprendizes Marinheiros e as crianças desvalidas: Desterro (SC), 1857-1889”. De Velôr Pereira Carpes da Silva, o trabalho apresenta “alguns aspectos do cotidiano da Vila de Nossa Senhora do Desterro (atual Florianópolis)”, além de informações relevantes sobre a instalação da EAMSC, “sobre seus alunos, seu aprendizado e ainda sobre a forma como era administrada pelas autoridades”. Velôr Pereira Carpes da Silva relata sobre a destruição dos documentos relativos ao século XIX e a necessidade de busca por “fontes documentais oficiais do período, encontradas no Arquivo Público e na Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina” para a realização do estudo (Silva, 2002, p. 6)

A segunda dissertação, foi elaborada na Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação, por Giseli Terezinha Machado, defendida em 2007, intitulada “Escreveu, não leu, o pau comeu: a Escola de Aprendizes-Marinheiro de Santa Catarina (1889-1930)”. A pesquisa analisou a EAMSC por meio de “documentos oficiais, jornais, fotografias e bibliografias nas áreas de Educação, Filosofia e História”, inserida nos contextos tanto imperial quanto “do projeto de nação republicana, traçando-se suas semelhanças e diferenças com o modelo dos grupos escolares, demonstrando-se de que forma as duas instituições escolares se aproximam e se afastam dentro da política higienista e educacional”. Estudou sua “localização, o público-alvo e missão” materializadas em “uma cultura escolar própria, de docilização do corpo, que parecia ser a única capaz de incluir, agir e civilizar seu público-alvo: os vadios e vagabundos que perambulavam



pelas ruas de Florianópolis”, considerando também elementos de resistência a este “ambiente híbrido, escolar e militar, uma filosofia pautada no trabalho e no controle de sujeitos” (Machado, 2007, p. 7).

A terceira dissertação de mestrado, de Daniele Sebrão, intitulada “Presença/Ausência de africanos e afrodescendentes nos processos de escolarização em Desterro – Santa Catarina (1870-1888)”, do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado de Santa Catarina, em Florianópolis, é datada de 2010. A autora aborda “aspectos da cidade, das populações de origem africana e questões relativas ao ensino primário, secundário e à legislação”, além de apresentar “experiências de enfrentamento da problemática da escolarização de africanos e afrodescendentes, sob o enfoque de “indícios”, “intenções”, “iniciativas”:

Em síntese, a pesquisa apresenta elementos sobre a instrução popular e sobre as possibilidades que as populações de origem africana poderiam vislumbrar nas políticas voltadas à educação para os pobres. Apresenta, também, o movimento complexo de presença/ausência, em que experiências da presença de africanos e afrodescendentes em escolas coexistem com um processo de ausência, num sentido de invisibilidade, com um ‘apagamento de seus rastros’ nas representações engendradas (Sebrão, 2010, p. 7).

Enfim, uma tese de doutorado foi defendida em 2022, também no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, intitulada “Estratégias e táticas para a formação de crianças, jovens e adultos das classes populares e da população negra em Santa Catarina (1870-1930)”. Seu objetivo era “compreender a gênese dos processos de instrução das populações de crianças, jovens e adultos das camadas populares com especial enfoque das populações negras em Santa Catarina entre 1870 e 1930”, analisando diversas instituições, dentre as quais, a EAMSC (Gaya, 2022, p. 27). Entre os principais resultados aponta a necessidade de registrar “os esforços despendidos” por parte das crianças, jovens e adultos das classes populares e da população negra assim como seus familiares no referido contexto histórico:

[...] no sentido de se autoformarem em perspectiva contra hegemônica, validando e revalidando a cada dia, a cada ato e a cada discurso seu próprio valor e direitos, além de estenderem ativamente estes direitos e valor a seus companheiros e suas



companheiras de classe, lutando contra obstáculos materiais e simbólicos necessita ainda ser combinado, quase 100 anos depois com esforços de registrá-los, analisá-los e socializá-los na escrita da história (Gaya, 2022, p. 108).

O diálogo com as fontes ocorre na perspectiva do paradigma indiciário, buscando a análise minuciosa de todos os registros disponíveis, incluído dados considerados marginais ou menos relevantes. Devida à falta da presença direta do objeto investigado, no caso, da grande parte da documentação que foi destruída, inspiramo-nos nas nossas ancestrais habilidades para “farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais” localizadas na Biblioteca Pública e no Arquivo Público, ambos do Estado de Santa Catarina, além das grandes contribuições das pesquisas já realizadas (Ginzburg, 1989, p. 151).

Elementos que constituíram a sociedade catarinense

A Ilha de Santa Catarina é relatada por navegadores a serviço da coroa espanhola em busca do Rio da Prata em 1515 e 1516. Situando-se em uma longa extensão de costa retilínea, foi importante posto de abastecimento imprescindível para o comércio de água, alimentos e madeira. Criaram-se os primeiros povoamentos no século XVII e as famílias de imigrantes açorianos, como primeiros colonizadores, instalaram-se no século XVIII, para cultivar trigo, cânhamo, linho e algodão, conforme os interesses da Coroa Portuguesa. Nesse mesmo século, foram construídas cinco grandes armações baleeiras, que demandaram grande quantidade de força de trabalho escravizado para a caça e produção de óleo de baleias. Para além dos trabalhos nos cultivos agrícolas e nas armações baleeiras; ou do setor primário, a população escravizada trabalhava nas atividades domésticas e comerciais, na logística de mercadorias para o porto e casas de comércio, como “escravos de ganho” ou em funções mais especializadas como marceneiros, sapateiros, calafates, por exemplo (Biléssimo, 2010, p. 76-78).

No final do setecentos, com a processual integração da Ilha de Santa Catarina ao circuito comercial de gêneros de abastecimento, a população escravizada aumentou significativamente, segundo os mapas populacionais da capitania, entre os anos de 1796 e 1814 em quase 40% (Mamigonian; Vidal, 2013, p. 24-25). Entre os anos de 1780 e 1820, a província inseriu-se no circuito de comercialização de alimentos, fazendo negócios com outros portos das áreas



Centro-Sul e Nordeste do Brasil. Vendia principalmente a mandioca produzida localmente e ainda articulava: o tráfico de escravizados entre Angola e Rio-de-Janeiro, com destino ao Centro-Sul brasileiro; “o contrabando para o Rio da Prata; e a distribuição de alimentos nas áreas de mineração e de produção de açúcar no Sudeste” (Mamigonian; Vidal, 2013, p. 25).

Nesse sentido, devido ao fato de a província de Santa Catarina não se ter inserido nas grandes atividades exportadoras, como a *plantation* ou a mineração, a quantidade de escravizados pode ter sido limitada em comparação com outras províncias, mas, o grau de dependência dessa modalidade de trabalho e sua importância foi igualmente relevante (Leite, 1991, p. 17).

Após os açorianos, imigrantes alemães chegaram nas décadas de 1820 e de 1880, italianos, a partir de 1875 e poloneses em 1882 (Paulilo, 1998). O incentivo à colonização europeia justificava-se pela possibilidade de aquisição de mão-de-obra abundante e barata tanto quanto pela possibilidade de branqueamento da população, aplicada de modo a servir de exemplo em Santa Catarina (Leite, 1991, p. 5-12).

Em 1738 o território catarinense foi criado, constituído como a Capitania de Santa Catarina, tendo como capital a Vila de Nossa Senhora do Desterro. A coroa portuguesa ocupada em defender o território, construiu fortes e enviou militares com suas famílias para residir e trabalhar na região. Nesse mesmo movimento, foram enviados casais açorianos, cujas mulheres tivessem a idade de no máximo 30 anos e os homens no máximo 40, para a colonização, tendo suas viagens e instalações financiadas pela coroa para povoar a ilha (Cabral, 1951, p. 15).

Segundo Cabral (1972, p. 12), também era usual ao longo do século XVIII que as tropas portuguesas recrutassem os colonos para serviços do exército tanto para auxiliar nos serviços quanto para que estivessem mais bem preparados para defender o território em caso de invasões. Estas convocações eram realizadas com violência, de acordo com Mesgravis (2003, p. 46), aplicadas pelos militares contra as populações pobres e pretas, escravizadas ou livres. Enquanto as formas de violência e rigidez da vida militar eram tidas como motivo de pânico entre os não membros da elite, era afirmada como mecanismo de disciplinamento necessário a ser aplicado à indisciplinada população civil (Cabral, 1972, p. 9). O recrutamento (compulsório) na população da Capitania de Santa Catarina de garotos entre 10 e 17 anos para compor o quadro de alunos da Companhia de Aprendizes Marinheiros da Corte, e de recrutas entre 17 e 30 anos para compor o quadro da Companhia do Corpo de Imperiais Marinheiros da Capitania do Rio



de Janeiro, também era comum no decorrer do período imperial.

Todos os processos de urbanização, modernização e civilização nos séculos XIX e XX continuaram a acentuar a perspectiva da divisão de classes e raças na província e, a partir da República, no Estado de Santa Catarina. É fundamental a compreensão da processual estruturação do racismo nesse estado, que implicava diretamente aspectos como exploração da força de trabalho, expropriação de terras, negação de direitos e desvalorização de cosmovisões e epistemologias, exercício de violência, entre outros. Nessa perspectiva, a estruturação do racismo e da ideologia do branqueamento em Santa Catarina, seguiu o processo histórico dessa construção material e simbólica no Brasil, entretanto, de forma exemplar.

A constituição do racismo no Brasil do oitocentos

Embora consideremos o conceito de racismo definido como “princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas” (Grosfoguel, 2018, p. 67), discutimos aqui o espraiamento do preconceito racial instituído, especialmente no Brasil, que legitimou as práticas do regime escravagista e permitiu que a abolição da escravidão nas últimas décadas do século XIX ocorresse sem maiores mudanças sociais em relação ao status no qual já se encontrava a população negra; cativa, liberta e livre. Nesse contexto, segundo Gaya (2022, p. 61):

[...] o argumento racial foi estrategicamente construído e o conceito de raça assumiu para além da definição biológica, uma interpretação local, adequada à realidade social brasileira e aos interesses das elites dominantes, ocupadas em dar respostas aos problemas referentes à substituição da mão de obra, sem abrir mão da conservação da rígida hierarquia social no processo de estabelecimento dos critérios de cidadania.

No Brasil do século XIX, segundo Lilia Schwarcz, desenvolveu-se uma forma específica de determinismo, de cunho racial, o “darwinismo social” ou “teoria das raças”, que condenava a miscigenação, uma vez que impossibilitaria a transmissão dos caracteres conquistados pela evolução social. Constitui-se assim uma percepção das raças como “fenômenos finais, resultados imutáveis,



sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como erro” (Schwarcz, 2010, p. 85). Consequentemente, essa perspectiva posicionava os “tipos puros” no topo da hierarquia social e a mestiçagem como elemento de degeneração racial e social. Schwarcz afirma que em oposição à concepção humanista, as escolas etnológicas partiam de três proposições fundamentais:

A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre as raças humanas a mesma distância encontrada entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituía uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para a preponderância do grupo ‘racio-cultural’ ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à ideia do arbítrio do indivíduo (Schwarcz, 2010, p. 80).

De acordo com a autora, esse arcabouço teórico legitimou ideias e práticas políticas, desde a submissão até a eliminação das raças inferiores, convertidas em “uma espécie de prática avançada do darwinismo social — a eugenia —, cuja meta era intervir na reprodução das populações”. O termo “eugenia”, criado em 1883 por Francis Galton significava “boa geração” e sua proposição converteu-se “em um movimento científico e social vigoroso a partir dos anos 1880, a eugenia cumpria metas diversas” (Schwarcz 2010, p. 80).

Como ciência, ela supunha uma nova compreensão das leis da hereditariedade humana, cuja aplicação visava a produção de ‘nascimentos desejáveis e controlados’; enquanto movimento social, preocupava-se em promover casamentos entre determinados grupos e — talvez o mais importante — desencorajar certas uniões consideradas nocivas à sociedade. O movimento de eugenia incentivou, portanto, uma administração científica e racional da hereditariedade, introduzindo novas políticas sociais de intervenção que incluíam uma deliberada seleção social (Schwarcz, 2010, p. 80).

Com base nessas concepções, instituiu-se no Brasil, uma série de políticas



de branqueamento. Andreas Hofbauer afirma que o ideário de branqueamento atuou e atua como eixo estruturante ideológico das relações de poder de tipo patrimonial estabelecidas no Brasil desde o período colonial, com massivo apoio econômico, que ia desde o pagamento das passagens até a doação de terras, insumos e animais de cultivo para grupos de europeus que quisessem viver no Brasil (Hofbauer, 2003, p. 67-68).

Segundo Skidmore (1976), no século XIX as hierarquizações racistas aprofundaram-se e se difundiram significativamente a partir dos países centrais. Os movimentos abolicionistas, vitoriosos no Atlântico Norte, chegaram ao Atlântico Sul, determinando a iminência do fim da escravização e a possibilidade de um conjunto de direitos reclamados à população negra, por meio de fortes pressões morais e sanções econômicas. Em resposta, as elites europeias forjavam e difundiam teorias sobre as diferenças inatas. O racismo, que havia sido considerado teoria pseudocientífica no início do século XIX, alcançou status de teoria científica a partir de 1860 e passou a ser aceito por lideranças políticas nos Estados Unidos da América e nos países da Europa (Skidmore, 1976, p. 65).

No final do oitocentos, as rígidas articulações entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais, com base no conceito de raça, forjaram a chave de interpretação para as desigualdades observadas e para a singularidade nacional no Brasil. Os cientistas locais adaptaram as teorias deterministas à realidade de um povo já muito miscigenado, segundo os modelos evolucionistas em voga. Na iminência da abolição, a população de negros e mestiços livres era superior a 50% em quase todas as províncias, excetuando-se a região sudeste onde 61% da população branca predominava (Schwarcz, 2010, p. 11).

A aceitação da doutrina racista esvaziou debates sobre os papéis de cidadania passíveis de serem exercidos por sujeitos que ameaçavam assumir funções ativas de cidadania e participar dos processos decisórios políticos. Os sujeitos passaram a ser compreendidos como resultados de suas determinações biológicas, cujas fortes influências determinavam, portanto, as limitações sociais. Os dogmas forjados nesse momento histórico possibilitaram que se estruturassem hierarquias de conservação dos papéis sociais impostos antes da deliberação pela abolição da escravatura e do estabelecimento da igualdade formal entre os homens e mulheres (negros, mestiços e brancos) que compunham a sociedade nacional.

Por meio de mecanismos como a imprensa, os romances, as teses científicas



e os discursos públicos, os conceitos sociais iam se construindo e enraizando, dando conta de conformar os lugares sociais considerados como predestinados. À força da lei, restava conformar os sujeitos que insistiam em ficar fora destes lugares, tanto pela truculência policial, quanto pelas deliberações legais, como por exemplo o Decreto nº 3.029, redigido por Rui Barbosa, em homenagem ao ministro José Antônio Saraiva, de 9 de janeiro de 1881, conhecido como Lei Saraiva. Ao proibir o direito ao voto dos analfabetos, segundo Chalhoub (2010, p. 42), esta legislação restringiu significativamente os direitos políticos formais dos negros, em um “país em que negro na escola chegara até a ser caso de polícia”. Concretamente, destituiu as possibilidades de cidadania política de gerações inteiras de negros que lutavam naqueles anos pelo “final da escravidão na esperança de outro futuro. A exclusão dos analfabetos continuou república adentro, por muitas décadas, com a população afrodescendente a permanecer à espera da expansão da instrução primária a conta-gotas” (Chalhoub, 2010, p. 42-43).

Os homens de ciência e a imprensa capilarizavam suas teorias congregando a adesão e anuência da população à manutenção e legitimação das hierarquizações propostas apresentadas como forma de modernização, higienização e progresso da nação recém fundada, constituindo uma sociedade dual com indivíduos e grupos sujeitos desde o nascimento à ação da lei, e de outros indivíduos e grupos aos quais a legislação apenas protegeria (Schwarcz, 2010).

Desse modo, as instituições privadas e públicas participaram da construção do ideário racista, tendo a Escola como um de seus instrumentos, operando hegemonicamente ainda que não de maneira homogênea. Entretanto, a inserção na modernidade compreendia, também fundamentalmente, a necessidade da instrução do povo, incluindo “africanos” e “caboclos”, como explicam Romão e Carvalho:

Observamos o chamado das elites aos filhos das famílias menos abastadas ao espaço escolar. Essa ‘preocupação’ em conduzir o povo à escolarização seria o desejo de normatizar, ordenar, homogeneizar as massas aos meios de controle social, entre eles a escola, que se apresentava de forma mais eficaz e direta. Nesse novo contexto os negros são considerados cidadãos. Aparentemente eles vão estar ‘diluídos’ na camada mais significativa da população – os pobres. Ou seja, vão dividir espaços com os não negros, mas igualmente pobres (Romão; Carvalho,

2003, p. 50).

Este chamado à instrução, com poucas vagas e, geralmente em condições difíceis, para a população negra no espaço escolar deu-se por muitos anos de forma irregular e intermitente, sob opressão e violência ou ameaça de violência, que também instituía aos que eram intimidados. Nesse sentido, os registros e as narrativas sobre as formas de instrução da população negra merecem maior visibilidade e registros. Segundo as pesquisas de Viana, Ribeiro Neto e Gomes (2019, p. 155), “há registros desde o século XVIII que escravizados escreveram textos ou deixaram expressos em textos escritos por homens livres, suas vontades, desejos e percepções”:

Sendo o letramento restrito a pequeníssima parcela das sociedades coloniais e pós-coloniais – dos séculos XVIII ao XIX – a existência desses sujeitos, o uso de códigos que faziam e suas expectativas se fazem relevantes. Mais do que dominar a escrita ou a leitura tentavam dominar os símbolos das culturas letradas e partes dos mundos que estavam envolvidos e faziam reproduzir (Viana; Ribeiro Neto; Gomes, 2019, p. 155).

Em Santa Catarina, podemos listar poucas ofertas de escolarização no oitocentos destinadas inclusivamente à população negra, para além do esforço de se instruírem fora da escola. Citamos entre estas, as irmandades e associações negras que demonstravam e lutavam por essa intenção, obedecendo deliberações legais e burocráticas impostas pelo poder público, as Escolas Noturnas que funcionaram ente 1870 e 1888 sem apoio econômico do estado e com pouco apoio da sociedade e as EAMSC fundadas em 1885⁵, mantidas pelo governo, mas, com tratamento totalmente diferenciado segundo as classes sociais.

A escolarização em Santa Catarina especialmente para a população negra no século XIX

Em relação à escolarização, a primeira proibição à matrícula de cativos foi deliberada pela Lei nº 382 de 1º de julho de 1854, que em seu Artigo 35 interditava a instrução pública aos “cativos e aos afetados por moléstias graves” (Santa Catarina, 1854). O Regulamento para a Instrução Primária de



Santa Catarina de 5 de maio de 1859, manteve a interdição e o Regulamento para a Instrução Secundária de 30 de junho de 1859, no 27º Artigo, deliberou que não fossem admitidos à matrícula os escravos, os que sofressem moléstias contagiosas, e os que por mau comportamento tivessem sido expulsos das aulas, por determinação do Presidente da Província (Santa Catarina, 1859). O Regulamento de 29 de abril de 1868, aprovado pela Lei nº 620 de 04 de junho de 1869, manteve a posição assegurando a proibição das matrículas tanto aos meninos que padecessem de moléstias contagiosas quanto aos escravos.

Segundo o recenseamento de 1872, a população catarinense era composta por 63.502 homens brancos e 62.440 mulheres brancas; 5.941 homens pardos e 5.796 mulheres pardas; 2.199 pretos e 2.048 pretas e, 1446 caboclos e 1446 caboclas. Os brasileiros somavam 64.731 e as brasileiras 65.241 enquanto os estrangeiros, 8.357 e as estrangeiras, 6.489. A distinção entre alfabetizados indicava que havia 13.207 pessoas que sabiam ler e escrever para 59.161 analfabetos. Por fim, a escola era frequentada por 3.100 meninos e 2.114 meninas enquanto 15.776 meninos e 15.473 meninas não a frequentavam (Brasil, 1872). Entre os 14.984 escravizados, 46 sabiam ler e escrever. A proporção de alfabetizados na província catarinense era de 21%, fator que, somado aos dificultamentos à população negra de frequentar as escolas, significa a escola e as formas de instrução disponíveis como estratégia de consolidação da estrutura racista nesse contexto; mas registra também no mínimo 46 pessoas escravizadas, que furtivas ao mecanismo panóptico, lograram instruir-se e registrar-se nas estatísticas oficiais como alfabetizadas a despeito da poderosa estrutura que lhes interditava tais conquistas (Brasil, 1872).

Aliadas às Escolas como lugares de produção das hierarquias sociais racistas e classistas, as produções estatísticas eram também produções racionalizadas, expansionistas, centralizadas, espetaculares (Certeau, 2020, p. 39), a inscrever na história a quase total impossibilidade de instrução ou alfabetização para os escravizados, a qual não atingia 1%. Dentro desta história, os pobres e os negros, absolutamente ocupados com táticas de sobrevivência, uma vez que “as aspirações e exigências são definidas em sua forma e conteúdo pelas condições objetivas que excluem a possibilidade de desejar o impossível” nem sempre perdiam seu tempo a “desejar o impossível” (Bourdieu, 1998, p. 47). Além do que, tanto esforço não se mostrava empiricamente assegurador de garantias de melhores condições de vida. Entretanto, no curso da história, inscrevem-se produções diversas, não imediatamente visíveis, em meio às produções estatísticas e discursivas, demonstrando que as formas de consumo destas



produções também se fizeram muitas vezes de forma “astuciosa e dispersa”, “ubiquamente insinuadas” “silenciosas e quase invisíveis”, constituindo-se em “outras maneiras de empregar os produtos impostos pela ordem econômica dominante”. (Certeau, 2020, p. 41).

Nessa perspectiva, analisamos a frequência dos meninos pobres e negros à Escola de Aprendizes Marinheiros de Santa Catarina (EAMSC), fundada na segunda metade do oitocentos. Situada no cruzamento entre a afirmação da instrução como instrumento de acesso à cidadania (legitimado pela Reforma Eleitoral de 1888) e as interdições materiais e simbólicas para a frequência da população negra e pobre às escolas, a EAMSC apresentou-se como espaço de sobrevivência, instrução e possibilidade de trabalho e renda para meninos pobres, negros e brancos, todos acolhidos sob o signo de que podem aprender a ler, escrever, calcular matematicamente, apropriar-se de conhecimentos escolares, especializar-se em uma profissão e afirmar-se socialmente sobre novas bases.

A escola de aprendizes marinheiros de Santa Catarina (EAMSC)

A prática de recrutar menores para servir na Marinha Imperial ocorria antes mesmo da criação das Companhias de Aprendizes Marinheiros ou das Escolas de Aprendizes Marinheiros. O aviso Circular emitido pelo Ministério da Marinha em nome do Imperador ao Presidente da Província de Santa Catarina em 1849 ilustra esta conduta:

Sendo assaz conveniente a aquisição de menores para a respectiva Companhia do Corpo de Imperiais Marinheiros; Determina Sua Magestade O Imperador, que V. Ex^a. procure enviar para esta Côrte o maior numero que puder obter de taes menores, de dez até desesete annos de idade, empregando para esse fim, não só os meios de persuasão, e mesmo dando alguma quantia, a titulo de gratificação, aos Paes, ou a quaesquer outras pessôas delles encarregadas, mas tambem o de engajamento, e, em ultimo caso, o de recrutamento d’aquelles que sem arrimo vagarem pelas ruas [...] (Brasil, 1849).

Somada a esta necessidade, a prática de recrutamento para a EAMSC também atendia a preocupação das elites em Desterro na década de 1850 relativamente aos processos de urbanização, especialmente da região central da cidade,



que incluía o Porto, espaço de consumo e de escoamento da produção da Capitania de Santa Catarina, portanto, lugar de grande atividade. A circulação de pessoas das classes populares e das populações negras naquele espaço era vista com preocupação pelas elites locais por motivos de segurança, higiene e intenção estética e demandava ações por parte do poder público. Como nos demais contextos a se urbanizar, as crianças (já que acima de 15 anos eram considerados adultos) que vagavam pelas ruas eram também consideradas problema de segurança pública.

A EAMSC objetivava “além da limpeza de sujeitos indesejáveis dos centros urbanos, o provimento de sua qualificação profissional, tornando-os úteis, funcionais ao projeto de Nação Republicana” e anteriormente do Império. O corpo de marinheiros dividia-se entre o baixo escalão composto pelos “jovens marinheiros da Escola de Aprendizes e em parte por homens indicados pela polícia – desocupados, malfeitores, criminosos” enquanto o corpo de oficiais era representado pelos “filhos de senhores do café e descendentes de tradicionais famílias da aristocracia brasileira e, neste caso, os jovens eram convidados a integrar as forças navais não para exercer a função de praça, mas já como oficiais” (Machado, 2007, p. 58).

As preocupações com a ordem, a estética e a civilização fomentavam ações e discursos em um espaço que necessitava de todas e todos (escravos de ganho, donos de armazéns, fregueses, etc.), mas, que não aceitava igualmente a representatividade e os direitos dos diferentes sujeitos e grupos que por lá circulavam. Desse modo, a EAMSC, criada em Desterro atenderia alguns anseios tais como; no âmbito imperial e depois republicano, aumentar o corpo de marinheiros da Marinha Nacional, e, no âmbito local, disciplinar os meninos pobres, especialmente, os que até o momento circulavam livres pelo espaço urbano.

Nessa perspectiva, na cidade de Desterro, na década de 1850, “o hospital militar, que situava-se no meio do pequeno centro urbano; as paredes e arredores dos templos, locais onde se enterravam os mortos para mantê-los no espaço do sagrado; e as barraquinhas de comércio que existiam na praça central da cidade, junto ao mar” foram compreendidos como “focos de desordem sanitária”, bem como “os doentes (especialmente os soldados que circulavam por Desterro); os cadáveres; e os que frequentavam as barraquinhas, sobretudo à noite: escravos libertos, ‘brancos vadios’ e ‘prostitutas’” (Oliveira, 1990, p. 147-148). Em relação às crianças órfãs ou cujos pais não pudessem sustentar, a Roda dos Expostos, criada em 1828, cumpria a função de recolhimento das



crianças abandonadas. Entretanto, na década de 1850, também este problema agravou-se:

Em 1854 foram expostos 48 recém-nascidos, o maior número registrado pela assistência de Desterro. Se na década de 1850, em termos absolutos, os registros de expostos atingiram os índices mais elevados do período compreendido entre 1828 e 1893 – época em que a assistência esteve sob a administração da Irmandade do Senhor dos Passos -, também na década de 1850 constatamos uma pluralização das problematizações investidas na produção da ‘questão dos expostos’. Posteriormente à década de 1850 ocorreu uma gradual inflexão na frequência de registro de expostos, que se tornaram efetivamente raros na década de 1880, sem que tenhamos encontrado evidências de que, ao longo deste processo de retração, a prática de expor tenha sido coibida em Desterro (Porto, 2011, p. 77).

As preocupações com a modernização e urbanização, especialmente para a capital Desterro fundamentavam-se nas teorias científicas, biológicas e médicas. Na década de 1850, como emblema da reconfiguração arquitetônica deste espaço, construiu-se o primeiro Mercado Público de Desterro em janeiro de 1851, o qual se apoiava em documentos como o “Regulamento de Mercado Público” ou o “Código das Posturas da Câmara Municipal de Desterro” e deliberava uma série de interdições especificamente destinadas a “mendigos”, “vadios escravos”, “pretos de ganho” e outros “indesejáveis” (Popinigis, 2013, p. 161-171).

Nesse contexto, criada em 1857, a Companhia de Aprendizes Marinheiros de Santa Catarina, tornada em 1885 por meio do Decreto nº 9371 de 14 de fevereiro de 1885, Escola de Aprendizes Marinheiros de Santa Catarina, teve sua 1ª Divisão em Desterro e a 2ª Divisão, em Laguna. Dentre as alterações, passou a recrutar meninos não mais entre 10 e 17 anos, mas, entre 13 e 16 anos. Obedecendo ao Decreto, os Comandantes das Escolas eram diretamente subordinados ao Quartel-General da Marinha. Por outro lado, os presidentes das províncias as inspecionariam no mínimo a cada 6 meses enviando ao Governo relatos com os resultados das inspeções. Além da função de diretor geral da Escola, tendo por responsabilidade exclusiva “a educação moral e profissional dos aprendizes”, o Comandante ainda deveria enviar ao Quartel-General relatórios mensais da Escola sobre todo o seu pessoal e, “de seis em seis



mezes, informações sobre o adiantamento, conducta e aptidão profissional dos aprendizes, com declaração das faltas commettidas, dos castigos infligidos e de quaesquer outras occurrencias dignas de nota, que deverão constar do livro do serviço diário”, além de um Relatório Geral do Estabelecimento, anualmente, em fevereiro, ao Ministério da Marinha (Brasil, 1885).

Para serem admitidos os meninos deveriam, além da idade especificada, não ter defeitos físicos que inabilitassem para o serviço da Armada; vacinar-se ou revacinar-se na Escola antes de serem matriculados; ser apresentados por seu pai ou tutor, ou por sua mãe quando filho ilegítimo; ou órfãos desvalidos ou ingênuos remetidos pelas autoridades competentes. Os aprendizes contratados teriam direito a um prêmio de cem mil réis, e de cento e cinquenta mil réis quando soubesse ler, escrever e realizar as quatro operações fundamentais da aritmética. Quando os prêmios não fossem reclamados por pais ou tutores, seriam revertidos em favor do pecúlio dos aprendizes. Uma vez na Escola, o aprendiz só poderia ser desligado por incapacidade física ou mental, provada por inspeção de saúde e de ordem do Ministro da Marinha. (Brasil, 1885).

Por níveis, o ensino seria dividido entre elementar e profissional, sendo o primeiro nível considerado como Ensino elementar e composto das seguintes disciplinas:

- 1º Leitura de manuscriptos e impressos;
- 2º Calligraphia;
- 3º Rudimentos da grammatica portugueza;
- 4º Doutrina christã;
- 5º Principios de desenho linear e confecção de mappas regimentaes;
- 6º Noções elementares de geographia physica, principalmente no que diz respeito ao litoral do Brazil;
- 7º Pratica sobre operações de numeros inteiros, fracções ordinarias e decimaes; conhecimento pratico e applicação do systema metrico (Brasil, 1885).

O segundo nível, de caráter mais técnico, com os estudos caracterizado como Preparatórios para o exercício dos trabalhos da marinha Imperial, ou seja, para o ensino profissional, seria composto das disciplinas:

- 1º Apparelho e nomenclatura completa de todas as peças de architectura do navio;



- 2º Nomenclatura das armas de fogo em geral;
- 3º Nomenclatura e uso dos reparos de artilharia;
- 4º Exercícios de infantaria, começando pela escola do soldado até a do pelotão;
- 5º Exercícios de bordejar e remar em escaleres;
- 6º Construção graphica da roza dos ventos, conhecimento dos rumos da agulha, pratica de sondagem;
- 7º Em geral, todos os conhecimentos praticos necessarios afim de serem depois desenvolvidos no tirocinio da profissão pelo imperial marinheiro (Brasil, 1885).

O Comandante distribuiria os horários de estudos e materiais de ensino entre os oficiais, Capelão, professor, mestre e inferiores; e seria auxiliado pelo Ajudante General da Armada. Ao final de cada ano, seriam realizados exames e registradas notas em cadernetas. Estas notas seriam instrumento de aquisição de vantagens ou desvantagens sociais dentro da corporação. A permanência na Escola não poderia ser superior a 3 anos. (Brasil, 1885).

A questão dos castigos físicos era tratada no Art. 38 do Regulamento anexo ao Decreto nº 1517, de 4 de janeiro de 1855, o qual afirmava-se contrário a “castigo de pancadas com chibata ou outros instrumentos flageladores”, enquanto o Art. 38 previa:

As faltas de subordinação e disciplina serão castigadas correccionalmente ao prudente arbitrio do Commandante da Companhia, ou do Official respectivo nas Secções filiaes. A prisão simples, a solitaria, a privação temporaria de parte da ração, e guardas ou sentinellas dobradas serão os castigos applicados aos Aprendizes Marinheiros. As outras praças ficão sujeitas aos Artigos de Guerra da Armada, e ao Regulamento Geral do Corpo. Os crimes de outra natureza serão processados e punidos segundo a Legislação Criminal do Imperio (Brasil, 1855).

Pode-se imaginar as implicações do temor de castigos como a prisão simples, a prisão em cela solitária, a privação temporária de parte da ração, ou ter que realizar guardas ou sentinelas dobradas, certamente acima de suas capacidades físicas, além de outras formas de punições, sobre os meninos e seus familiares. Além disto, vale ressaltar que os castigos físicos por palmatória ou chibata ocorriam com frequência como ficou evidenciado na Revolta da Chibata. Por



sua vez, o Art. 39 definia:

O Aprendiz Marinheiro que desertar e for capturado, ou se não apresentar dentro de tres mezes, será remettido logo para o Quartel central na Côrte, sendo conservado preso até a occasião da partida. Se, porém, apresentar-se voluntariamente dentro de tres mezes depois da deserção, continuará na Companhia, soffrendo neste caso o castigo correccional que o Commandante da Companhia julgar justo (Brasil, 1855).

Os periódicos da época, segundo Machado (2007), apresentavam frequentemente reclamações e denúncias relativamente aos castigos sofridos pelas crianças. Os órgãos oficiais do Estado também informavam que a quantidade de vagas ofertadas era bem maior do que o preenchimento, dado que ao se chocar com a pobreza abundante do contexto leva à possibilidade do medo que as famílias e os próprios menores apresentavam em relação às punições sofríveis. Além das punições, a violência fazia-se presente na austeridade da disciplina e nas precárias condições de existência dos alunos na Escola. No Ofício de Manoel Ignacio Belfort Vieira, Primeiro Tenente a Francisco José da Rocha, Presidente da Província de Santa Catarina de 30 de dezembro de 1885, o tenente relata como ocorreu o Ensino:

O aproveitamento colhido durante o anno a findar, tanto na parte relativa ao ensino elementar como na do profissional, não foi tão satisfactorio como seria para desejar-se. Esta circumstancia originou-se na insalubridade do navio-quartel, que obrigou grande numero de Aprendizes á baixar a Enfermaria por molestias de fundo palustre, privando-os de frequentar as aulas; ocorrendo mais o possuir a Eschola livros completamente inservíveis, já por estragados, já por não satisfazerem as exigências do ensino estabelecido pelo novo regulamento, e não dispôr de objectos apropriados para a instrucção pratica profissional durante os primeiros tempos da sua reorganização, e finalmente em consequencia da mudança para terra que absorveo largos dias com os trabalhos de limpeza e installação (Santa Catarina, 1885).

Como causas que dificultaram o ensino, os adoecimentos por moléstias de “fundo palustre”, a malária, contagiada devido às condições de “insalubridade do navio-quartel”, a falta de material didático e o excesso de tarefas dos meninos



com trabalhos de limpeza e instalação. Nesse mesmo Ofício o Primeiro Tenente analisa a dificuldade em recrutar os meninos e suas possíveis causas:

Desde Março até a data presente alistarão-se seis menores, sendo 4 remetidos pelo Juiz de Orphãos da Capital, 1 pelo da Laguna, apresentado voluntariamente, e outro Contractado a premio com sua mãe e tutora. Durante este mesmo decurso de tempo, desligarão-se por incapacidade phisica, dois Aprendises, conforme determinou o Aviso de 25 de Junho, dando-se-lhes o destino marcado no regulamento. O limite de idade - 13 à 16 annos - longe de facilitar a obtenção de menores, tende a difficulta-la, por isso que raros são os que n'esta idade não estejam encostados á qualquer mestre de officio, sob a capa de aprendizagem, ou então ao serviço particular desta ou d'aquella pessôa, que, á pretexto de protectora, os escravisa. D'ahi provem a principal difficuldade de obter-se aprendises das duas procedencias do artigo 12.

É convicção enraizada na classe menos favorecida desta provincia, que a instituição “Eschola de Aprendises” é antes uma caza destinada a corrigir os vicios e máos costumes de crianças julgadas perdidas, do que um estabelecimento militar de educação, cujo unico fim é o de fornecer pessoal moralizado e instruído para a guarnição dos navios da Esquadra Imperial.

No intuito de Combater uma tão falsa e extravagante ideia – Causa determinante da má vontade contra a Eschola por parte d'aquelles cujos filhos andão como verdadeiros farropilhas e muitas veses famintos – tenho, nos dias de gala e pretexto de festa collegial, franqueado o estabelecimento a visita do publico, para que de perto melhor se avalie do modo por que se cuida da educação moral e professional dos aprendises, e consequentemente das vantagens offerecidas pelas Escholas. (Santa Catarina, 1885).

Além de relatar os (poucos) seis recrutados, dos quais apenas um foi de forma voluntária, o Ofício do tenente explicita a “convicção enraizada na classe menos favorecida” de que a Escola tinha como principal função a correccional para as crianças “julgadas perdidas” e não a de “fornecer pessoal moralizado e instruído” para guarnecer a Esquadra Imperial. Também o tenente expressa sua ideia sobre a proteção que tais crianças teriam em seus tutores ou pais que, a pretexto de protegê-las, estariam escravizando-as. A visão de parte dos oficiais militares e de parte da elite sobre as famílias pobres com frequência



era de que precisavam de rigores e disciplinamento para evitar ou corrigir os “vícios e os maus costumes”, também resultava em ponto de tensão social além da legitimação de preconceitos. Esta visão também é expressa no jornal *O Despertador*, na Edição de 1870:

É de sentir-se que se conserve como que estacionaria esta util instituição, em que a indigência de alguns chefes de família encontraria o bem estar presente e futuro de seus filhos. Entretanto, ou por indiferença, ou por ignorancia, ou por negação do serviço da nação, esses paes, que nem o indispensavelmente necessario podem dar aos filhos, preferem vel-os entregues à ociosidade e consequentemente ao vicio.

Em minha opinião conviria o emprego de algum rigor por parte das autoridades policiaes, tanto mais que o resultado seria innegavelmente benefico, quer se considere o progresso d’aquella util instituição, quer se attenda á vantagem de dar honesto meio de vida a tantos meninos que, assim arredados do vicio ao crime, virão a ser cidadãos prestimosos (*O Despertador*, 1870, p. 1).

Por sua vez, a população civil pobre sentia ainda mais receio dos aparelhos coercitivos do Estado. Eram comuns as contestações dos familiares (sempre das famílias pobres) sobre o recrutamento dos meninos, nos anos de 1860 a 1870. Algumas destas contestações eram atendidas, como no expresso abaixo, no qual o pai reclama já ter 3 dos seus filhos recrutados para servir a armada e, nesse caso, necessitar do 4º filho consigo:

A' capitania do porto, n. 77 - Tendo, por despacho desta data, á vista de sua informação em officio n. 225 do 1º do corrente, deferido o requerimento em que José da Silva Guimarães pede a entrega de seu filho menor João José da Silva Guimarães, actualmente com praça na primeira divisão da companhia de aprendizes marinheiros, allegando ter já no serviço da armada trez filhos, assim comunico á V. Si, á fim de que mande annullar a praça do dito menor, e entregal-o á seu pai. (*O Despertador*, 1869).

Com o advento da República, as Escolas de Aprendizes Marinheiros tiveram algumas reformulações, tanto que em 1907, por meio do Decreto nº 6.382, de 1º de agosto de 1907 ganharam o status de escolas primárias. Seu novo estatuto



definida no Art. 1º como finalidade o objetivo de: “preparar menores para o alistamento no Corpo de Marinheiros Nacionais, dotando-os com as bases necessárias para a matrícula nas escolas profissionais, de modo a ter a marinha de guerra nacional pessoal habilitado para os seus múltiplos serviços” (Brasil, 1907). A EAMSC de Desterro é ilustrada na imagem 1.

Figura 1 - Fachada da Escola de Aprendizes Marinheiros de Santa Catarina



Fonte: Serviço de Documentação da Marinha.

Enquanto os estados do Rio Grande do Norte, Bahia, Capital Federal e Rio Grande do Sul tiveram escolas-modelo com ofertas de ensino equivalentes ao ensino secundário, em Santa Catarina, houve apenas as escolas de nível primário. O curso nas escolas primárias era de um ano e nas escolas-modelo de dois anos. De acordo com o Art. 12, o conteúdo definido para os cursos primários constava de: “Português, conhecimento do alfabeto, formação de palavras e leitura elementar”, Caligrafia, Aritmética, “Ler e escrever os números inteiros; adição e subtração de números inteiros; prática da multiplicação e da divisão de números inteiros”. O Art. 13 determinava para o ensino profissional das escolas primárias: “noções elementares de aparelho de navio; classificação dos navios, sua categoria; obras de marinho; conhecimento dos rumos da agulha” (Brasil, 1907).

Por fim, o ensino acessório, ofertava, conforme o Art. 14: “exercícios de ginástica, de escaleres a remos, de infantaria, de esgrima de baioneta e espada,



de natação e de jogos escolares ao ar livre, como o futebol e outros próprios para favorecer o desenvolvimento físico dos aprendizes” (Brasil, 1907). Apesar da oferta dos soldos e do fato do recrutamento dos jovens aprendizes ter sido feito nas camadas mais pobres e necessitadas da sociedade, sem distinção racial, as Escolas de Aprendizes Marinheiros nos estados brasileiros e, particularmente em Santa Catarina não se constituíram como importante fator de alfabetização ou instrução primária massiva, possivelmente devido às condições de violência e opressão às quais eram os marinheiros submetidos. Segundo Álvaro Pereira do Nascimento:

Os rapazes negros envolvidos na revolta encontraram na Marinha de Guerra uma opção para as suas vidas. Não havia educação formal gratuita para todos, além de as famílias enfrentarem uma série de dificuldades para manterem seus filhos nas escolas, quando matriculados (Veiga, 2008). Sendo filhos de famílias pobres, tiveram de começar a atuar auxiliando aos pais ou a si mesmos, ainda com pouca idade. A Marinha de Guerra [...] também tinha seu lado cruel, com castigos corporais e rígido regime militar. Pouquíssimas pessoas apresentavam-se voluntariamente. A forma mais comum era a matrícula de crianças e rapazes nas Escolas de Aprendizes Marinheiros espalhadas pelo país. Levados por pais, juizes de órfãos e tutores, esses menores tinham educação prática e teórica rudimentar, realizavam serviços diversos, sofriam castigos e muitos foram vítimas de violência sexual (Nascimento, 2016, p. 161).

Na segunda metade do século XIX, a Marinha passou a diminuir paulatinamente o “recrutamento forçado, que caçava a laço mendigos, detentos, andarilhos e trabalhadores pobres” (Nascimento, 2020, p. 31). Almeida (2010a) comenta que nesse contexto, as Escolas de Aprendizes Marinheiros passaram a ser mais procuradas pelos meninos, jovens e homens das populações pobres como uma alternativa para obter melhores condições de vida, instrução, alimentação e trabalho e essa instrução recebida foi fundamental para realizar a revolta de 1910, além de ter sido também motivo de reivindicação; melhor oferta de instrução para os aprendizes.



Considerações Finais

A instrução em Santa Catarina, desde a segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, transcorreu de forma desigual em relação aos diversos grupos populacionais que compunham a nação. Essa diferença diz respeito sobretudo às classes populares e à população negra, no território brasileiro como um todo de maneira geral, mas em Santa Catarina, de forma particular, a servir de exemplo como política de branqueamento. A precarização da oferta combinava-se com diferentes formas que dificultavam a frequência dos estudantes, como a falta de escolas, as legislações proibitivas às populações negras, a arbitrariedade da linguagem pedagógica, os castigos físicos e punições, as ameaças destes castigos, a falta de materiais didáticos, o excesso de serviço a ser prestado à própria instituição educacional, por exemplo. Contudo, a despeito de tantas dificuldades, encontram-se registros sobre a instrução desses sujeitos, que se configuram como táticas, no sentido certauniano, tanto de apropriação dos conhecimentos escolares quanto de afirmação a partir de uma perspectiva grafocêntrica de defesa de direitos e possibilidades. Nesse sentido, configuram-se conquistas forjadas pelas classes populares, e, no que concerne a este artigo, dos meninos que se formaram nas EAMSC, bem como de seus familiares.

Em sua dissertação, Machado (2007, p. 15) comenta que os castigos físicos na Marinha oitocentista no Brasil foram abolidos em 1889, enquanto na Espanha esta decisão ocorreu em 1823, na França, em 1860, nos Estados Unidos, em 1862, na Alemanha, em 1872, na Grã-Bretanha, em 1881. No Brasil, em 16 de novembro de 1889, o terceiro decreto da República, aboliu os castigos corporais na Marinha de Guerra, entretanto, em 12 de abril de 1890, “o castigo foi retomado com a Companhia Correccional (um pelotão de marinheiros indisciplinados que era isolado dos demais, com perdas salariais e hierárquicas, além de sofrerem castigos de chibata e humilhações)” (Nascimento, 2016, p. 157).

Segundo Nascimento (2016, p. 163-166), a composição de 75% de marinheiros negros era alvo constante de críticas racistas, além de excessivos castigos físicos os quais se assemelhavam muito às punições “praticadas legalmente em trabalhadores cativos do último país das Américas a abolir juridicamente esse tipo de disciplinamento” (Nascimento, 2016, p. 154). Capanema (2022) também comenta sobre o fato de a “Revolta da Chibata” ter sido uma das maiores insurgências sociais do século XX, e ter ocorrido no último país a abolir o regime escravagista e ainda o último país a abolir o uso da chibata utilizada

contra descendentes de escravizados após a abolição.

Nesse sentido, observamos práticas articuladas, racistas, classistas, ao mesmo tempo em que a Escola de Aprendizes Marinheiros surge como estratégia de reprodução social, que “exercia constantemente o papel de afastar do convívio agentes indesejáveis a essa nova ordem, tendo como público-alvo o sexo masculino, de etnia principalmente africana e de origem economicamente carente” (Machado, 2007, p. 58). Porém, não se podem ignorar as possibilidades destas produções sociais escaparem aos interesses hegemônicos a partir da experiência de alguns sujeitos que as vivenciaram.

Os aprendizes marinheiros ao ingressarem na instituição enfrentaram condições extremamente precárias sofrendo violências, discriminações, injustiças e humilhações. Tais condições tenderiam a forjar, em suas memórias, lugares sociais de inferioridade e subserviência. Entretanto, para além do adestramento e controle, elaboraram-se na consciência de classe e lutaram por seus direitos, inscreveram-se na história com agência e transformação, como no caso em que protagonizaram a Revolta da Chibata em 1910, um movimento planejado por dois anos (Arias Neto, 2009). Os amotinados dessa Revolta redigiram um documento reivindicando “fim dos castigos corporais, aumento do soldo, substituição dos oficiais tidos como incompetentes, melhoria no nível de educação de alguns marujos”. Apresentavam-se como “cidadãos brasileiros e republicanos” reivindicando efetivamente seus direitos de cidadania (Almeida, 2010b, p. 111).

Figura 2 - Marinheiros se rebelam na Baía da Guanabara



Fonte: Museu Afro-Brasileiro (Reprodução).

Neste acontecimento emblemático, a eficácia do emprego da força pelo poder hegemônico foi desequilibrada pelos marinheiros rebelados, formados



pelas Escolas de Aprendizes Marinheiros, os quais, revoltados protestaram francamente contra o tratamento cruel que recebiam ao afirmar no Manifesto de novembro de 1910: “Nós, marinheiros, cidadãos brasileiros e republicanos, não podendo mais suportar a escravidão na Marinha Brasileira, [...] rompemos o véu que nos cobria aos olhos do patriótico e enganado povo” (Morel, 1979, p. 84-85). Nas palavras de Arias Neto (2009, p. 173):

Na medida em que se anunciavam como cidadãos, os marinheiros falavam de um lugar que estava sendo construído, através do livre ir e vir, do pensar e de se associar, ou seja, de um exercício de construção de sua própria liberdade e cidadania. Em outras palavras os marinheiros constituíam-se como sujeitos de direitos. Esse enunciar demonstra, então, uma concepção outra de cidadania e de liberdade que não aquela fundada no direito de propriedade, mas no de igualdade política, ou seja, é porque se consideravam cidadãos que se atribuíam o direito de reivindicar. O que a revolta de 1910 enuncia então é, nada mais que o desejo de efetivação da república e, conseqüentemente, da necessidade de criação de uma carreira profissional para o marinheiro cidadão.

A Revolta da Chibata deu visibilidade à necessidade de outras formas de negociações sociais, novas construções de futuros possíveis e inéditos viáveis, com a participação das classes populares. Desse modo, deflagrou mais um episódio da luta por cidadania. Liderada pelos marinheiros João Cândido Felisberto, André Avelino, Francisco Dias Martins e Manoel Gregório do Nascimento, demonstrou a possibilidade dos marinheiros, realizarem, por meio de táticas, operações combinatórias, subverter as poderosas estratégias condicionantes socioeconômicas nas quais se encontravam e lutarem abertamente por seus direitos.

Referências

ALMEIDA, Silvia Capanema P. de. A modernização do material e do pessoal da Marinha nas vésperas da revolta dos marujos de 1910: modelos e contradições?. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 23, p. 147-169, 2010a.

ALMEIDA, Sílvia Capanema Pereira de. Vidas de marinheiro no Brasil republicano: identidades, corpos e lideranças da revolta de 1910. *Antíteses*, Londrina, v. 3, p. 90-114, dez. 2010b. Edição Especial. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/>



uel/index.php/antiteses/article/view/9695/8539. Acesso em: 20 set. 2023.

ARIAS NETO, José Miguel. João Cândido 1910-1968: arqueologia de um depoimento sobre a Revolta dos Marinheiros. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 159-185, 2009. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/70>. Acesso em: 20 set. 2023.

BILÉSSIMO, Angelo Renato. *Grandes fortunas em Santa Catarina entre os anos de 1850 e 1888*. 2010. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão) - Universidade de Lisboa Faculdade de Letras, Lisboa, 2010.

BORDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BRASIL. *Decreto nº 1.517, de 4 de Janeiro de 1855*. Crêa huma Companhia de Aprendizes Marinheiros na Provincia do Pará, e manda observar o Regulamento respectivo. Rio de Janeiro: Brasil Império, 1855. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1517-4-janeiro-1855-558302-publicacaooriginal-79450-pe.html>. Acesso em: 30 set. 2020. Acesso em: 20 jan. 2023.

BRASIL. *Decreto nº 2.003, de 24 de Outubro de 1857*. Crêa duas Companhias de Aprendizes Marinheiros, uma na Provincia de Santa Catharina, e outra na de Pernambuco. Rio de Janeiro: Brasil Império, 1857. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-2003-24-outubro-1857-558075-publicacaooriginal-78953-pe.html>. Acesso em: 25 jan. 2023.

BRASIL. *Decreto nº 6382, de 1 de agosto de 1907*. Dá novo regulamento às escolas de aprendizes marinheiros. *Diário Oficial*, Rio de Janeiro, p. 6567, 3 set. 1907. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-6582-1-agosto-1907-514091-republicacao-149730-pe.html>. Acesso em: 20 jan. 2023.

BRASIL. *Decreto nº 9.371, de 14 de fevereiro de 1885*. Dá nova organização às companhias de aprendizes marinheiros. Rio de Janeiro: Brasil Império, 1885. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-9371-14-fevereiro-1885-543543-publicacaooriginal-53909-pe.html>. Acesso em: 20 jan. 2023.

BRASIL. Directoria Geral de Estatística. *Recenseamento geral do Brazil em 1872*. Rio de Janeiro: Directoria Geral de Estatística, 1874. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=225477&view=detalhes#:~:text=censo%20>



decenal%20do%20Imp%C3%A9rio%20criou,elementos%20herdados%20da%20monarquia%20bragantina. Acesso em: 20 jan. 2023.

BRASIL. Ministério da Marinha. *Aviso circular nº 29, de 27 de abril de 1849*. Enviado pelo Ministério da Marinha ao Presidente da Província de Santa Catarina. [S. l.]: Ministério da Marinha, 1849. Livro de Avisos: Presidente da Província/Ministério da Marinha, nº 20. Arquivo Público do Estado de Santa Catarina.

CABRAL, Osvaldo Rodrigues. *Nossa Senhora do Desterro*: Memória. Florianópolis: Lunardelli, 1972. 2v

CABRAL, Osvaldo Rodrigues. *Os Açorianos*. Florianópolis, 1951.

CAPANEMA, Silvia. *João Cândido e os navegantes negros: a revolta da chibata e a segunda abolição*. Rio de Janeiro: Malê, 2022.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano*: 1 Artes de fazer. 22. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*, uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

GAYA, Sidneya Magaly. *Estratégias e táticas para a formação de crianças, jovens e adultos das classes populares e da população negra em Santa Catarina (1870-1930)*. 2022. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL Ramón (org). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p.55-77 (Coleção Cultura Negra e Identidades).

HOFBAUER, Andreas. O conceito de “raça” e o ideário do “branqueamento” no século XIX – bases ideológicas do racismo brasileiro. *Teoria e Pesquisa*, v. 1, n. 42, p. 63-110, jan./jul. 2003. Disponível em: <https://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/57/47> Acesso em: 20 set. 2023.

LEITE, Ilka Boaventura. *Negros no sul do Brasil*: invisibilidade e territorialidade.



Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1991.

MACHADO, Gisele Terezinha. *"Escreveu, não leu, o pau comeu": a Escola de Aprendizes-Marinheiro de Santa Catarina (1889-1930)*. 2007. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

MAMIGONIAN, Beatriz; VIDAL Joseane. *História Diversa: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MESGRAVIS, Laima. *A sociedade brasileira e a historiografia colonial: historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2003.

MOREL, Edmar. *A Revolta da Chibata*. [S. l.]: Graal, 1979.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira do. "Sou escravo de oficiais da Marinha": a grande revolta da marujada negra por direitos no período pós-abolição (Rio de Janeiro, 1880-1910). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 36, n. 72, p. 151-172, ago. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/nMTbYgS8vydg8pvSWtcrn6J/#>. Acesso em: 30 set. 2023.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira do. *João Cândido: o mestre sala dos mares*. Niterói: Eduff, 2020.

O DESPERTADOR. Desterro, ano 7, n. 702, 19 out. 1869. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/despertador/709581>. Acesso em: 15 fev. 2023.

O DESPERTADOR. Desterro, ano 8, n. 752, p. 1, 12 abr. 1870. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/despertador/709581>. Acesso em: 15 fev. 2023.

OLIVEIRA, Henrique Luiz Pereira. *Os Filhos da Falha: Assistência Aos Expostos e Remodelação das Conduas em Desterro (1828-1887)*. 1990. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1990.

PAULILO, Maria Ignez Silveira. *Terra à vista... e ao longe*. Florianópolis: UFSC, 1998.

POPINIGIS, Fabiane. Africanos e descendentes na história do primeiro mercado público de Desterro. In MAMIGONIAN, Beatriz; VIDAL Joseane. *História Diversa: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da



UFSC. 2013. p. 151-176.

PORTO, Rosane de Albuquerque. *Roda dos Expostos: Deslocamentos do livro ao jornal*. Florianópolis, SC. 2011. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

ROMÃO, Jeruse; CARVALHO, Andréia. Negros e Educação em Santa Catarina: retratos de exclusão, invisibilidade e resistência. In: DALLABRIDA, Norberto (org.). *Mosaico de Escolas: modos de educação na primeira república*. Florianópolis: Cidade Futura, 2003.

SANTA CATARINA. *Regulamento para a Instrução Secundária de 30 de junho de 1859*. Santa Catarina: [s. n.], 1859. (Coleção de leis provinciais). Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina. Seção de Obras Raras.

SANTA CATARINA. *Resolução 382, de 1º de julho de 1854, Arts. 16 e 17*. Catarina: [s. n.], 1854. (Coleção de leis provinciais). Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina. Seção de Obras Raras.

SANTA CATARINA. Escola de Aprendizes Marinheiros. *Ofício do Comando da Escola de Aprendizes Marinheiros, enviado ao Presidente da Província de Santa Catarina, Francisco José da Rocha, em 30 de dezembro de 1885*. Santa Catarina: Escola de Aprendizes Marinheiros, 1885. Livro de Ofícios dos Presidentes da Província/Aprendizes Marinheiros 1885/90, f. 22-24. Arquivo Público do Estado de Santa Catarina.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEBRÃO. Graciane Daniela. *Presença/Ausência de africanos e afrodescendentes nos processos de escolarização em Desterro – Santa Catarina (1870-1888)*. 2010. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

SILVA, Velôr Pereira Carpes da. *A Escola de Aprendizes Marinheiros e as crianças desvalidas: Desterro (SC), 1857-1889*. 2002. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

SKIDMORE, Thomas Elliot. *Preto no Branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1976.

VIANA, Iamara da Silva; RIBEIRO NETO, Alexandre; GOMES, Flávio. Escritos



insubordinados entre escravizados e libertos no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 33, p. 155-178, 2019.

Notas

¹Universidade Federal de Santa Catarina <https://orcid.org/0000-0003-2074-6144>.

²Universidade Federal de Santa Catarina <https://orcid.org/0000-0002-4562-308X>.

³Sugerimos como bibliografia para aprofundamento desta temática os livros: João Cândido e os navegantes negros: a revolta da chibata e a segunda abolição de Silvia Capanema (2022) e João Cândido: o mestre sala dos mares de Álvaro Pereira do Nascimento (2020). Ambos, apresentam elementos importantes sobre as condições de vida, estudo e trabalho dos marinheiros nas escolas de aprendizes pelo Brasil, além do contexto e desenvolvimento da “Revolta da Chibata”.

⁴A vila de Desterro passou a se chamar cidade de Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina, em 1894.

⁵Criada pelo Decreto número 2003 de 24 de outubro de 1857 a Companhia de Aprendizes Marinheiros de Santa Catarina foi tornada oficialmente Escola de Aprendizes Marinheiros em 1885.

Um Olimpo massificado: a campanha publicitária *Sócio Olímpico* e dinâmicas sociais na São Paulo do meio século XX

A massified Olympus: the *Sócio Olímpico* advertising campaign and social dynamics in São Paulo of mid-20th century

Un Olimpo masificado: la campaña publicitaria *Socio Olímpico* y dinámicas sociales en la São Paulo de mediados del siglo XX

Matan Ankava¹



Resumo: O presente artigo busca analisar a campanha publicitária “Sócio Olímpico-Cadeiras Cativas”, criada por Osvaldo Moles para o São Paulo Futebol Clube. Realizada entre 1955-1959, tinha por objetivo angariar recursos para a construção do Estádio do Morumbi, sede pretendida do Clube, através da venda de títulos de associados. A análise dos anúncios veiculados na imprensa identificou uma tensão que marcou a divulgação do Título: por um lado, sua divulgação como objeto de distinção social; por outro, uma orientação massificada, presente nas entrelinhas da campanha, e também na precificação do produto. Ao longo do artigo, procuramos investigar as estratégias de publicidade e comercialização do Título Sócio Olímpico, buscando compreender as possibilidades de acomodação e sobreposição que conviviam na formação de bens culturais massificados. **Palavras-chave:** cultura de massa; história da publicidade; Osvaldo Moles; São Paulo Futebol Clube; Morumbi.

Abstract: This paper analyzes the advertising campaign *Sócio Olímpico-Cadeiras Cativas*, created by Osvaldo Moles for the *São Paulo Futebol Clube*. Ran from 1955 to 1959, the campaign sought to raise funds for the construction of *Morumbi Stadium*, through the sale of club memberships. The newspapers’ advertisements showed an intense promotion of the *Sócio Olímpico* title as a factor of social distinction. Nonetheless, numerous elements have revealed that, on the contrary, the Campaign had a clear massified dimension, supported also by widely accessible purchasing conditions. The paper thus aims to expand the investigation of the publicity and commercializing and comprehend the coexistence of the massive and differentiate within the same propaganda. **Keywords:** mass culture; history of publicity; Osvaldo Moles; São Paulo Football Club; Morumbi.

Resumen: Este artículo pretende analizar la campaña



publicitaria "Sócio Olímpico-Cadeiras Cativas", criada por Osvaldo Moles para el São Paulo Futebol Clube. Realizada entre 1955 y 1959, su objetivo era recaudar fondos para la construcción del Estadio Morumbi, sede prevista del club, a través de la venta de abonos. El análisis de los anuncios en la prensa permitió identificar una tensión que marcó la promoción del Título: por un lado, su promoción como objeto de distinción social; por otro, una orientación de masas, presente entre las líneas de la campaña, y también en la fijación del precio del producto. A lo largo del artículo, hemos tratado de indagar en las estrategias de publicidad y comercialización del Abono Olímpico, buscando comprender las posibilidades de acomodación y solapamiento que coexistían en la formación de bienes culturales de masas. **Palabras clave:** cultura de masas; historia de la publicidad; Osvaldo Moles; São Paulo Futebol Clube; Morumbi.



Introdução - os progenitores do Sócio Olímpico: São Paulo Futebol Clube, Osvaldo Moles e a imprensa paulista dos anos 1950

Tomando como objeto de estudo a Campanha Sócio Olímpico-Cadeiras Cativas, é necessário se atentar, inicialmente, para o contexto no qual o produto, o título de associado, foi concebido, concretizado e divulgado. Isso é particularmente importante em casos como o nosso, onde a incipiência do mercado – a dizer, a publicidade esportiva e, particularmente, a venda de assentos fixos em estádio esportivos – implica um campo cultural ainda precoce, sem referências conceituais e práticas sólidas². Neste vazio – que, na verdade, representa uma multiplicidade de ações e experimentações –, torna-se necessário reconstituir as posições que formaram aquela conjuntura na qual nasceu a Campanha - o que objetivamos nesta introdução.

Oficialmente, a Ata de Fundação do São Paulo Futebol Clube (SPFC) data de fins de 1935³. À época, o futebol já se encontrava disseminado na capital paulista e, seguindo o *zeitgeist* paulistano, vivenciava a sua modernização: oficialização dos clubes e das torcidas, profissionalização dos jogadores, maior arrecadação com bilheteria, maior atenção dos meios de comunicação, entre outros (Franco Junior., 2007; Streapco, 2018; Stycer, 2009). O clube são paulino inseriu-se rapidamente nesta lógica: sua Torcida Uniformizada, fundada em 1938, foi um grêmio pioneiro, que sinalizava para a institucionalização dos torcedores (Hollanda; Chaim, 2020). Ascendendo em popularidade e importância, tornou-se um dos maiores times da cidade já no início da década de '40. Valendo-se dos rendimentos oriundos das bilheterias do Estádio do Pacaembu, recém inaugurado, o SPFC contratou, em 1942, o Leônidas da Silva, artilheiro da Copa de 1938 e um dos melhores jogadores do mundo. A chegada do craque deu início a um período de hegemonia do time, o qual conquistou cinco títulos paulistas entre 1943-1949 e recebeu o sugestivo apelido - “O Rolo Compressor”.

No entanto, fora de campo, a situação era diferente. Sediado no Canindé, em um espaço bastante rudimentar e sujeito às inundações do rio Tietê, a estrutura do clube atravancava a continuidade do seu crescimento: além de comprometer as possibilidades financeiras, a precariedade das instalações e estrutura prejudicava também os esforços de associar o time aos antigos clubes das elites locais, como o Clube Atlético Paulistano e Associação Atlética das Palmeiras - narrativas que ainda são reproduzidas, inclusive pelo próprio clube⁴. A solução dos dirigentes são-paulinos foi bastante ousada: vender a sede do clube e seu Centro de Treinamento e emplacar a construção de um



novo estádio.

Encabeçado pelo presidente do clube, Cícero Pompeu de Toledo, e o diretor financeiro Laudo Natel, o projeto começou a tomar forma em agosto de 1952. A Imobiliária Construtora Aricanduva S.A, pertencente ao então governador paulista Adhemar de Barros, vinha conduzindo grandes obras no Jardim Leonor, na região do Morumbi, e doou inicialmente ao clube um terreno de 25.000 m². Logo depois, a empreiteira cedeu ao time, com aval da prefeitura, mais 100.000 m², originalmente destinados a serem uma praça pública. Outros 25.000 m² foram comprados pelo SPFC, completando a área destinada à empreitada.

Pesava a favor da parceria com a Aricanduva as condições geográficas, que permitiam a construção de um estádio monumental; a construtora, por sua vez, aproveitaria o projeto para acelerar a urbanização da região. Em outubro de 1952, começaram os trabalhos de drenagem e terraplenagem, em uma região sem qualquer infraestrutura, como mostram as imagens da época:

Figura 1 - Imagens do terreno destinado ao Estádio, nas primeiras etapas da construção



Fonte: Serra (2017).

As obras de edificação iniciaram-se em 1955. Elaborado pelo escritório de Vilanova Artigas, o projeto previa a construção de um estádio para 120.000 espectadores - mais que o dobro da capacidade do Pacaembu. A orientação pelo uso massivo direcionou o projeto, considerado como precursor da Arquitetura Brutalista Paulista⁵. Ao plano original ainda foram acrescentados mais 36 mil lugares, que, além da rentabilidade, outorgariam ao Morumbi o título de maior estádio particular do mundo⁶. O estádio foi o ponto alto de um grande complexo esportivo, com quadras, piscinas, pistas e outras instalações recreativas. A Comissão Pró-Estádio, responsável pelo projeto, empregou diferentes estratégias para levantar os fundos necessários. Entre estas se encontrava a



venda de títulos chamados “Sócio Olímpico” (S.O.) que, além do acesso aos equipamentos, davam aos associados também a posse de uma “Cadeira Cativa” (C.C.). São estes títulos, e principalmente a campanha publicitária dirigida à sua divulgação, que configuram nosso objeto de estudos.

Lançada na imprensa local em 1955, a propaganda ficou a cargo da Morumbi Publicidade. Agência recém-fundada, provavelmente na ocasião da campanha⁷, tinha como diretores Mário Nadeu e Osvaldo Moles, sendo este o principal criador da Campanha⁸. Um dos principais produtores culturais da capital paulista, cabe enfatizar, sobretudo, o seu sucesso como produtor radiofônico, num momento conhecido como a “Era do Rádio” (Ankava, 2020). Isso porque o êxito neste setor indicava à capacidade de criar conteúdos que agradavam um mercado genuinamente massificado e transclassista⁹. Ainda, indicava também experiência na atividade publicitária - responsabilidade frequentemente assumida pelos produtores, na qual Moles teve uma atuação importante¹⁰. Junto ao rádio, Moles teve também uma longa carreira no jornalismo, campo no qual ingressou ainda nos anos 1920. Ao longo das décadas seguintes, passou por periódicos como o *Correio Paulistano*, *Folha da Manhã*, *Folha da Noite* e *Diário da Noite*, entre outros, atuando sobretudo como cronista. Esta trajetória também nos interessa, pois revela a familiaridade de OM com a imprensa - veículo importante de comunicação e origem do conjunto documental que sustenta nosso estudo.

As pesquisas em bases de dados encontraram 28 anúncios que, contando as repetições, formam um *corpus* de 103 reclames¹¹. Sua composição abrange uma série de 11 recortes de jornal, encontrados no acervo particular de Osvaldo Moles, atribuídos ao *Última Hora* e datados de fevereiro de 1955; 55 anúncios de *O Estado de São Paulo* e outros 23 de *A Gazeta Esportiva* (GE), publicados ao longo de toda a Campanha (1955-1959); oito reclames das edições matutinas e noturna da *Folha*, e mais seis do *Diário da Noite* (DN), veiculados a partir de fins de 1956. Este levantamento suscita algumas reflexões preliminares: mesmo tendo estreado em um jornal de orientação mais popular, o grosso dos anúncios se encontram no *OESP*, publicação voltada às camadas mais abastadas da capital paulista. A partir do seu segundo ano, a campanha ampliou sua base de divulgação, integrando outros jornais de cunho menos elitista (Capelato, 1980; Souza, 2018). Independentemente do seu público alvo, todos os periódicos utilizados destacavam-se por sua grande circulação, permitindo supor que os anúncios S.O. atingiam algumas centenas de milhares de leitores¹².

Cabe ressaltar que às variações de público-leitor não correspondiam mudanças



na abordagem publicitária e/ou nas mensagens que carregava; inclusive, uma mesma propaganda pode ser encontrada em diferentes periódicos. Esta condição sugere que Moles e seus colegas não buscavam atingir gostos e *habitus* específicos, visando, ao contrário, ampliar ao máximo o alcance da campanha. A utilização de *A Gazeta Esportiva (GE)*, o jornal esportivo de maior circulação na cidade, seguia o mesmo direcionamento. Essas condições sinalizam que a Campanha S.O buscava ultrapassar as barreiras e particularidades sociais, culturais e econômicas, e promover uma publicidade *massificada*.

O Título como mercadoria

As primeiras referências ao título S.O apareceram no início de 1955, anteriormente ao lançamento das vendas. Um conjunto de reclames similares tinha por objetivo despertar a curiosidade dos leitores: a pergunta “quem é ele?” foi acompanhada por imagens variadas, seguidas por uma “não! É mais que isso”. Com exceção de um caso¹⁵, as respostas não guardavam qualquer relação com elementos do campo associativo do futebol, ou de qualquer agremiação esportiva, conforme pode ser visto nas seguintes ilustrações:

Figura 2 - Reclames da campanha publicitária Sócio Olímpico



Fonte: Arquivo pessoal Osvaldo Moles.

Ao invés de dirigir de antemão as expectativas do público para a temática esportiva, Moles e seus colegas inseriram seu personagem entre figuras e eventos do *mainstream*, inclusive aquele internacional, dialogando com tópicos presentes nos grandes meios de comunicação. Esta atitude reforça a tendência observada na seleção dos jornais, todos de grande tiragem. Neste sentido, é sugestiva a estreia da Campanha no *Última Hora*, jornal pioneiro na circulação da imprensa hegemônica entre as camadas médias-baixas da população (Passos, 2009).

Apesar da participação em agremiações sócio-esportivas ter sido uma

Matan Ankava
Um Olimpo massificado: a campanha publicitária
Sócio Olímpico e dinâmicas sociais na São Paulo
do meio século XX



prática comum na cidade, inclusive entre as classes subalternas, já nas primeiras décadas do século XX (Decca, 1991), o lançamento das vendas foi acompanhado por anúncios que visavam elucidar a natureza do produto:

Figura 3 - Reclames da campanha publicitária Sócio Olímpico



Fonte: A Gazeta Esportiva (1995a, 1995c).

Essa caracterização atendia a três objetivos: seguindo a lógica da massificação, introduzia os produtos para aqueles que não os conheciam; paralelamente, servia para exaltar alguns atributos, como a magnitude do empreendimento e a posição privilegiada das CC; por fim, possibilitava sua ressignificação como bem comerciável. Ainda, a descrição contribuía também para reforçar as relações entre o “título S.O” e a “Cadeira Cativa”, constituídos, ao mesmo tempo, como autônomos e também como benefício um do outro.

Analisando a “especificação do produto”, é possível perceber duas linhas centrais: por um lado, sua valorização em função da oferta de lazer, o que podemos considerar como “valor de uso”; por outro, sua promoção como produto cambiável, atrelada ao seu “valor de troca”¹⁴. Estes discursos se perpetuavam ao longo de toda a campanha. Na primeira condição, os reclames exaltavam benefícios ligados à saúde e sociabilidade, oferecidas pelo novo clube:

Matan Ankava
Um Olimpo massificado: a campanha publicitária
Sócio Olímpico e dinâmicas sociais na São Paulo
do meio século XX



Figura 4 - Reclames da campanha publicitária Sócio Olímpico



Fonte: Diário da Noite (1956b, 1958a, 1958b).

Matan Ankava
Um Olimpo massificado: a campanha publicitária
Sócio Olímpico e dinâmicas sociais na São Paulo
do meio século XX

Esta abordagem centrava-se nas diversas instalações presentes no clube e na oferta de lazer e melhoria da saúde, colocando em segundo plano a Cadeira Cativa e o estádio futebolístico.

Mesmo recorrente, este tipo de mensagem tem seus limites: apesar das políticas de fomento institucional à exercitação, promovidas com bastante ênfase durante o regime varguista (Silva, 2007), representava uma mensagem de apelo maior àqueles indivíduos já adeptos a esta prática – que depende de condições culturais e materiais, tal como tempo livre, para sua realização. Dito em termos mais sociológicos, mensagem como essa só alcançam seu pleno sentido quando atingia grupos socioculturais cujo *habitus* incluía estes valores e costumes¹⁵. Como resultado, tratava-se de um recurso persuasivo relevante, porém restrito.

A divulgação do Título a partir de seu valor de troca permitiu ultrapassar as fronteiras do *habitus*, e reforçar o direcionamento massivo:



crystalizaram-se na própria condição do Sócio Olímpico:

Figura 6 - Reclames da campanha publicitária Sócio Olímpico



Fonte: A Gazeta Esportiva (1955e, 1957a).

Veiculado logo nos primeiros meses da campanha, o primeiro anúncio imprimiu a exclusividade da posse em sua manchete; o segundo faz o mesmo no corpo da propaganda, afirmando que “de cada 200 mil paulistas, somente 1 [um] será S.O! Lembre-se disso e decida se agora”. Mais que as próprias cifras - aliás, aparentemente bastante infladas¹⁹ - é mister perceber a mobilização da singularidade como argumento a favor da aquisição do Título.

O princípio de diferenciação se expressava também nas figuras presentes na Campanha, e particularmente em seu protagonista, Sentadinho Oliveira. Além do trocadilho com as iniciais S.O, o nome “Sentadinho” indicava uma condição privilegiada, oferecendo um conforto maior que as arquibancadas, onde se aglomeravam a maioria dos torcedores. No caso do Morumbi, as cadeiras cativas contavam também com uma cobertura, que protegia parcela reduzida da plateia²⁰. E Sentadinho não se contentava com seu assento:

Figura 7 - Reclames da campanha publicitária Sócio Olímpico



Fonte: A Gazeta Esportiva (1958a, 1958b).

Matan Ankava
Um Olimpo massificado: a campanha publicitária
Sócio Olímpico e dinâmicas sociais na São Paulo
do meio século XX

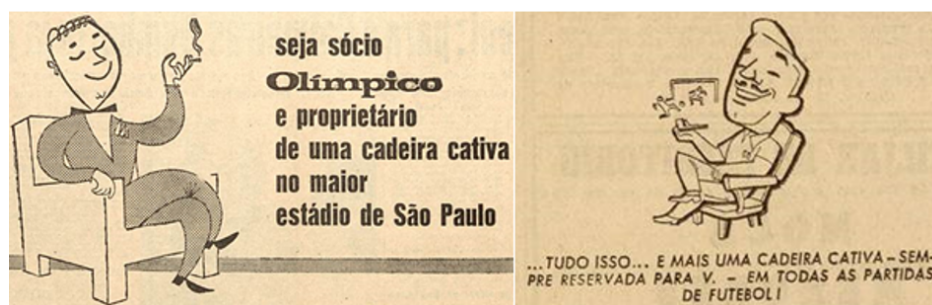
Primeiros Passos



Ambos os anúncios afirmavam a condição de posse de Sentadinho, “proprietário de tudo isto”. Esta mensagem não só retomava o discurso pautado no valor de troca, como também constituía um patrimônio, naturalmente imaginado, que dotava o S.O de uma posição sócio-econômica destacada. Essa imagem se compunha pela aparência do personagem, de pele clara, roupa social e penteado arrumado, e sem qualquer traço que remetesse à atividade física.

Semblante parecido tiveram também as outras figurações dos Sócios Olímpicos:

Figura 8 - Reclames da campanha publicitária Sócio Olímpico



Fonte: A Gazeta Esportiva (1955b, 1957b).

Mais uma vez, as representações, de pessoas e cadeiras, não estabelecem qualquer relação com a imagem de um usuário de praça esportiva e/ou estádio de futebol. É sintomático perceber que em nenhum momento o Sentadinho aparece de uma forma que a prática de torcer; ao contrário, como regra geral, ele se apresenta desinteressado naquilo que ocorre em campo – imagem cristalizada no anúncio à direita, no qual ele aparece de costas a uma partida em pleno andamento. Nesse sentido, os anúncios apagavam também a natureza pública da permanência num estádio, excluindo por completo os demais torcedores, em prol da egocentricidade incutida no S.O. Ao extrair das representações sua base na experiência, os anúncios deixavam de promover o gosto pela atividade, passando a comercializar uma figuração. Neste movimento, espelham diferentes traços da “publicidade moderna”, que não se orienta pelas qualidades do objeto material, mas “foi desenvolvida para vender pessoas em uma determinada cultura” (Williams, 2011, p. 250). No caso, estava em jogo a venda de pessoas e fisionomias associadas às elites.

Essa multiplicidade de estratégias comerciais resultava em contradições internas, como na incongruência entre a presença frequente do cigarro e o anúncio “estamos vendendo dois pulmões novos”²¹. Uma incoerência de peso

Matan Ankava
Um Olimpo massificado: a campanha publicitária
Sócio Olímpico e dinâmicas sociais na São Paulo
do meio século XX



Matan Ankava
Um Olimpo massificado: a campanha publicitária
Sócio Olímpico e dinâmicas sociais na São Paulo
do meio século XX

maior ocorreu entre o discurso da distinção e um conjunto de mensagens centradas nas possibilidades de economia oferecidas pelo título S.O: “lembresse que os melhores clubes estão cobrando, somente de jóia, para mais de 50 mil cruzeiros e dois deles já não tem mais vaga” (Diário da Noite, 1956a); “preço: metade da jóia comum de um clube de elite” (Diário da Noite, 1956c); e, quando foi promovido o torneio de estreia do estádio, “V. já pensou quanto custará apenas UM INGRESSO para um desse jogos do grandioso festival de inauguração?” (A Gazeta Esportiva, 1958a, grifo do autor).

Mesmo que a vontade de poupar dinheiro seja vista como um gosto universal, sua externalização é incompatível com a aproximação dos grupos socioeconomicamente superiores²². Assim, ao expor as dificuldades de ingressar nos “melhores clubes”, por falta de vaga ou recursos, os anúncios revelam que seu público alvo não pertencia, de fato, às camadas endinheiradas. Ademais, ao afirmar uma maior facilidade de acesso, o clube são paulino reconhece que não pertence aos verdadeiros “clube de elite”.

Cria-se então uma diferenciação que, ironicamente, rebaixa justamente os Sócios Olímpicos. Não obstante, os anúncios voltavam constantemente para esse tema, ao longo de toda a campanha, e em todos os jornais:

Figura 9 - Reclames da campanha publicitária Sócio Olímpico



Fonte: A Gazeta Esportiva (1955d) e O Estado de São Paulo (1959).

Primeiros Passos



A ênfase no preço, principal chamativo no exemplo à esquerda, ou a necessidade de informar e justificar o encarecimento do título, à direita, indicam que, apesar das representações elitizadas, os criadores da Campanha identificaram a questão econômica como fator central na conduta do seu público. Esta observação se baseia também nas condições de aquisição: lançado a Cr\$19-22 mil, a depender das prestações, o preço do título subiu até atingir a marca de Cr\$50.000, pelo qual foi comercializado até o final da campanha. Apesar do aumento, que acompanhou com certa precisão as taxas de inflação, a venda dos títulos S.O ocorreu em um cenário econômico bastante favorável e, sobretudo, marcado por aumentos significativos dos salários das classes trabalhadoras²³. Este movimento foi acompanhado pela ampliação do acesso a bens, inclusive culturais, das camadas médias e baixas, que foi sentido com força especial na cidade de São Paulo. Neste contexto, mesmo sem um verdadeiro enriquecimento ou ascensão social, novos produtos se colocavam no horizonte de novos grupos sociais, incluindo a adesão a um clube de “fachada” elitista.

Desta forma, enquanto os anúncios revelam que Moles conhecia as reais condições destes indivíduos, os planos de parcelamento e a ausência de joia, que eliminam a exigência de uma reserva de capital, indicam que também os dirigentes do SPFC os conheciam. Percebe-se então um descompasso entre a constituição do título S.O como princípio de distinção, e o conjunto de dados e mensagens que expõe o endereçamento da campanha a um público preocupado com as condições financeiras de sua aquisição. Ao invés de justificar esta incongruência como artimanha publicitária, consideramos que seu sucesso demanda uma explicação maior a qual, no nosso entender, se encontra nas dinâmicas sociais daquele momento histórico.

Considerações Finais: a massificação da distinção - a construção de sentidos e os sentidos da construção

Neste texto, buscamos investigar a campanha publicitária Sócio Olímpico-Cadeiras Cativas, elaborada por Osvaldo Moles para o São Paulo Futebol Clube, com o intuito de angariar recursos para a construção do Estádio do Morumbi. Entre diferentes recursos de persuasão, identificamos como central a divulgação do Título como elemento de distinção social, cuja imagem buscava aproximar seus proprietários às classes dominantes. Este elemento chamou nossa atenção não somente por sua difusão ao longo de toda a campanha, mas também pelas contradições que estabelecia com outros componentes da Campanha,



a veiculação dos anúncios em jornais de grande circulação, a abordagem da questão financeira atrelada à compra do título, e as próprias condições de sua aquisição.

Desta forma, apresenta-se um embate entre *massificação* e *distinção*, dois princípios constituintes da Campanha. Apesar do aparente contrassenso, cabe ressaltar que não se tratava de um caso único, e que na radiodifusão, principal ambiente criativo de Moles, era comum a publicidade expor produtos cotidianos e acessíveis como se fossem de luxo (McCann, 2004). A recorrência desta estratégia e o sucesso de campanha que resultou na venda de 12.000 cadeiras cativas, indica que, naquela conjuntura, havia um conjunto de condições que permitiram a acomodação desses princípios, supostamente contraditórios.

Em nosso entender, esta possibilidade decorria do cenário econômico e da melhoria financeira experimentada pelas classes trabalhadoras na segunda metade dos anos 1950. Esse movimento resultou no crescimento das camadas médias e médias-baixas de São Paulo, e na ampliação da oferta e acesso a bens culturais. Nesta conjuntura, esses grupos buscavam instrumentos para, entre outros, traduzir seu crescimento econômico em ascensão social; ou seja, elementos de diferenciação que em primeiro lugar operassem entre frações de uma mesma classe, consolidando sua superioridade com relação aqueles que permaneceram sem acesso a estes bens²⁴.

Dito em outras palavras, o Título S.O não foi uma expressão de pertencimento às classes favorecidas, mas um instrumento de afastamento das camadas baixas. Mesmo sem pertencer às elites – ou justamente por conta disso – os grupos ascendentes buscavam redesenhar a partilha do universo sociocultural para garantir uma distinção, ainda que precária. Assim, a realidade socioeconômica dotava de sentido a conciliação entre massivo e distinto, enquanto a publicidade e os meios de comunicação atuaram sobre os novos arranjos sociais e culturais.

O caso da Campanha S.O revela assim algumas das dinâmicas que caracterizaram – constituíram, talvez – os processo de massificação cultural. Com a integração de novos segmentos sociais, a intensificação da cultura compartilhada e o maior alcance e penetração da cultura hegemônica, torna-se necessário ressignificar as práticas e os bens culturais, incorporando a adaptando discursos, imagens e desejos.

Referências

A GAZETA ESPORTIVA. São Paulo, 9 mar. 1955a.



A GAZETA ESPORTIVA. São Paulo, 12 abr. 1955b.

A GAZETA ESPORTIVA. São Paulo, 16 abr. 1955c.

A GAZETA ESPORTIVA. São Paulo, 14 maio 1955d.

A GAZETA ESPORTIVA. São Paulo, 24 jun. 1955e.

A GAZETA ESPORTIVA. São Paulo, 5 fev. 1957a.

A GAZETA ESPORTIVA. São Paulo, 6 jun. 1957b.

A GAZETA ESPORTIVA. São Paulo, 29 out. 1958a.

A GAZETA ESPORTIVA. São Paulo, 12 nov. 1958b.

ADAMI, Antonio. Centenário de Osvaldo Moles. *Revista Sonora*, Campinas, v.4, n. 8, p. 1-9, 2013.

ANKAVA, Matan. *Modernização não é Mole(s): rádio e produção cultural em São Paulo, 1937-1962*. Dissertação (Mestrado em História) – Escola de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Grarulhos, 2020.

ANTUNES, Jadir. A dialética do valor em O Capital de Karl Marx. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 184-198, 2012.

BARRETO, Ivan F. Tabaco: a construção das políticas de controle sobre seu consumo no Brasil. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, Jul./Sep. 2018.

BORDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007

BORDIEU, Pierre. *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BORDIEU, Pierre. Capital simbólico e classes sociais. *Revista Novos Estudos*, São Paulo, n. 96, p. 105- 115, 2013.

BORDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007

CAPELATO, Maria H. *O Bravo Matutino: Imprensa e Ideologia no Jornal O Estado de São Paulo*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1980.

DECCA, Maria A.G de. *Indústria, trabalho e cotidiano: Brasil - 1889 a 1930*. São Paulo: Atual Editora, 1991.



DIÁRIO DA NOITE. São Paulo, 25 out. 1956a.

DIÁRIO DA NOITE. São Paulo, 26 out. 1956b.

DIÁRIO DA NOITE. São Paulo, 30 nov. 1956c.

DIÁRIO DA NOITE. São Paulo, 26 nov. 1958a.

DIÁRIO DA NOITE. São Paulo, 2 dez. 1958b.

DIEESE - DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ESTATÍSTICA E ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. *Anuário dos Trabalhadores, 2010-2011*. São Paulo: DIEESE, 2011. Disponível em https://www.dieese.org.br/anuario/2011/ANUARIO_TRABALHADORES_2010_2011v.pdf. Acesso em: 31 maio 2021.

FOLHA DA NOITE. São Paulo, 17 fev. 1957.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Dança dos deuses: futebol, sociedade, cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

HOLLANDA, Bernardo B. de; CHAIM, Aníbal M. Ordem e Progresso nas arquibancadas: o jornalismo esportivo e a gênese das torcidas uniformizadas de futebol durante o regime político do Estado Novo (1937-1945). *Revista de História*, São Paulo, n. 179, p. 1-27, 2020.

IBGE. *Anuário Estatístico do Brasil - 1960*. Rio de Janeiro: IBGE, 1960.

McCANN, Bryan. *Hello, Hello Brazil: popular music in the making of modern Brazil*. Durham & London: Duke University Press, 2004.

O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 6 fev. 1959.

O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 2 out. 1960.

PASSOS, Marta R.G. *Povo, massa e multidões nos contratos de comunicação do jornal Última Hora*. 2009. Tese (doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

ROMERO, Mariza. *Inúteis e perigosos: o "Diário da noite" e a representação das classes populares - São Paulo 1950-1960*. 2009. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

SÃO PAULO F. C. *C A paulistano*. São Paulo: São Paulo Futebol Clube, [2021a]. <http://www.saopaulofc.net/spfcpedia/a-historia-do-spfc/floresta>. Acesso em: 31



maio 2021.

SÃO PAULO F. C. *Ressurreição*. São Paulo: São Paulo Futebol Clube, [2021b]. Disponível em: <http://www.saopaulofc.net/spfcpedia/a-historia-do-spfc/reinicio>. Acesso em: 31 maio 2021.

SERRA, Michael. A saga da construção do Morumbi. *São Paulo F.C.*, São Paulo, 2 out. 2017. Disponível em: <http://www.saopaulofc.net/noticias/noticias/morumbis/2017/10/2/a-saga-da-construcao-do-morumbi>. Acesso em: 4 jan. 2021.

SILVA, Eliazar J. da. Concepções da atividade física: perspectivas para o fortalecimento da Nação. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 33, n. 2, p. 172-187, 2007.

SOUZA, Ismara Izepe de. Os jornais O Estado de São Paulo e Folha de São Paulo diante da política externa independente (1961-1964). *Monções: Revista de Relações Internacionais*, Dourados, v. 7, n. 13, p. 366-395, set. 2018.

STREAPCO, João Paulo França. *Cego é Aquele que só Vê a Bola: o futebol paulistano e a formação de Corinthians, Palmeiras e São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2018.

STYCER, Mauricio. *História do Lance! Projeto e prática do jornalismo esportivo*. São Paulo: Alameda, 2009.

ÚLTIMA HORA. Rio de Janeiro, ed. 02482, 1960.

VALÉRIO, Danilo L.; ALMEIDA, Marco Antonio B. de. O estádio do morumbi: uma análise sobre este equipamento esportivo a partir das teorias sociais de capital e habitus de Pierre Bourdieu. *Revista da ALESDE*, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 31-43, 2016.

WHITE, Cameron; OLIFFE, John L.; BOTTORFF, Joan L. From the Physician to the Marlboro Man: Masculinity, Health, and Cigarette Advertising in America, 1946–1964. *Men and Masculinities*, Thousand Oaks, v. 15, n. 5, p. 526–547, 2012.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Materialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ZEIN, Ruth V. *A arquitetura da escola paulista brutalista, 1953-1973*. 2005. Tese (Doutorado em arquitetura) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

Notas

¹Universidade de São Paulo.



²Aqui tomamos a noção de campo, com base em Bourdieu (1996, p. 64), como um universo cultural de certa autonomia que, apesar de dialogar constantemente com outros campos, pode ser apreendido como “mundo à parte, sujeito às suas próprias leis”. Neste sentido, a criação de uma campanha como a S.O não tinha por base experiência específica na área: segundo nossas pesquisas, foi apenas no Maracanã, construído na década anterior, que se venderam cadeiras cativas. Ainda, o segmento esportivo inseria-se num campo maior, o da publicidade, que não tinha, à época, um aparato teórico-metodológico sólido no país.

³São Paulo F. C. ([2021b]).

⁴“O São Paulo FC é dentre os grandes não apenas o primeiro, como diz o hino são-paulino, mas também o mais jovem. A grande saga do Tricolor começou, porém, quando o futebol ainda engatinhava no Brasil, com a fundação do clube mais vitorioso da era amadora do esporte: o Club Atlético Paulistano.” (São Paulo F. C., [2021a]). Em contrapartida, Strepco (2018), defende que, assim como os demais grandes clubes, o SPFC foi fundado com base em times populares, aqueles do “futebol de várzea”, e que a genealogia elitista serviu para reforçar a imagem do time e distingui-lo dos seus principais rivais.

⁵“As primeiras obras dos anos 1950 que aparentam estabelecer um primeiro relacionamento com a tendência que será denominada, logo a seguir, como ‘brutalista’, aproximam-se, gradativamente, de seus paradigmas via o emprego extensivo do concreto armado, sendo as primeiras experiências nesse sentido as que o utilizam em obras que, por seu porte e natureza, tenderiam inevitavelmente a empregá-lo: estádios, arquibancadas e outras instalações esportivas; ou seja, equipamentos projetados para um grande público, com solicitações limite em termos de resistência e flexibilidade estrutural, destinadas a uma frequência de uso, cada vez maior, por camadas populares - o que induzia poder prescindir-se ou simplificar-se os tradicionais cuidados de acabamento habitualmente empregados quando os espaços dessa natureza eram destinados às elites” (Zein, 2005, p. 95).

⁶Valério e Almeida (2016, p. 37) apontam que “o acréscimo de mais 36 mil lugares não haveria de alterar tanto assim os ganhos em receitas do clube, porém esses mais de 30 mil assentos no estádio significaria a obtenção de outro tipo de capital, não mais o econômico, e sim o simbólico. Esse capital simbólico é manifestado a partir do orgulho que os diretores e torcedores do SPFC viriam a ter com o fato de o clube possuir o maior estádio particular do mundo.”

⁷Última Hora (1960).

⁸Segundo Laudo Natel: “E foi Osvaldo Moles quem colocava na prática as ideias que foram surgindo para a construção do estádio. Venda de cadeira cativa; títulos patrimoniais; campanha do cimento; colocando ao alcance da torcida esportiva, e principalmente ao são paulino, aquelas ideias que foram surgindo, que possibilitaram, ao longo de 18 anos, a construção do estádio” (Natel, 2012 *apud* Adami, 2013, p.7).

⁹Segundo o IBOPE, à época, cerca de 95% das residências paulistanas detinham um aparelho radiofônico (McCann, 2004).

¹⁰À época, diferentes produtores radiofônicos assumiram também a criação e o emprego de anúncios durante os programas. Além deste tipo de redação, ao longo de sua carreira Moles ainda elaborou e implementou novos modelos de publicidade radiofônica, sendo



que alguns se tornaram padrão no setor de comunicação (Ankava, 2020).

¹¹O material foi obtido através dos acervos digitais de *OESP*, *Folha de SP* e da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, utilizando as palavras-chave “sócio olímpico” e “cadeiras cativas”, e também das nossas consultas ao acervo pessoal de Osvaldo Moles, em posse de sua família, realizadas entre 2018-2019.

¹²Segundo as fontes, ainda na primeira metade dos anos 1950, a tiragem de OESP foi em torno de 125.000; do UH e das Folhas, cerca de 100.000 (Laurenza, 1998 *apud* Passos, 2009, p. 11); do DN, cerca de 70.000 (Romero, 2009, p. 15). Considerando que a população paulistana, na época, era de 2,5 milhões de habitantes, e que as mulheres são praticamente inexistentes nos anúncios, pode-se notar que a divulgação atingia uma parcela significativa dos homens paulistanos, considerados possíveis clientes.

¹³O anúncio do dia 25/02/1955 questionava “é um novo Friedenreich?”, em alusão a um dos ídolos históricos do time são paulino.

¹⁴Sem nos aprofundar em debates, pensamos essas categorias a partir de suas formulações mais elementares encontradas em Marx: o valor-de-uso origina-se da qualidade de “possuir uma utilidade e o poder de satisfazer uma necessidade”, enquanto o valor-de-troca representa a “proporção na qual valores-de-uso de uma espécie se trocam contra valores-de-uso de outra espécie”. De uma forma sintética, “o valor-de-uso constitui a determinação qualitativa e o valor-de-troca a determinação quantitativa da mercadoria” (Antunes, 2012, p.191).

¹⁵Utilizamos aqui a noção de habitus segundo a formulação de Bourdieu (2007, p.191): “sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto de práticas e das ideologias características de um grupo de agentes”.

¹⁶Novamente, na chave de Bourdieu (2013, p. 106), que contrapõe “de um lado, propriedades materiais que, começando pelo corpo, se deixam denominar e medir como qualquer outro objeto do mundo físico; de outro, propriedades simbólicas adquiridas na relação com sujeitos que os percebem e apreciam, propriedades essas que precisam ser interpretadas segundo sua lógica específica”.

¹⁷A respeito da genealogia do SPFC, Streapco (2018, p.132) defende que “o mito fundador são-paulino ajuda a cristalizar a ideia de que os fundadores, sócios e simpatizantes do tricolor, na década de 1930, faziam parte de um grupo social distinto daquele dos fundadores de Corinthians e Palestra Itália/Palmeiras”.

¹⁸Aqui, pensamos a distinção a partir da formulação de Bourdieu (2007, p. 218): “a lógica do funcionamento dos campos de produção de bens culturais e as estratégias de distinção que se encontram na origem de sua dinâmica fazem com que os produtos de seu funcionamento, tratando-se de criações de moda ou de romances, estão predispostos a funcionar diferencialmente, como instrumento de distinção, em primeiro lugar, entre as frações e, em seguida, entre as classes”.

¹⁹É bastante complicado justificar os cálculos que deram base aos números trazidos nos anúncios: quando foi vinculado o primeiro, estavam à venda 5.000 títulos, com uma população citadina de 2,5 milhões, e estadual de 10 milhões; o segundo se esbarra em anúncios anteriores, que informavam a comercialização de 12 mil títulos.



²⁰Dos 100.000 lugares que tinha o estádio em sua estreia, apenas as 9.000 Cadeiras Cativas e as 1.500 “Numeradas” eram cobertas. (O Estado de São Paulo, 1960).

²¹Em meados do século XX a relação entre tabagismo e problemas pulmonares, notadamente câncer, já vinha sendo comprovada. Não obstante, as propagandas de cigarro seguiam a todo vapor, associando-o a símbolos de status e masculinidade (Barreto, 2018; White; Oliffe; Bottorff, 2012).

²²Frisamos que não se trata do interesse pela economia em si, mas de sua afirmação em público. Isso não equivale a dizer que o rico só busca gastar; significa que, quando se pretende persuadir aqueles que detêm recursos financeiros e, conseqüentemente, acesso a diversos bens culturais, a argumentação deve passar pelas qualidades - técnicas ou imagéticas, reais ou imaginárias - do produto, e não apenas pela razão monetária.

²³O salário mínimo, de Cr\$2.400, foi aumentado em agosto de 1956 para Cr\$3.800 e, em janeiro de 1959, foi definido em Cr\$6.000. Segundo o IBGE (1960, p. 213-214), em fins de 1959, o salário mediano dos operários paulistas na “indústria de transformação” foi de Cr\$7.463 e dos “empregados no comércio atacadista” de Cr\$8.336 (para maiores de 18 anos). O Índice de Salário Mínimo Real (DIEESE, 2011) mostra um aumento de 40 para 100 ao longo da década, atingindo um ápice histórico em 1960 - aliás, rapidamente arrojado nas décadas seguintes.

²⁴“A lógica do funcionamento dos campos de produção de bens culturais e as estratégias de distinção que se encontram na origem de sua dinâmica fazem com que os produtos de seu funcionamento, tratando-se de criações de moda ou de romances, estão predispostos a funcionar diferencialmente, como instrumento de distinção, em primeiro lugar, entre as frações e, em seguida, entre as classes” (Bourdieu, 2007, p. 218).

Colonialismo e experiências missionárias em África: os casos de Angola e Uganda (séculos XIX e XX)

Colonialism and missionary experiences in Africa: the cases of Angola and Uganda (19th and 20th centuries)

Colonialismo y experiencias misioneras en África: los casos de Angola y Uganda (siglos XIX y XX)

Thiago Henrique Sampaio¹



SILVA, Lúcia Helena Oliveira. *Colonialismo e cristianidade em espaços missionários em Uganda e Angola: séculos XIX e XX*. São Paulo: FFLCH: USP, 2022. 120 p.

Na atualidade ao se depararmos com as diversas pesquisas sobre África e os africanos que ocorrem em universidades e outras instituições não imaginamos o longo percurso de sua institucionalização no Brasil. A partir dos anos de 1950, surgiram diversos centros de investigação que compartilhavam do estímulo oferecido pela formação dos Estados Nacionais africanos, suas lutas de libertação colonial que se intensificaram desde o final da Segunda Guerra Mundial e as novas relações da política externa brasileira em relação a África (Dávila, 2011).

Entre os centros de pesquisas, podemos mencionar, que em finais da década de 1950 e das seguintes estão o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, criado em 1959, que consolidou a forte tradição de estudos sobre culturas africanas no estado da Bahia; o Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo, fundado em 1969, que participou ativamente na formação e intercâmbio de diversos pesquisadores das universidades africanas; e o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), organizado em 1973 por Cândido Mendes, um dos grandes pensadores e promotores de uma política externa brasileira em relação ao continente africano durante o governo Jânio Quadros (Reginaldo; Ferreira, 2021).

Na década de 1980, uma vertente da historiografia da escravidão se desenvolveu no Brasil que contribuiu de maneira ímpar para a consolidação da história da África. As duas grandes referências dessa linha são as obras *A rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês em 1835* de João José Reis, que teve uma edição revista e ampliada em 2003, e o livro *Na senzala uma flor: esperanças na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX* (1999), de Robert Slenes, que demonstrou as contribuições das heranças africanas no sudeste brasileiro. Ambos os livros tiveram uma importância singular na formação de novos africanistas devido abordagens, metodologias e temas que traçam as produções recentes de Estudos Africanos no país (Reginaldo; Ferreira, 2021).

Paralelamente a historiografia da escravidão que estava sendo desenvolvida, outros processos possibilitaram os estabelecimentos de condições para o desenvolvimento de pesquisas em África, que também remontavam ao final da década de 1980, e vinculados ao forte ativismo dos movimentos sociais negros que ajudaram na elaboração e formulação de políticas públicas em diversas



esferas políticas (federal, estaduais e municipais) na área da educação. Entre as grandes conquistas obtidas por esse grupo estão os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), em 1996; a aprovação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008 que garantem a obrigatoriedade dos estudos de História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena nas escolas públicas e privadas de Educação Básica no Brasil; as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, com sua posterior regulamentação pelo Parecer CNE/CP 03/2004 e pela Resolução CNE/CP 01/2004. Essas legislações, além de expressarem a diversidade étnico-racial resultante da formação do país, possibilitaram maneiras e debates efetivos de enfrentamento ao racismo e a discriminação nos contextos sociais e educacionais, pois desenvolveram práticas pedagógicas que promoveram políticas de igualdade étnico-racial.

Nas últimas duas décadas, acompanhamos o aumento de pesquisas e formações de diversos pesquisadores, livros, publicações e grupos de estudos que orbitam suas temáticas no campo dos Estudos Africanos em diversos centros universitários nacionais. É a partir dessas perspectivas de expansão da área que se encaixa a obra *Colonialismo e cristianidade em espaços missionários em Uganda e Angola: séculos XIX e XX* escrito por Lúcia Helena Oliveira Silva. O livro reúne um conjunto de textos vinculados a autora de sua participação no projeto internacional de pesquisa “Fontes e Pesquisas sobre a História das Missões Cristãs na África: arquivos e acervos (Séculos XVIII-XIX)”, coordenados por ela, Patrícia Teixeira Santos (UNIFESP) e Elvira Cunha de Azevedo Silva Mea (Universidade do Porto).

O livro encontra-se dividido em prefácio escrito por Patrícia Teixeira Santos (UNIFESP) e Nuno de Pinho Falcão (UNILAB), introdução e cinco capítulos que discutem sobre o processo de experiências missionárias no continente africano, especialmente sobre Angola e Uganda. A obra demonstrou a complexidade e os paradoxos dos espaços missionários devido as diversidades confessionais, institucionais, geográficas e culturais que as missões encontraram no continente africano e nas intervenções das culturas materiais e processos de socialização empregadas por elas as populações locais.

Em seu primeiro capítulo, “Fontes e pesquisas da história das missões na África: arquivos e acervos” faz uma defesa relevante e elucidativa sobre os estudos da história das missões em África e demonstrou uma reflexão de caráter metodológico sobre os fundos e acervos documentais que permitem uma ampla gama de possibilidade de pesquisas nessa temática. Nos dois escritos seguintes,



“Negociando religiosidades no pré-colonialismo: missionários em Buganda (1868-1956)” e “Conversão e negociação: bagandas e missionários no reino de Uganda”, Lúcia Helena apresentou a atuação missionária anglicana através da *Church Missionary Society* em territórios africanos na região dos Grandes Lagos e as tensões encontradas naquela localidade. Em seus últimos textos, “Cristianismo e civilidade: a atuação dos missionários espíritanos em Angola” e “Missionários espíritanos, carisma e ações em África” a autora descreveu a atuação de congregações religiosas católicas, no caso a Congregação do Espírito Santo, uma entidade clerical de origem francesa que ao longo dos séculos XIX e XX tiveram uma forte atuação no território angolano, principalmente durante a colonização e dominação portuguesa.

Nesses textos, o leitor percebe as duas linhas de pesquisa que Lúcia Helena Oliveira Silva tem seguido na área de história das missões. Além disso, possibilitou notarmos de forma comparativa a atuação de missionários católicos e protestantes em áreas distintas do continente africano, a Oriental e Central, que tiveram empreendimentos colonialistas diversos, em cada caso específico: Angola colonizada por Portugal e Uganda pela Inglaterra.

A historiografia sobre as missões religiosas em África demonstrou que o processo conhecido como missionação caminhou junto com a expansão colonial. As experiências missionárias afetaram as dinâmicas culturais, religiosas, econômicas e políticas das sociedades missionadas, pois levaram uma determinada ideia de civilização que descartava completamente os aspectos singulares da história africana.

Podemos dividir a presença missionária em África em quatro momentos distintos. O primeiro iniciado com o processo de expansão portuguesa até o século XVIII, no qual o processo de missionação foi intensificado com o trabalho clerical que se direcionava a conversão de chefes africanos. Esses missionários buscaram aprender as línguas e traduzir suas atividades ritualísticas para a compreensão da população local, isso possibilitou uma melhor aceitação do clero por parte dos povos locais que se integraram com seus costumes.

O segundo momento se iniciou em finais do século XVIII e pendurou na primeira metade da centúria seguinte, onde a ação missionária esteve subordinada a Propaganda Fide. O sucesso do processo evangelizador estava ligado a adesão das elites africanas ao discurso colonizador. A subordinação dessa camada populacional permitiu diversas transformações das condições materiais e surgimento de grupos de profissionais liberais em suas localidades. Assim, percebemos que a experiência missionária entre o Setecentos e



o Oitocentos passou pela ênfase e sucesso dos processos de negociações oriundos das alianças políticas com as chefaturas e soberanos locais. Algumas vozes destoantes desse processo ficaram amplamente conhecidos como o caso de Daniel Comboni (Santos, 2002), missionário oitocentista, que defendia a regeneração da África pela África, ou seja, que o clero local poderia ser o condutor da Igreja no continente africano. Entretanto, como a historiografia demonstrou, essa proposta teve pouco espaço nas políticas coloniais implementadas. Foi nesse momento que teve início o processo de monumentalização da experiência missionária com a criação de instituições arquivistas, museus e estudos na área de missiologia.

A terceira fase que começou em finais de Oitocentos e pendurou ao longo do século XX, mostraram que a experiência missionária estavam atrelada a um processo de subordinação aos Impérios Coloniais. Os missionários ajudaram na estruturação do Estado Colonial com a construção de hospital e escolas, além de ajudarem em sistemas hierárquicos, classificatórios e de registros das populações locais. Fora isso, tiveram atuações econômicas importantes para o recrutamento de trabalho forçado nas áreas missionadas. Nesse momento, percebemos uma produção heterogênea de fontes como diários de missões, coleções etnográficas, cartas de leitores e filantropos, periódicos missionários e, posteriormente no Novecentos, documentos audiovisuais.

Em sua obra, Lúcia Helena apresentou ao público esse complexo processo em final de XIX e na primeira metade do século XX. No escrito, percebemos que a autora resgatou pessoas que vivenciaram as transformações de fé, costumes e outros, como o caso apresentado de Ham Mukasa que teve sua biografia incorporada aos livros produzidos pela Igreja Anglicana e utilizado na divulgação da fé cristã na região de Uganda.

Vale ressaltar que o processo de mudança de fé tanto em Angola como em Uganda fizeram com que a população local adotasse um modo de vida ocidental que contribuiu para o apagamento de sua cultura local. Podemos mencionar como exemplo dessa dinâmica o desaparecimento das funções femininas nas estruturas burocráticas de poder do Estado Colonial. Com a intensificação do processo de roedura do continente africano (Hernandez, 2008), outros mecanismos de silenciamento e apagamentos foram utilizados pelo colonialismo.

A última etapa da presença missionária em África está atrelada com a luta de libertação colonial e os contextos pós-coloniais, onde as populações locais buscaram novos sentidos para as ações evangelizadoras e procuraram



“africanizar” os espaços missionários. Desta forma, houveram a emergência dos chamados cristianismo africanos que se consolidaram como espaços de combate anticoloniais e possibilitaram o aparecimento de lideranças nos processos de independências. Nos casos da guerra anticolonial em Angola e as negociações emancipatórias de Uganda não foram diferentes do restante do continente, nessas localidades essas dinâmicas foram encabeçadas por pessoas oriundas de espaços missionários.

O desenvolvimento dessa última fase permitiu o aparecimento de novas abordagens sobre a história das missões em África. Na década de 1970, as experiências missionárias tornaram-se objeto de pesquisas para antropólogos, historiadores, etnógrafos que entenderam a ação missionária dentro de um processo de mediação e trânsito entre culturas. Assim, o espaço missionado começou a ser encarado como um universo construído entre africanos e europeus. As primeiras pesquisas buscaram recuperar as narrativas da África pré-colonial, colonial e pós-colonial presentes nas fontes missionárias. A interdisciplinaridade entre História, Linguística, Sociologia e Antropologia foram uma marca deste início que se prolongaram até os mais recentes estudos.

Já na década de 1980 em diante, com a conjuntura e dilemas pós-colonial, as instituições religiosas e seus arquivos fizeram questionamento acerca dos acervos coloniais. Para alguns, essa documentação ficou conhecida como “acervos da vergonha”, mas com o apoio de dioceses africanas e cleros locais essas fontes passaram por um processo de ressignificação da compreensão da memória das missões nas novas entidades políticas que apareceram em África.

A obra *Colonialismo e cristianidade em espaços missionários em Uganda e Angola* de Lúcia Helena Oliveira Silva apresentou de maneira singular que as missões não foram apenas braços do processo de conquista, mas foram lugares que possibilitaram a criação de zonas de contato para processos de negociações políticos, econômicos, religiosos, sociais e de alteridades culturais compreendidas nas fontes deixadas por missionários e congregações religiosas.

Lúcia Helena trouxe uma problemática extremamente contemporânea para pensarmos o continente africano: os trânsitos culturais e os processos de ressignificação nos contextos pós-coloniais. A partir destes dilemas e inquietações, percebemos que seu livro se faz necessário sua leitura pelos diversos pesquisadores dos Estudos Africanos no Brasil. É um escrito ímpar ao apresentar processos de experiências missionárias em localidades de colonialismos distintos.

O livro termina com uma reflexão em aberto demonstrando que a autora



produzirá novos escritos sobre a temática missionária em África oportunamente. No entanto, em sua configuração atual, a obra já responde a uma importante demanda sobre a necessidade de estudos no país sobre os espaços missionários do continente africano.

Em um momento histórico atravessado pelo Brasil, onde aconteceu desmanche de investimentos em verbas educacionais, recursos e fundos de pesquisas reduzidos e críticas as políticas públicas de combate ao racismo, a obra de Lúcia Helena de Oliveira Silva é extremamente importante para compreendermos a importância da história e cultura africana e afro-brasileira para a construção do país.

Referências

DÁVILA, Jerry. *Hotel trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana (1950-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *Á África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo. *África, margens e oceanos: perspectivas de história social*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2021.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Patrícia Teixeira. *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

Notas

¹Unesp - Assis-SP.

A proposta de uma ecologia
decolonial pensada por
Malcom Ferdinand

The proposal for a decolonial
ecology thought by Malcom
Ferdinand

La propuesta de una ecología
decolonial pensada por
Malcom Ferdinand

Camila André de Souza¹



FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

A obra *Uma ecologia decolonial* de Ferdinand foi publicada pela Ubu, editora conhecida pela publicação de obras importantes como *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon, *Chamamento ao povo brasileiro* de Carlos Marighella, e *Malcolm X fala* de Malcolm X. Como o título da obra sugere, Ferdinand discute a questão ecológica através de uma perspectiva decolonial, mas partindo de um ponto de vista específico: a realidade do Caribe. Traduzido para o português em 2022, o trabalho de Malcom sugere uma nova perspectiva para pensar a realidade da Terra, dos humanos e não humanos que nela habitam, tecendo reflexões sobre o impacto do modelo colonial na construção do que ele vai chamar de dupla fratura da modernidade.

Malcom Ferdinand é pesquisador na *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) de Paris. De origem caribenha (Martinica), Malcom estudou por 4 anos conflitos ecológicos atuais no Caribe, suas implicações políticas e sua relação com as reivindicações de igualdade e justiça social, o que resultou no seu doutoramento em ciência política e filosofia pela *Université Paris Diderot* (Ferdinand [...], 2023).

Dividida em 4 partes e 17 capítulos, a obra de Ferdinand entrelaça discussões teóricas, questionamentos políticos e apresentação de fatos sobre a colonização que fundamentam sua retórica. Além disso, através de uma criativa narrativa que não deixa de ser também poética, ele se utiliza dos relatos dos navios negreiros para tecer metáforas que enriquecem a obra. Partindo desses recursos simbólicos, Ferdinand apresenta suas ideias de maneira incisiva e ao mesmo tempo criativa e sensível, demonstrando aspectos da questão ecológica que passam despercebidos pelo olhar de uma ciência que se fundamenta à moldes imperialistas.

No prefácio do livro, Angêla Davis (2022) aponta para a nova perspectiva teórica apresentada por Ferdinand e seu papel para compreender questões interrelacionais de gênero, raça, classe e meio ambiente. Modelo que compreende que todas essas lutas respondem a problemas com uma origem em comum: o processo colonial. Davis apresenta o conceito de racismo ambiental de Benjamin Chavis para se referir a uma forma de racismo que expõe os indivíduos racializados a condições deploráveis de sobrevivência através do contato com resíduos tóxicos, bem como a condições de subnutrição. Essa perspectiva apresentada por Davis em muito se associa com a perspectiva



trazida por Ferdinand. Ela ainda afirma:

Ferdinand nos convida a mobilizar métodos holísticos de investigação e respostas a crises fundamentados nas interdependências que nos constituem como um todo – plantas, humanos e demais animais, solos, oceanos – ao mesmo tempo que reconhece que o racismo posicionou a supremacia branca no coração de nossas noções do humano (Davis, 2022, p. 9).

Ferdinand apresenta três propostas nesse livro: pensar a dupla fratura colonial e ambiental, pensar sobre o porão da modernidade e dirigir-se ao horizonte de um mundo em comum. Ele apresenta a problemática da tempestade moderna, e como os diferentes sujeitos em cena são atingidos por ela. “Diante do anúncio do dilúvio ecológico, muitos são os que se precipitam em direção a uma arca de Noé, pouco preocupados com os abandonados no cais ou com os escravizados no interior do próprio navio” (Ferdinand, 2022, p. 22). As questões ambientais podem afetar todos de alguma maneira, mas há aqueles que há muito já tem sido atingidos duramente pela tempestade, seja na exposição a substâncias tóxicas, seja pela falta de acesso à alimentação adequada ou ainda pela ocorrência de desastres ambientais.

Na primeira parte do livro (a tempestade moderna: violências ambientais e rupturas coloniais), Ferdinand nos contextualiza sobre a problemática do que ele define como dupla fratura da modernidade. A dupla fratura colonial e ambiental pode ser compreendida como a hierarquização de valores em que os humanos são compreendidos através de um olhar misógino e racista e em que a mentalidade do colonizador se torna a referência para se pensar a terra. Com a dupla fratura, pautas ecológicas e sociais são desmembradas, nesse sentido temos uma ecologia que não se preocupa com a injustiça social e lutas sociais que desconsideram os aspectos ambientais. Ele vai discutir a dupla fratura como a principal causa para a falta de parceria entre os movimentos feministas, antirracistas, ecológicos e de proteção aos animais; e salienta a importância de construir alianças em que os problemas de uns sejam considerados como problemas de todos.

No capítulo 1 (o habitar colonial: uma terra sem mundo), o autor começa explicitando o papel da colonização europeia das Américas (desde 1492) na formação de problemas sociais, políticos e ecológicos da modernidade. Até então os povos ameríndios viviam sem a noção de propriedade privada e com



uma relação sacralizada com a terra, considerada uma grande mãe provedora de seus filhos. Mas com a chegada dos europeus a noção de propriedade se instaura de maneira cruel, as terras passam a ter dono e os povos autóctones, também. A terra e esses novos humanos “descobertos” são tratados pelo colonizador como sua propriedade por direito e com a benção da Igreja Católica. Esses outros humanos não cristãos e suas terras passam a ser recursos a serem explorados a favor dos interesses europeus. Se instaura um novo jeito de habitar a Terra, um habitar colonial.

Ferdinand aponta três princípios desse habitar colonial:

- a) **Geográfico:** um lugar determinado que se subordina a outro. As colônias subordinadas aos interesses do país colonizador.
- b) **Exploração de terras:** a terra passa a servir à fins comerciais, perde seu caráter matricial.
- c) **Altericídio:** negação, destruição e *mesmificação* do outro diferente como mecanismo de dominação. Os povos ameríndios e os povos escravizados são considerados como uma espécie de massa amorfa e homogeneizada, desconsidera-se suas peculiaridades.

Esse habitar colonial ao mesmo tempo divide a terra entre os colonizadores para que ela possa gerar riqueza para seus países de origem (instituição de propriedade privada); estabelece a cultivo de monocultura intensiva (plantations) e explora os humanos (escavidão). Sobre a temática das plantations, Ferdinand apresenta a noção de imperialismo ecológico de Alfred Crosby como a subjugação de humanos e não-humanos à realidade das plantations para serviço do enriquecimento dos colonizadores.

Segundo Crosby (1999), o êxito do imperialismo europeu teria um caráter também biológico. Ele afirma que os primeiros laboratórios desse tipo de imperialismo ecológico se deram em três ilhas no Atlântico Oriental (Canárias, Azores e Ilha da Madeira). Através dessas experiências os colonizadores aprenderam que seus animais e plantas se adaptariam bem em novas terras e que as populações indígenas poderiam ser dominadas.

É com base nessas experiências que vai se constituindo uma forma de habitar a terra que subjuga um espaço a outro, indiferente às consequências ambientais e sociais que isso possa ter para as terras colonizadas (empobrecimento do solo, subnutrição e morte dos povos autóctones pelo contato com novas doenças transmitidas pelo contato com o colonizador).

Como resultado desse processo colonial, se instaura um modelo de exploração da terra que leva à atual tempestade moderna e um modelo de exploração do



outro que acarreta problemas sociais de alta complexidade (gênero, raça e classe social). Nesse contexto, Malcom aborda o conceito de Negroceno, uma era em que o Negro foi utilizado como instrumento para expandir o habitat colonial, não só cruel pela exploração de seres humanos, mas como também em seu papel nas mudanças climáticas e paisagísticas do planeta. A escravidão colonial é aqui entendida como resultado de uma certa maneira de habitar o mundo que subjugou humanos e não humanos, explorando-os como recursos pelos colonizadores europeus.

Mas Ferdinand faz ainda mais uma provocação, amplia a noção de Negroceno ao afirmar que o Negro não é só o que tem a pele negra, o Negro explorado na sociedade moderna são todos aqueles que estão nos porões do mundo, dedicando sua energia vital para enriquecer uma minoria de senhores que detêm o poder. Se utilizando da metáfora do navio negreiro, Ferdinand apresenta o conceito de porão da modernidade para referir-se às minorias que são comprimidas pelos interesses das grandes corporações, além de ter seu sofrimento silenciado. E é importante se enfatizar que diante de uma crise climática de proporções mundiais, os porões são os primeiros a serem “inundados”.

Nas partes II e III do livro, o autor apresenta o conceito de Política de desembarque. Ferdinand aponta essa política como criadora de mecanismos que levam certas pessoas a serem alienadas de seus corpos, de suas terras e, por fim, do mundo. Elas são destituídas de suas histórias e de seu vínculo com a terra para depois serem cristianizadas e inseridas em certas práticas de trabalho. São como que crias dos mares, transformadas em mercadorias pelo tráfico negreiro. Vivem uma condição de náufragos, sobreviventes da travessia que desembarcam em novas terras das quais não farão parte da vida pública e política.

Nesse sentido, o navio negreiro cria os Negros, pessoas com origens e características diversas, mas que agora são reduzidas a uma unidade, a condição de fora-do-mundo, força de trabalho e propriedade dos senhores. São parte integrante do processo produtivo, mas são inadmissíveis no mundo dos senhores. Ferdinand aponta que:

Diante da política desumanizadora do embarque do navio negreiro, corpos perdidos, náufragos e Negros procuram se emancipar, em busca de dignidade, em busca de justiça. Eles desenham os contornos de uma ecologia decolonial com suas múltiplas figuras, uma ecologia impulsionada pela busca de um



eu, de uma Terra e de um mundo onde se possa viver dignamente (Ferdinand, 2022, p. 165).

Ele ainda vai falar de uma espécie de desmatamento humano na África. Aqui é importante observar que embora alguns desses homens e mulheres já fossem escravizados na África, eles estavam em sua terra natal, conectados com suas raízes sociais e culturais. Ao serem arrastados para as Américas, o cenário é outro. Há uma ruptura múltipla, essas pessoas são desconectadas de suas origens, de suas comunidades, de seus rituais, de suas crenças, de sua fauna e flora. Elas são arrancadas violentamente de suas terras (ruptura ecumenal).

Mas isso tudo que se dá não é ao acaso, mas é parte de um dispositivo político que produz o mundo moderno: a política do porão. Esses humanos arrancados de suas origens agora passam a não mais habitar, são os fora-do-mundo, alienados do mundo. Não participam das decisões políticas e econômicas, são usados como recursos de seus senhores e nem mesmo seu testemunho tem muito valor.

Não possuem mais terra e não possuem mais os próprios corpos, o que se torna ainda mais evidente na dominação sexual das mulheres e do uso de seus ventres para procriação, gerando crianças que ao nascerem também não serão suas. Como afirma Ferdinand: “A política do porão produz seres de pertencimentos ancestrais e comunitários fragmentados e até dilacerados” (Ferdinand, 2022, p. 74).

Esse modo de habitar também fica evidente pelas características das habitações: as casas grandes destinadas aos senhores são feitas para durar, já as senzalas não, são feitas para não deixar vestígios. Por essa razão, Ferdinand vai discutir sobre a importância do que ele chama de uma arqueologia da escravidão, a necessidade de retomar a história desses homens e mulheres que foram subjugados e silenciados. Embora sua arte e cultura não tivessem espaço no mundo colonial, esse espaço se fez pela resistência. Uma arqueologia das senzalas permitiria retomar a história também dessas resistências, tanto as sabotagens executadas contra os senhores, como a tentativa de manter viva sua cultura de origem.

Apesar de escravidão ter sido abolida, o modelo de dominação que ela engendrou se mantém, e a pergunta que fica no ar nas partes I e II do livro é: como se emancipar das consequências desse habitar colonial? E é só nas duas partes finais (III e IV) que Ferdinand vai apresentar com mais nitidez a sua proposta de construção de um mundo em que esse modo de habitar possa ser



superado. Ele propõe uma nova forma de se pensar a ecologia através do ponto de partida das pluralidades, construindo novas compreensões sobre como habitar a terra.

À princípio ele apresenta o exemplo da fuga dos escravizados e os aquilombamentos como poderosas resistências ecológicas e políticas. Resistência que se mantém em alguns lugares até os dias atuais como uma recusa de certo jeito de habitar o mundo. Nos quilombos aqueles indivíduos antes escravizados e excluídos do mundo agora se deparam novamente com a terra, com a natureza, com um lugar em que podem habitar e reconstruir sua base matricial. Na história dos aquilombamentos se torna imprescindível considerar não só a coragem guerreira de fuga e desejo de liberdade, mas também a atitude diferente diante da Terra.

Ao fugir para lugares inóspitos, morros, encostas, florestas; o indivíduo via-se dependendo da natureza, nela estaria a chave para sua sobrevivência. Surge aqui uma tentativa de se entender com a natureza, vai se reconstruindo um novo laço matricial com a Terra: “É um pedido metafísico a essa terra para que ela cuide de seu corpo, para que ele seja adotado por ela” (Ferdinand, 2022, p. 172). Nesse sentido, o quilombola agora se torna filho da terra, se torna nativo, reconstrói sua identidade e seu pertencimento no seio da comunidade.

Ferdinand também articula a questão das mulheres quilombolas. Elas eram minoria nos aquilombamentos justamente por conta das dificuldades de fugir das plantations, bem como pela reprodução das desigualdades de gênero nos quilombos (herança do modelo colonial). Mas ao mesmo tempo a história mostra exemplos de resistência feminina e acordos entre os homens e mulheres quilombolas para proteger-se do inimigo em comum.

No texto, Ferdinand retoma dois conceitos de Henry Thoreau. O primeiro é sobre os escravizados da escravidão dos Pretos: o autor evidencia os impactos da escravidão para toda a sociedade, não só para os escravizados. Em uma sociedade escravagista, todos são subjugados. O segundo conceito é de aquilombamento civil: resistência do habitar colonial pela sociedade civil. A proposta de Thoreau seria o aquilombamento civil como a possibilidade de construção de um novo jeito de se habitar o mundo. Mas é importante esclarecer:

Não é possível aquilombar-se infinitamente e evitar o confronto direto com os defensores de uma economia capitalista que mata o mundo de fome em prol da opulência de uma minoria. Mas esse aquilombamento civil permite desenhar o horizonte, a rota



utópica de um mundo habitável que guia o confronto (Ferdinand, 2022, p. 195).

O que Ferdinand propõe é uma ecologia decolonial, uma luta para combater a crise ambiental e que entende que a igualdade entre os habitantes do mundo é parte essencial dessa luta. Essa luta começa pelo esclarecimento do que se entende por habitar colonial e suas consequências não só para os humanos, mas também para os animais, plantas e fertilidade da terra.

Como parte do movimento decolonial, busca-se uma abordagem que fuja da perspectiva eurocêntrica e pense a realidade a partir de outros pontos de vista, outros modos de ser e de pensar. Uma ecologia decolonial também considera as intersecções entre as questões de raça e de gênero, em diálogo com o aspecto ambiental, mas tendo como centro a compreensão sobre o papel do habitar colonial na criação e manutenção das injustiças e degradações ambientais.

Por fim, o autor discute sobre caminhos possíveis de mudança no nível cultural e político para pensar em outra maneira de habitar a Terra com a libertação daqueles que estavam (e ainda estão) aprisionados nos porões do mundo. Ele descreve quatro tipos de lutas ecológicas decoloniais presentes na atualidade. São elas:

1. Luta dos povos pré-colombianos e autóctones;
2. Luta contra a desigualdade social e racial em interface com efeitos das crises ambientais
3. Ecofeminismo;
4. Denúncia a modelos de habitar colonial ainda presentes na contemporaneidade

A saída que Malcom aponta para o conflito seria a política do encontro, com a premissa básica da alteridade e de uma reviravolta no modelo de social com os senhores desfazendo-se de seus privilégios, aceitando dividir o mundo com os outros habitantes da Terra, ao invés de uma política da arca de Noé que salva alguns à custa dos outros. Mas ao mesmo tempo faz parte da proposta do autor o papel dos quilombolas, nesse sentido eles deixariam de fugir e passariam a confrontar o mundo.

Aqui ele apresenta dois conceitos importantes: o de companheiro de bordo e de navio-mundo. O companheiro de bordo é aquele que possibilita a existência de um navio-mundo, de uma extensão de área que possa abarcar a todos. Isso implica não só o salvamento dos corpos, mas também o passar a ver o outro em sua totalidade, como igualmente participante das decisões.



Ferdinand discute a dupla fratura pela ótica do corpo e o caminho de construção de reconectar-se com uma Mãe Terra tendo o corpo como ponto de partida. É preciso tomar corpo no mundo. Através da política colonial dos corpos criaram-se os Negros, aqueles que destituídos de sua origem, identidade e dignidade foram tomados como recursos para as plantations.

Acontece que essa política de poder através do domínio dos corpos se mantém mesmo após os processos abolicionistas, os corpos ficam marcados. A retórica machista, misógina e acima de tudo racista toma alguns corpos como sendo inferiores aos outros, o que faz que ocupem posições subalternas na sociedade.

E desconsiderando as discussões sobre o poderio de certos corpos por outros, a ideologia ecológica alienante mantém a dupla fratura. Isso porque os corpos são ao mesmo tempo sociais e biológicos. Do ponto de vista social, são julgados e hierarquizados. Já em seu aspecto biológico, são mais ou menos sujeitos a contaminação com produtos tóxicos e outras situações prejudiciais a saúde, de acordo com o valor social de seus corpos.

As exclusões sociais e políticas dos ex-escravizados, dos pobres, dos racializados e das mulheres manifestam-se também por meio da contaminação de seus corpos biológicos pelos produtos tóxicos das plantações e das fábricas, pelas desigualdades de exposição, de tratamento e de pesquisas médicas sobre as consequências dessas exposições (Ferdinand, 2022, p. 233).

Ou seja, as violências se acumulam. Ao pensar no consumo de produtos orgânicos, desconsidera-se os fatores socioeconômicos, preserva a saúde do próprio corpo quem pode enquanto outros corpos seguem famintos e/ou contaminados. A escravidão acabou, mas os corpos continuam marcados. E o mundo segue dividido entre polos: de um lado os que possuem as marcas dos crimes cometidos e seus descendentes; de outro os marcadores e, também, seus descendentes.

Ferdinand também retoma várias vezes durante o texto a especificidade da violência com os corpos das mulheres na escravidão, duplamente violentados e transformados em matriz de reprodução para manter o fazer colonial. Mas ele também aponta para as resistências, como é o caso dos abortos realizados por elas como maneira de libertar, ainda que parcialmente seus corpos.

Diante desse domínio de certos corpos, Malcom aponta para três planos de resistência:



- Liberdade de movimento corporal (arte, dança): possibilidade de movimentação dos corpos para além da mecânica de trabalho das plantations.
- Liberdade de circulação pela Terra: possibilidade de se responsabilizar pela própria alimentação (agricultura de subsistência camponesa pós-escravagista)
- Liberdade corporal em nível metafísico: possibilidade de amar e cuidar do próprio corpo, vê-lo como digno. Um caminho de recuperação da dignidade.

Ferdinand define com nitidez a proposta de uma ecologia-do-mundo, da construção de um novo horizonte para humanos e não-humanos. Ele afirma que não basta decolonizar a natureza, é preciso decolonizar o mundo. Compor um mundo entre humanos e não-humanos que considere sua pluralidade.

Nesse sentido, o autor discute sobre perspectivas ontológicas que se mantêm fraturadas. Uma delas é a noção de crioulização de Glissant, já que ela dá valor à relação entre humanos respeitando suas peculiaridades, mas mantém a fratura por desconsiderar os não-humanos. Outro exemplo é a ontologia Gestalt Arne Næss que enfatiza os laços com nossos meios de vida, mas que homogeneiza os seres humanos e suas histórias. Uma saída seria a construção de uma perspectiva complementar, duplamente relacional: uma ontologia Gestalt crioulizada.

Ferdinand afirma que uma ontologia alternativa interessante para lidar com a problemática da dupla fratura é a de Donna Haraway: a Ontologia de Chthuluceno. É uma perspectiva que discute os interstícios na fronteira entre humanos e não-humanos, além de considerar as problemáticas de gênero e raça. Ele defende a construção de uma cosmopolítica da relação que ao mesmo tempo ligue os humanos entre si em um agir conjunto e considere maneiras de os não-humanos participarem do mundo que respeitem suas necessidades e interesses. Preservar o mundo entre humanos com os não-humanos.

Em vez de olharmos apenas para nosso próprio umbigo, os caminhos umbilicais do mundo incitam o reconhecimento de nossas existências no seio de teias de relações orgânicas, materiais, políticas e imaginárias com os que vieram antes de nós e com os que virão depois (Ferdinand, 2022, p.259).

Ferdinand também expõe um conceito que é de Stephen Gardiner: tempestade intergeracional, e propõe um continuum entre passado e futuro que considere



as questões sociais, ambientais e políticas em um caráter histórico. O que Gardiner (2011, p. 147) propõe com sua abordagem intergeracional é abarcar conflitos severos que não poderiam ser compreendidos de maneira adequada se não considerarmos o aspecto geracional. Um exemplo que podemos pensar é quanto à herança do modelo colonial na manutenção das desigualdades sociais e, por essa razão, a necessidade de reparação histórica.

Por fim, ele evidencia que a ideia de justiça ambiental está intimamente ligada às lutas decoloniais, e fala de três tipos de tentativas de ação para construção do convés do navio-mundo. São elas:

1. Lutas dos povos indígenas;
2. Lutas pela reparação histórica da escravidão e do tráfico negreiro transatlântico;
3. Lutas pela restituição de objetos de arte e partes de corpos humanos roubados pelas potências coloniais.

Um ponto debatido por Ferdinand que não pode ser negligenciado é quanto à necessidade de responsabilização dos crimes cometidos pelos impérios coloniais: uma reparação histórica que leve em consideração os desafios de igualdade, justiça e ecologia. Para que seja possível a construção de um mundo em comum é necessário que haja diálogo ou, como diria o autor, uma política do encontro. Ao se utilizar das metáforas do navio negreiro e da arca de Noé para evidenciar as diferenças entre aqueles que foram obrigados fugir do mundo e aqueles que fogem para se salvar respectivamente, Ferdinand aponta para as tentativas de fuga do encontro e importância de superar essa ruptura.

Uma ecologia decolonial é uma obra que prima pela sensibilidade poética para abarcar reflexões sobre problemas políticos, sociais e ecológicos que se enraízam no mecanismo de habitar colonial e se estendem até os dias atuais. A fratura denunciada por Ferdinand se engendra no seio da sociedade moderna capitalista e o caminho para superá-la inclui a retomada das histórias dos povos colonizados e escravizados (uma arqueologia da escravidão), a necessidade de reparação histórica (aspecto intergeracional) e a construção de diálogo entre os diferentes sujeitos da história (política do encontro).

A leitura da obra de Ferdinand é recomendada para todo aquele que se interessa em aprofundar-se na compreensão dos aspectos sociais, políticos e ambientais que se fazem presentes na atualidade. Sua obra chama a atenção pela criatividade na escrita e pela apresentação de um arcabouço teórico que é especialmente útil para evidenciar a realidade do Caribe e outros países que passaram por processos semelhantes de colonização.



Referências

CROSBY, Alfred W. *Imperialismo Ecológico: La expansión biológica de Europa, 900-1900*. Barcelona: Editora Crítica, 1999.

DAVIS, Angela Y. Prefácio. In: FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Editora Ubu, 2022. p. 9-15.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

GARDINER, Stephen M.. *A perfect moral storm: the ethical tragedy of climate change*. New York: Oxford University Press, 2011.

FERDINAND Malcom. In: DAUPHINE Université. Paris: Université Paris-Dauphine, 2023. Disponível em: <https://irisso.dauphine.fr/en/members/detail-cv/profile/malcom-ferdinand.html>. Acesso em: 23 jun. 2023.

Notas

¹Mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP.

Paraíso ou local de
perdição? Minas colonial e as
idealizações sobre a natureza

Paradise or place of
perdition? Colonial Minas and
the idealizations on nature

¿Paraíso o lugar de
perdición? Minas colonial
e idealizaciones sobre la
naturaleza

João Gabriel Covolan Silva¹

Alberto Camargo Portella²



SOUZA, Laura de Mello e. *O Jardim das Hespérides: Minas e as visões do mundo colonial no século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

O mais recente livro de Laura de Mello e Souza, *O Jardim das Hespérides: Minas e as visões do mundo colonial no século XVIII* é o produto de mais de três décadas de pesquisas por parte da historiadora. Entre idas e vindas, como deixa claro, a decisão de publicar o texto com o qual viajara à Europa, em versão impressa, veio da sugestão de Antoine Acker, que inclusive lhe sugeriu referências bibliográficas para a transformação do manuscrito. Tendo apresentado o texto em três ocasiões, a autora, diante da receptividade positiva do trabalho, reescreveu e atualizou o que veio a ser a brilhante obra ora resenhada. Trata-se de um livro sobretudo sobre as concepções mentais dos colonos de Minas Gerais ao longo do século XVIII acerca do mundo natural que os rodeava, dando ênfase em especial para as “sensibilidades e emoções, dividindo-as em quatro blocos, a bem da verdade quatro categorias que expressassem modos de apreender um mundo que se ia devassando à ocupação” (Souza, 2022, p. 14). Estas quatro categorias ou dimensões, como os títulos dos capítulos sugerem – mítica, trágica, prática e afetiva, respectivamente – são trabalhadas em diacronia e sincronia, em capítulos que se complementam de modo inequívoco.

O livro se baseia sobretudo em fontes primárias, embora também haja espaço para discussões historiográficas. Em relação a este aspecto, vale a pena mencionar o diálogo que o livro apresenta com outras obras da própria autora, em especial seus livros *Desclassificados do Ouro: a pobreza mineira no século XVIII*⁵, fruto de sua Dissertação de Mestrado, e *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*⁴, resultado de sua Tese de Doutorado, ambas sob orientação de Fernando A. Novais. Do primeiro livro, além da grande convergência das fontes primárias presentes nos dois textos, há dentre os argumentos trabalhados em ambos as menções às técnicas inadequadas da atividade mineradora e a crença, por parte dos ilustrados luso-brasileiros, de que a riqueza das minas era ilusória (Souza, 2017, p. 56) enquanto a agricultura era tida como “a mais ordenada das atividades humanas” (Souza, 2022, p. 78). Ademais, os dois textos abordam a conformação da consciência do “viver em colônias” na região mineira, expressão cunhada pelo professor de grego radicado em Salvador, Luís dos Santos Vilhena: se no primeiro a autora foca na dimensão fiscal e política, no trabalho recente aborda as representações do espaço mineiro – sobretudo na cartografia e na literatura – buscando compreender as raízes de uma identidade com o território dentro



dos quadros estruturais da colonização portuguesa na América.

Já em comparação com *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, vale mencionar a abordagem das mentalidades por parte da autora, resultado de influências de historiadores como Carlo Ginzburg, Jean Delumeau e Jacques Le Goff. O universo mental é tratado por Laura de Mello e Souza dentro de sua constância e contradição. Do mesmo modo que, “na esfera divina, não existe Deus sem o diabo; no mundo da natureza, não existe Paraíso terrestre sem Inferno; entre os homens, alternam-se virtude e pecado” (Souza, 2009, p. 44), havia no cotidiano das Minas, junto ao fascínio, a persistente “adversidade, o embate entre homem e natureza se fazendo a poder de ‘perigos, fomes, sedes e trabalhos’” (Souza, 2022, p. 46). Estas questões foram analisadas de modo requintado pela historiadora no trabalho ora resenhado.

No primeiro capítulo, Laura de Mello e Souza trata das dimensões míticas da colonização das Minas, já que foi sob “o primado do mito que Minas se configurou como espaço dotado de unidade interna” (Souza, 2022, p. 22). O aspecto central deste capítulo é a argumentação, por parte da autora, de que a *edenização* repetiu-se em situações de fronteira, seja durante a expansão mineira, seja durante a sua decadência. Desmente-se assim a afirmação de que, ao se colonizar, dissipam-se as concepções edênicas acerca das terras americanas. Reproduzem-se ao longo dos séculos atitudes que para Laura são análogas às de Pero de Magalhães Gandavo, pois “bolsões de mitificação podiam ficar adormecidos para, em momento oportuno, reeditarem-se e se readaptarem, originando novos arranjos mentais, mas atestando, por outro lado, a longa respiração dos fenômenos da mentalidade” (Souza, 2022, p. 24). Mas estas edenizações podiam também ser eclipsadas, como demonstra, diante de uma concepção moderna da atividade produtiva em solo mineiro. Neste capítulo, são evidentes algumas semelhanças com *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, obra mencionada acima, e em especial com Sérgio Buarque de Holanda. Se em outros trabalhos da historiadora são nítidas as influências de *Monções e Caminhos e Fronteiras*, aqui é nítido o diálogo com *Visão do Paraíso*, obra em que, para Buarque de Holanda, é clara a influência para o colonialismo português do pensamento mítico, mesmo entre os espíritos mais “realistas” (Holanda, 2010, p. 118) – e também há menções à edenização tardia –, bem como *Raízes do Brasil*, ocasião em que o historiador sugere o aprendizado, por parte dos colonizadores lusitanos, do que “lhes ensinara a rotina”, auxiliando na aclimatação às novas paragens (Holanda, 1995, p. 52).

Também é digno de nota que a edenização se estende às gemas encontradas,



algumas vezes exageradas em suas dimensões reais, que refletiam a influência do espaço mítico Oriental, como se o interior da América portuguesa compensasse o que fora perdido no outro lado do mundo: algo que apresenta também similitude, na longa duração. Isto porque para os europeus, desde o Medievo o Oriente representava riqueza, “Ilhas produtivas de materiais de luxo: metais preciosos, pedras preciosas, madeiras preciosas, especiarias”, mas também aberrações, canibalismo e bestialidade (Le Goff, 2013, p. 372). O maravilhoso, contudo, não se arrefeceu com o desenrolar da colonização. Como nos lembra a autora, avança, e colore as zonas fronteiriças, como se fossem fadadas a preencher o lugar antes ocupado por regiões devassadas mas que foram “inseridas na ordenação mais racional do trabalho produtivo e do convívio social citadino” (Souza, 2022, p. 34).

Se a edenização e o mito foram o tema do capítulo inicial, compondo a primeira categoria interpretativa sobre a natureza de Minas colonial, a autora dedicou o segundo à dimensão trágica. Como Laura bem apontou, “a consciência da catástrofe nunca deixou de andar ao lado do devassamento da natureza” (Souza, 2022, p. 17-18), a tragédia acompanhando e não meramente substituindo aquele primeiro aspecto. Fossem justificados ou não, diversos medos atravancaram a ida ao interior da América lusa, à região das Minas, agindo como um curioso e poderoso anteparo às visões edênicas.

Mais notáveis e facilmente perceptíveis na paisagem, as serras compuseram o primeiro obstáculo físico e mental, articulando as idealizações à prática da atividade colonizadora. Desde a Antiguidade clássica, as montanhas foram vistas enquanto locais de passagem, fronteira entre um mundo conhecido e um outro bárbaro, e assim foram pensadas na região em análise. Não à toa, Antonil pôde escrever que “daí vem o dizerem que todo o que passou a serra da Mantiqueira aí deixou dependurada ou sepultada a consciência”, sinal de acesso a outro local em que a vida ganhava uma nova configuração (Antonil, 1965, p. 422 *apud* Souza, 2022, p. 45). Mão não só de serras os medos eram compostos. Também entravam em cena a fome e o perigo que trazia à subsistência da população, em uma capitania ainda indevassada em considerável parte e que atraía olhares às suas riquezas. O clima também compunha o quadro trágico, com as cheias destrutivas dos rios, causadas ou potencializadas pela interferência humana em suas margens. Nesse caso, aliás, não se tratava de uma particularidade mineira, haja vista que enchentes e tempestades causaram estragos em outras localidades americanas, no que muito contou a própria dinâmica colonizadora local e as transformações empreendidas no meio natural (Schwartz, 2021).



Resumindo os medos em uma única expressão, havia os sertões. Regiões pouco afeitas à agricultura, infestadas de doenças, ainda poderiam descivilizar quem nelas entrasse, ou seja, “desnaturar o homem e o irmanar às feras” (Souza, 2022, p. 58). Lá o colono pôde encontrar indígenas hostis ou quilombolas conhecedores do terreno, e buscou, de acordo com sua visão de mundo, enfrentar tais obstáculos e conquistar o território. O fascínio por riquezas e status, afinal, fez os medos serem superados, e nessa empreitada o conhecimento dos caminhos e as práticas sobre o território marcaram uma nova forma de interpretar a realidade da capitania.

Dessa forma, a autora articula essa sua argumentação ao terceiro capítulo da obra, dedicado à dimensão prática. Se de início, a região foi vista com admiração ou temor, para “viabilizar a exploração econômica, havia que conhecê-la, dominá-la, representá-la, transformá-la”, atividades práticas sobre um território em dinâmica edificação material e mental (Souza, 2022, p. 67). Uma delas foi a nomeação de localidades e acidentes do terreno, que não pôde deixar de se relacionar à construção de mapas e roteiros, veiculados de forma oral ou impressa. Em pleno século XVIII, a confecção de mapas para delimitar a região ganhou ímpeto, representando-a e controlando o que antes era desconhecido. O objetivo, evidentemente, foi a “ordenação do meio natural” (Souza, 2022, p. 72).

Essa praticidade também esteve relacionada à descrição da economia local, como nos escritos e memórias científicas que versaram sobre a região. No contexto do reformismo ilustrado luso-americano, tais textos, partindo do conhecimento então existente sobre o meio natural, postulavam mudanças para um melhor aproveitamento econômico, no que também contou certa simpatia pelo terreno em análise. Sem cair em determinismos mas destacando certa coincidência, é interessante notar que um dos grandes nomes do movimento de divulgação de textos em Lisboa, frei José Mariano da Conceição Veloso, nasceu por volta de 1742 justamente em Minas Gerais (Safier, 2019).

Em Minas “[s]ob a ação civilizadora dos entrantes, ora mítico, ora trágico, o sertão desvenda por fim a potencialidade utilitária” (Souza, 2022, p. 76), mas tal empreitada envolveu também a destruição do que não se encaixou nos parâmetros da civilização que se buscava criar: o melhor exemplo sendo os indígenas e suas longevas práticas. Assim, literalmente se abriam os caminhos para o aproveitamento produtivo da região, baseado na mineração, na agricultura, nas salinas, recomendadas por José Vieira Couto, ou na catalogação e utilização da fauna e flora locais. Nesse último caso, a admiração



ante o fantástico não deixou de existir mas perdeu proeminência, e os colonos “que domavam a natureza e exaltavam a sedentarização já não viam os animais como monstruosos ou ameaçadores. Fixavam-nos em coleções, deixavam que, domésticos, vagassem pelo quintal” (Souza, 2022, p. 81). É assim, portanto, que a prática ganhou espaço, mas sem substituir completamente a admiração e o temor persistentes.

O devassamento da região ocorreu por meio da abertura de caminhos, necessários ao desenvolvimento econômico mas capazes de fazer transitar criminosos e ideias sediciosas, e pela criação de vilas com o consequente desmatamento em seus arredores. Em meio à destruição para aproveitar os recursos que ali estavam, pondo em xeque as antigas visões de admiração ante à natureza indevassada pelos colonos, outro aspecto continuou a tomar força, mais relacionado ao “mundo dos afetos” nessa peculiar região do Império português (Souza, 2022, p. 93).

No quarto capítulo, “A dimensão afetiva”, Laura de Mello e Souza faz uma análise acerca das representações imagéticas e literárias da capitania das Minas no século XVIII, em especial na segunda metade deste século, período em que se registra um intenso desenvolvimento cultural. Para tal abordagem, afirma a autora que é neste período que se constituíra um sistema cultural: “Os núcleos urbanos achavam-se então melhor conformados, o meio social mais definido em suas peculiaridades, bem implantado o mando, esboçadas as relações entre os produtores de cultura e um público consumidor, por mais incipiente que se apresentasse” (Souza, 2022, p. 103). Ademais, a aproximação com a cultura europeia conjugada à interiorização dos elementos próprios das Minas, em plena transformação, fornece à elite intelectual mineira “subsídios para refletir sobre a realidade específica de sua terra”, levando a um sentimento regional mais forte, que se manifesta, sobretudo, na incorporação do mundo natural da capitania ao “universo dos afetos” (Souza, 2022, p. 104). Estas afirmações de Laura carregam uma forte influência de Antonio Candido, em especial em dois aspectos, reconhecidos pela autora: o primeiro é a definição da literatura como sistema articulado, dependente da existência da tríade *autor-obra-público*, em interação constante e dinâmica. Não que a literatura brasileira nasça no século XVIII, mas seu processo formativo encontra neste período as suas raízes. O segundo aspecto é que, para o crítico literário, o Arcadismo plantou “de vez a literatura do Ocidente no Brasil”, graças aos padrões universais por que se regia, dando início à articulação da atividade literária em terra brasileira com o sistema da civilização ocidental dentro do qual se define, lentamente, a



originalidade da literatura local (Candido, 2000, p. 17).

As menções às representações da paisagem local por Cláudio Manuel da Costa e “a clara inteligência” de Alvarenga Peixoto, que compreende os mecanismos da colonização, são altamente sugestivas. De Cláudio Manuel, é bela a descrição da obsessão do poeta com a pedra e com o relevo acidentado, e a descrição do ribeirão do Carmo, caracterizado pela “feitura” e contraposto ao “cristalino Tejo” e ao Mondego: como o poeta, “o ribeirão não pode fugir da sina de ter nascido em colônias” (Souza, 2022, p. 108). Esta abordagem de Laura carrega semelhança com a de Sérgio Alcides, estudioso da obra de Cláudio Manuel da Costa, para quem a ideia da natureza americana como força desestruturante e desordenadora era um termo de “mediação para compreender e explicar a sociabilidade” (Alcides, 2003, p. 117). Já no que se refere à Alvarenga Peixoto e Tomás Antônio Gonzaga, há maiores menções ao tecido social mineiro, pelo último, enquanto o primeiro autor “examina a natureza específica das Minas sob crivo político e, mesmo contido pela carapaça do reformismo, chega próximo à contestação do sistema colonial” (Souza, 2022, p. 112). Esta dimensão afetiva que crescentemente leva a um sentimento de especificidade e pertencimento à América é fenômeno anterior à configuração de uma ideia de Brasil. Como afirmou o historiador João Paulo Pimenta, estes autores eram portadores de “sensibilidades especialmente agudas”, indicando transformações pelas quais passava o império português, e articulavam a identidade nacional portuguesa com “outras identidades coletivas de menor alcance, maldefinidas, mas que logo se constituiriam em esferas privilegiadas para a emergência de conteúdos politicamente inovadores” (Pimenta, 2014, p. 620).

No fim das contas, a presente obra de Laura de Mello e Souza contribui para o campo da História Colonial luso-americana ao mesmo tempo em que a relaciona a uma vaga recente de estudos dedicados à História Ambiental (Pádua, 2010, p. 81). Decididamente, o fato colonial, o “viver em colônias”, como antes destacado, precisa ser compreendido em sua totalidade, inclusive com referência ao espaço, seus usos e às idealizações sobre ele tecidas. Não se trata de um aspecto isolado de um todo, mas de uma peça adicional a compor um jogo em que fatores políticos, econômicos, sociais e ambientais tiveram o seu peso (Braudel, 2014, p. 22; Worster, 1991, p. 213-214). A própria autora o demonstrou ao notar que a maneira de a natureza ter sido pensada pode ter contribuído “na constituição de uma nova forma com que os luso-brasileiros das Minas passaram a ver a ação política” (Souza, 2022, p. 17). O afeto em relação àquele território, as ideias que beiraram a contestação colonial, todos



esses fatos atestam como o ambiente ensejou a ação política na região.

Nessa narrativa sobre o devassamento do espaço colonial mineiro, mito e história foram entrelaçados, o que justifica a utilização feita por Diogo de Vasconcelos da imagem do jardim das Hespérides, um mito, em sua narrativa sobre Minas Gerais. Se o “espaço é algo que precisamos pressupor meta-historicamente para qualquer história possível e, ao mesmo tempo, é historicizado, pois se modifica social, econômica e politicamente” (Koselleck, 2014, p. 77), a obra de Laura nos mostra como ele foi pensado e idealizado pelos atores da época, as maneiras de interpretá-lo contribuindo de maneira certa para uma compreensão abrangente da história de Minas e da colonização portuguesa na América.

Referências

ALCIDES, Sérgio. *Estes Penhascos: Cláudio Manuel da Costa e a paisagem das Minas, 1753-1773*. São Paulo: Hucitec, 2003.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1965.

BRAUDEL, Fernand. Posições da História em 1950. In: BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 17-38.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos*. 9. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. Espaço e História. In: KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014. p. 73-89.

LE GOFF, Jacques. O Ocidente medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In: LE GOFF, Jacques. *Para uma Outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 357-381.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da História Ambiental. *Estudos Avançados*,



São Paulo, v. 24, n. 68, p. 81-101, 2010.

PIMENTA, João Paulo G. Literatura e condição colonial na América portuguesa (Século XVIII). In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. v. 3, p. 595-634.

SAFIER, Neil. Itinerários de conhecimento: Conceição Veloso entre pragmatismo e patriotismo. In: PATACA, Ermelinda M.; LUNA, Fernando José (org.). *Frei Veloso e a Tipografia do Arco do Cego*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019. p. 375- 388.

SCHWARTZ, Stuart B. *Mar de Tormentas: uma história dos furacões no Caribe, de Colombo ao Katrina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Jardim das Hespérides: Minas e as visões do mundo colonial no século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do Ouro: a pobreza Mineira no século XVIII*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2017.

WORSTER, Donald. Para fazer história ambiental. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 198-215, 1991.

Notas

¹Scuola Normale Superiore di Pisa/Lab-Mundi (FFLCH-USP).

²Universidade de São Paulo.

³A Dissertação, defendida em 1980 na Universidade de São Paulo, foi publicada pela primeira vez em 1982.

⁴A Tese foi defendida em 1984 e veio a público pela primeira vez em 1986.

Içar velas, livros a bordo!
A circulação de livreiros entre
França, Portugal e Brasil
(séculos XVIII e XIX)

Hoist sails, books on board!
The circulation of
booksellers between
France, Portugal and Brazil
(19th and 20th centuries)

¡Izar velas, libros a bordo!
La circulación de libreros
entre Francia, Portugal y
Brasil (siglos XVIII y XIX)

Wagner de Carvalho¹



BOMPARD, Jean-Jacques. *Livreiros do Novo Mundo: de Briançon ao Rio de Janeiro*. Campinas: Editora UNICAMP; São Paulo: Editora Unesp e EDUSP, 2021. 246p.

Publicado originalmente na França em 2015, *Livreiros do Novo Mundo: de Briançon ao Rio de Janeiro* chegou ao Brasil em 2021, descortinando a trajetória de gerações de livreiros franceses oriundos de Briançon, localizada nos Altos Alpes franceses. Jean-Jacques Bompard, autor do livro, é descendente de uma das famílias mais antigas daquela comuna. Conservou, em sua casa, um vasto acervo sobre sua família, recheado de papéis e objetos referentes a um dos principais personagens de sua obra, o livreiro Jean-Baptiste Bompard, nascido em 1797. Tendo estabelecido contato com Lúcia Maria P. Bastos das Neves em 2008, ele se debruçou sobre arquivos de diferentes países, motivado a revelar a trajetória de seu antepassado.

Trata-se de um trabalho de fôlego no que se refere ao cotejamento de fontes. Ajudado por Lúcia Bastos ao longo do percurso, o autor pôde reunir centenas de documentos, muitos deles inéditos para a historiografia brasileira, oriundos de pelo menos sete arquivos. O vasto escopo documental autorizou o autor a adotar um recorte espacial amplo – França, Portugal, Rio de Janeiro –, sendo esse, talvez, um dos principais méritos do livro: há, ali, uma série de deslocamentos, transnacionais e transatlânticos que são muito bem explorados a partir das fontes recolhidas.

Sintonizado com as ambições da historiografia no que se refere à História Global, o autor acessou os documentos produzidos pelos deslocamentos desses livreiros, como passaportes, pedidos de envio de remessas de livros entre os países, livros de matrícula de estrangeiros produzidos pela Intendência Geral da Polícia, anúncios das chegadas de vapores estrangeiros nos grandes jornais etc. Porém, não encontramos, no livro, diálogos francos com estudos situados nos diferentes campos da História Global – diálogos que seriam oportunos ao enriquecimento das análises do autor.

A obra está dividida em 13 capítulos curtos e bem escritos. No capítulo um, Bompard procurou situar no tempo as famílias da comunidade de La Salle, da Alta Idade Média ao século XVIII. Desse modo, assinalam-se três pontos de partida centrais para o desenvolvimento do livro: a) os desafios geográficos impostos pela região dos Altos Alpes a seus habitantes; b) a criação de associações de ajuda mútua entre as famílias, que se tornaram redes de solidariedade centrais para a sobrevivência nos ramos do comércio; c) a educação como uma das

Wagner de Carvalho
Içar velas, livros a bordo!
A circulação de livreiros entre França,
Portugal e Brasil (séculos XVIII e XIX)



prioridades da comunidade, assegurando formação em leitura, escrita e cálculo, outro fator fulcral para o sucesso de seus habitantes no comércio.

Os capítulos dois e três tratam do primeiro deslocamento desses comerciantes rumo a Lisboa. Era comum que fossem à Itália ou à Suíça para fazer comércio, uma vez que Briançon se localiza em uma região fronteiriça. Mas Portugal era uma novidade. O primeiro que se estabeleceu em Lisboa como livreiro foi Pierre Faure, que, em torno de si, formou uma dinastia de livreiros franceses. Segundo o autor, em 1750, eram 13 livreiros apenas em Lisboa. No capítulo 3, somos apresentados a Paul Martin, personagem importante para entender o posterior deslocamento desses livreiros para o Brasil. Nesse período precisaram lidar com a censura, exercida em Portugal pelo Santo Ofício e pelo Desembargo do Paço. A censura, que não interrompeu a circulação de livros proibidos, reforçou a importância das corporações dos livreiros que, coletivamente, sobreviviam às suas amarras.

Os capítulos quatro e cinco versam sobre os novos horizontes criados no Brasil para o comércio de impressos. Na década de 1790, o filho de Paul Martin, Paulo Martin, nascido em Portugal, se deslocou para a América Portuguesa para se estabelecer como livreiro, sob as ordens do pai, que, àquela altura, já era um livreiro bem estabelecido em Lisboa. Enviaram-se, ao Brasil, remessas e mais remessas de livros, a maioria deles de cunho religioso. O autor discute a vinda da família real para a colônia, o transporte da biblioteca real, bem como as transformações implementadas no mundo do impresso, e traça um amplo panorama das mudanças sofridas pelo Rio de Janeiro com a chegada do príncipe regente.

Na década de 1810, Paulo Martin se tornou o principal livreiro do Rio de Janeiro. Distribuía a *Gazeta do Rio de Janeiro*, o primeiro jornal impresso na América Portuguesa. O autor percorre os anúncios publicados na *Gazeta*, elencando tecnologias que iam chegando, como gravuras e estampas, vendidas na loja de Martin. Martin, aliás, é descrito, no livro, como nosso primeiro editor, ainda que essa informação possa ser controversa.²

Na sequência, o autor retorna à Briançon para nos apresentar Jean-Baptiste Bompard, que partiu de lá rumo a Lisboa em 1816, desembarcando posteriormente no Rio de Janeiro. Trata-se de descrição fundamentada toda nos documentos guardados pela família Bompard. Depois, de novo no Brasil, o autor foca nos anos de 1816-1818, e busca apresentar iniciativas mediadas por Dom João VI – a Missão Francesa, a criação do Banco do Brasil, a Missão Científica de Freycinet, a criação de companhias de seguro etc. – como



“evoluções” vividas pela colônia desde a chegada da corte. O capítulo tem no título “evoluções e incertezas” e, entre as incertezas discutidas, está a Revolução de 1817 em Pernambuco, que, no livro, é um pouco reduzida à sua ligação com o bonapartismo. Com exceção das companhias de seguro, que são discutidas a partir de algumas dissertações de mestrado, nos chama a atenção a ausência de diálogos do autor com a historiografia brasileira.

Um personagem interessante, protagonista dos diversos temas abordados nesse capítulo, é Paulo Martin, que merecia para si um livro inteiro. O livreiro foi acionista do Banco do Brasil, ajudando a montar um fundo contra a Revolução de 1817. Era um entusiasta das missões que chegavam ao Brasil, tornando-se acionista, em 1814, da recém fundada companhia de seguro *Providente*. Apesar do mapeamento interessante feito pelo autor, a chave de análise “evolução/ incertezas” utilizada no capítulo não é pertinente. Acaba, com isso, por reproduzir a ideia de que devemos às novidades europeias os “progressos do tempo”. Além disso, o capítulo reduz o capital político deixado pela Revolução de 1817, que serviu de escopo aos movimentos por liberdade e cidadania, ocorridos mais tarde.⁵

O capítulo oito nos leva de volta a Jean-Baptiste Bompard, em Portugal, se preparando para sua viagem ao Rio de Janeiro, onde deveria ajudar nos negócios de Paulo Martin. Acompanhamos a sua viagem de oito semanas pelo mar, desembocando no encontro com seus primos, em 1818. O capítulo nove faz avançar a narrativa, tendo em vista que o leitor é introduzido às novidades da Revolução Liberal do Porto; às atitudes de Dom João VI e do príncipe regente; ao fortalecimento das ideias de separação política e às mudanças ocorridas nos empreendimentos de Paulo Martin. No bojo do fim da censura e do aumento substancial de publicações, Martin passou a vender os jornais que instruíam sobre direitos e deveres da nova ordem constitucional. Num jogo de pesos e contrapesos, o livreiro acabou perdendo a exclusividade sobre a venda da *Gazeta do Rio de Janeiro*, que mantivera por 13 anos.

Mas o autor não se deteve em discutir os motivos da perda de exclusividade. No geral, esse é um problema em diversos dos capítulos: na apresentação de um levantamento minucioso feito a partir das fontes, o autor deixa de lado a análise e a reflexão sobre aspectos importantes do que foi apresentado. O que há nas entrelinhas das fontes acaba sendo ignorado, frustrando as expectativas do leitor em entender as faces simbólicas das disputas políticas, refletidas nas atividades comerciais dos livreiros. Isto é: quais eram as ideias de Paulo Martin sobre as luzes constitucionais? A venda de 40 documentos intitulados



“folhetos constitucionais” recém-chegados de Lisboa indica algo sobre isso? O que significava alterar o nome de sua livraria? A perda da exclusividade de publicação do órgão oficial da Coroa pode ter relação com sua afeição às novas ideias liberais?

Os capítulos 10, 11, 12 e 13 são dedicados a uma apresentação verticalizada da atuação de Jean-Baptiste, cuja chegada ao Rio de Janeiro foi apresentada no capítulo oito. Ficamos sabendo do falecimento de Martin, ao que se sabe devido às epidemias que ceifaram muitas vidas à época. Como herdeiro dos negócios do primo, Jean-Baptiste Bompard passou a exercer as atividades de livreiro em seu próprio nome. O capítulo 11 é um dos mais interessantes do livro. Tendo Jean-Baptiste assumido a livraria de Martin, logo entrou em contato com Pierre Plancher, livreiro que havia chegado ao Brasil em 1824, com quem estabeleceu vínculos de parceria. Aqui, somos apresentados a um catálogo de sua livraria, redigido de próprio punho e datado de 1825, localizado hoje na Fundação Biblioteca Nacional, onde estão listadas 4.300 obras, em mais de 340 páginas, que descortinam o que se vendia e o que se procurava na maior livraria da Corte àquela altura.

Jean-Baptiste Bompard voltou à França em 1828 e sua livraria foi vendida para Evaristo da Veiga, personagem bastante conhecido da historiografia brasileira. De volta a Briançon, o livreiro passou a ser conhecido como “brésilien”, apelido que diz muito sobre a dinâmica do regresso. Para finalizar o livro, acompanhamos o restante da vida de Jean-Baptiste, que viveu por mais 60 anos em Briançon.

O livro foi escrito por um “cidadão ilustrado”⁴ com o compromisso de reconstituir “o percurso original desses oriundos de Briançon” (Bompard, 2021, p. 18), fato que acabou mais ressaltando os feitos e enaltecendo a memória daqueles *briançonnais*, do que produzindo uma reflexão histórica em torno desses sujeitos. Discussões pertinentes, como apontamos, são vez ou outras deixadas de lado. Mas isso, de maneira nenhuma, prejudica a importante contribuição do trabalho em recuperar “os caminhos interrompidos da memória”, haja visto que nos apresenta, na França, em Portugal e no Brasil, personagens desconhecidos da historiografia.

Livreiros do Novo Mundo abre uma porta para o século XIX. Para os historiadores, o livro apresenta um levantamento de fontes de qualidade, com uma série de informações inéditas. Esse feito é importante porque abre novos caminhos para a pesquisa em história. Já há pesquisas consolidadas sobre Pierre Plancher, chegado ao Brasil em 1824.⁵ No entanto, os personagens de



Jean-Jacques Bompard são anteriores a ele, o que nos dá a oportunidade de observar a atuação desses livreiros no germe da venda de publicações impressas na América Portuguesa, em um período regido por normas diferentes de publicação, tal como apontou Marco Morel (Morel, 2009, p. 153-170).

Os personagens principais do livro são, sem dúvida, Paulo Martin e Jean-Baptiste. São diversos os livreiros mencionados pelo autor, mas são esses dois que conduzem a narrativa. As suas trajetórias se confundem, convivem juntos por algum tempo, mas cada qual ilumina o seu próprio caminho. Contudo, apesar da vasta documentação reunida sobre Jean-Baptiste, é Paulo Martin quem mais chama atenção ao longo do livro. É ele o fio condutor da narrativa, tendo capitaneado até mesmo a vinda de seu primo Bompard para o Brasil. Há sinais claros, ao longo do texto, de que Martin possuía ideias políticas bem delineadas. Talvez se visse como um liberal moderado? Ajudou a financiar a repressão à Revolução de 1817, mas tempos depois, com a repercussão da Revolução do Porto, vendeu entusiasmado uma série de publicações que provocavam a Coroa Portuguesa, chegando a perder com isso. Foi um homem que se envolveu a fundo com o território em que se estabeleceu, e merece um trabalho só para si.

O livro traz uma abordagem panorâmica sobre diversos assuntos consolidados na historiografia brasileira sobre as primeiras décadas do XIX, o que revela a preocupação com o público francês e, também, com os não iniciados na história do Brasil. No que diz respeito à historiografia francesa, o trabalho parece ser tributário dos estudos clássicos de Laurence Fontaine, que, no livro *Le voyage et la mémoire, colporteurs de l'Oisans au XIXe siècle*, mapeou as redes de solidariedade na imigração sazonal rumo ao Oriente (Fontaine, 1984). Porém, se Fontaine aparece referenciado na bibliografia do autor, chama atenção a ausência de autores franceses da História do Livro e da Leitura, como Roger Chartier e Jean-Yves Mollier (obras como Chartier, 1984; Mollier, 2010).

Por fim, gostaríamos de elencar algumas questões que a leitura do livro despertou e que podem ser caminhos para novas pesquisas. No fim do livro, o autor diz que a livraria de Martin, herdada por Bompard, acabou sendo vendida para Evaristo da Veiga, em 1828. Além disso, são indicadas relações entre Bompard e Plancher, ainda que o autor não se demore nessa relação. A partir disso, percebemos que havia uma rede de contatos entre os comerciantes de livros instalados na Corte. Essa rede não foi tão estudada pela historiografia e merece investigação verticalizada. Figuras como Veiga e Martin, Veiga e Plancher, Bompard e Veiga, atuaram em um ramo que foi bem definido por



Morel como “comércio político da cultura” (Morel, 2016, p. 22), através da qual a relação entre livreiros e tipógrafos poderia fornecer elementos centrais para entender a circulação de ideias, bem como o funcionamento da imprensa, dos acordos políticos, dos rumos dos negócios impressos etc.

Também é oportuno investigar como o livro forneceu, no período, um caminho “capaz de transformar pessoas extremamente pobres em comerciantes estabelecidos, até mesmo em negociantes ou em cavalheiros da indústria” (Mollier, 2014, p. 83). Mollier apontou para o fato de a profissão do livro ter se tornado um meio de alcançar posições sociais mais elevadas, usando de exemplo a trajetória dos irmãos Garnier. Mas não há exemplo melhor desse tipo de trajetória de ascensão do que aquelas dos habitantes de Briançon, permitindo-nos entender claramente a centralidade das redes de solidariedade, dos vínculos familiares e da criação de corporações no caminho para essa ascensão. Apesar de discutir redes e vínculos familiares, faltou ao livro uma investigação pormenorizada das relações financeiras entre quem tinha e quem precisava de capital, tratando de heranças, contratos matrimoniais, dotes e empréstimos.

Mollier também ilumina a questão da literatura industrial, que foi mais bem recebida por esses livreiros que ascenderam socialmente, em detrimento dos editores provenientes dos grupos dos homens de letras. Para o autor, os livreiros que ascenderam tinham o dinheiro como prioridade em relação às belas letras. Tal questão pode ser trabalhada a partir do catálogo deixado por Jean-Baptiste Bompard, que somava 4.300 obras em 1825, ao passo que a livraria de Plancher não somava, em 1827, mais do que 317 obras. Como pontua o autor, “esse catálogo fornece, hoje, uma informação excepcional sobre o que era, na época, o acervo de uma livraria do Rio de Janeiro” (Bompard, 2021, p. 192), constituindo uma peça central para investigar o comércio da “literatura industrial” nos anos 1820.

Ainda uma última questão emerge do livro: a circulação de livros pelo oceano. Os vapores foram centrais para a circulação de livros e livreiros, mas a primeira viagem oceânica de um vapor só ocorreu em 1838 (Boscq, 2014, p. 46). Antes disso, eram os veleiros a levar cargas e pessoas entre os países. Os primeiros livreiros franceses chegaram ao Brasil, segundo Bompard, no final do século XVIII, vivendo, portanto, a maior parte do tempo circulando por meio das velas. A circulação de livros e de livreiros pelo Atlântico não foi estudada a fundo no livro, ainda que a vejamos acontecer com frequência. Além das remessas de livros, circulavam também correspondências que iam do Rio à



Briançon, imprescindíveis para a manutenção dos negócios. Nesse sentido, importa questionar: como se dava, afinal, tal circulação?

Diante de tudo que foi exposto, *Livreiros do Novo Mundo* se apresenta como um trabalho instigante, demarcado pelos limites expostos. Se, por um lado, fica preso a uma narrativa investigativa, uma síntese panorâmica, por outro, a obra abre portas para os mais diferentes estudos, a partir do amplo levantamento de fontes realizado.

Há, nesse livro, uma série de veredas a serem perseguidas, algumas das quais procuramos apresentar. O livro é atual e está afinado com duas questões pulsantes do nosso tempo. Em primeiro lugar, com o tema das redes transnacionais, uma vez que a historiografia tem se voltado cada dia mais para esse tema. O autor, por isso, conseguiu apresentar um bom exemplo de como realizar esse tipo de trabalho a partir dos arquivos. Em segundo lugar, o livro também está em consonância com a efervescência de trabalhos ligados ao bicentenário da independência. Isto é, a obra de Bompard, publicada há pouco, contribui com as discussões que vem sendo realizadas sobre os anos 1820, inserindo, nesse cenário, novos sujeitos, centrais na difusão dos princípios constitucionais que regeram o nosso ordenamento, construído, em grande medida, pelos meios impressos, instalados e desenvolvidos ao longo do oitocentos.

Referências

BOMPARD, Jean-Jacques. *Livreiros do Novo Mundo: de Briançon ao Rio de Janeiro*. Campinas: Editoras UNICAMP: Unesp; São Paulo: USP, 2021.

BOSCO, Marie-Claire. A França e os intercâmbios transatlânticos no século XIX. In: ABREU, Marcia; DEACTO, Marisa Midori. *A circulação transatlântica dos impressos: conexões*. Campinas: Setor de Publicações da UNICAMP, 2014. p. 43-54.

CHARTIER, Roger (org.). *Histoire de l'édition française: Le livre triomphant 1660-1830*. Paris: Promodis, 1984. v. 2.

FONTAINE, Laurence. *Le voyage et la mémoire, colporteurs de l'Oisans au XIXe siècle*. Lyon: Presses de l'Université de Lyon, 1984.

GODOI, Rodrigo Camargo de. *Um editor no império: Francisco de Paula Brito (1809-1861)*. São Paulo: Edusp: Fapesp, 2016.

MELLO, Evaldo Cabral de. *A Outra Independência: o federalismo pernambucano*



de 1817 e 1824. São Paulo: Editora 34, 2004.

MOLLIER, Jean-Yves. Sobre os itinerários dos profissionais do livro na Europa e no Brasil. In: ABREU, Marcia; DEACTO, Marisa Midori. *A circulação transatlântica dos impressos: conexões*. Campinas: Setor de Publicações da UNICAMP, 2014.

MOLLIER, Jean-Yves. *O Dinheiro e as Letras: História do Capitalismo Editorial*. São Paulo: EDUSP, 2010.

MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial (1820-1840)*. São Paulo: Paço Editorial, 2016.

MOREL, Marco. Da gazeta tradicional aos jornais de opinião: metamorfoses da imprensa periódica no Brasil. In: NEVES, Lúcia Maria Bastos P. (org.). *Livros e impressos: retratos do setecentos e do oitocentos*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2009. p. 153-184.

Notas

¹Unifesp.

²Conforme Rodrigo Godoi, em seu livro *Um Editor no Império*, “diferentes autores convergem ao afirmarem que foi na primeira metade do século XIX, por volta de 1830, que apareceu o editor enquanto empreendedor do mercado de bens culturais impressos”. Diante disso, o autor propõe que teria sido Francisco de Paula Brito o primeiro editor brasileiro (Cf. Godoi, 2016, p. 24-25).

³Destacamos, por exemplo, a Confederação do Equador, de 1824, que reunia alguns dos egressos da Revolução de 1817, se valendo do vocabulário político deixado pelo movimento (Cf. Mello, 2004).

⁴Expressão de Lucia Bastos na apresentação da obra.

⁵O capítulo um do livro de Marco Morel apresenta Pierre Plancher, bonapartista que chegou ao Brasil, fugido da França, em 1824, com sua imensa coleção de livros. Morel mapeou essa coleção, fazendo uma análise do que chamou de “comércio político da cultura” (Cf. Morel, 2016).

Perspectivas sobre Nova
Canção Chilena e o debate
cultural durante a Unidade
Popular

Perspectives on the Chilean
New Song and the cultural
debate during Popular Unity

Perspectivas sobre la Nueva
Canción Chilena y el debate
cultural durante la Unidad
Popular

Carolina Amaral de Aguiar¹



SCHMIEDECKE, Natália Ayo. *Chilean New Song and the Question of Culture in the Allende Government: Voices for a Revolution*. Lanham: Lexington Books, 2022.

Os estudos sobre a cultura durante os anos da Unidade Popular (UP) no Chile vêm ganhando espaço na última década, uma vez que o período foi, inicialmente, abordado em maior proporção pela História Política. É interessante notar que nas universidades brasileiras surgiram pesquisas relevantes para o debate sobre as políticas culturais durante a UP. Para citar apenas alguns estudos sobre o campo musical, podemos destacar as contribuições de Tânia da Costa Garcia (2009), Caio de Souza Gomes (2013), Mariana Oliveira Arantes (2022), Rafael Rodrigues Cavalcante (2016) e Natália Ayo Schmiedecke (2013). Esta última pesquisadora, autora do livro aqui resenhado, vem consolidando uma reconhecida carreira internacional que a torna referência sobre o tema no Brasil e no exterior.

Em 2022, Natália Ayo Schmiedecke publicou nos Estados Unidos, pela editora Lexington Books, o livro *Chilean New Song and the Question of Culture in the Allende Government: Voices for a Revolution* (2022). A base da pesquisa foi o mestrado realizado pela pesquisadora na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Schmiedecke, 2013), que já havia originado outro livro no Brasil (Schmiedecke, 2015). O livro estadunidense, como a própria autora expõe, procura tratar da relação próxima entre o movimento musical da Nova Canção Chilena (NCC) e o governo de Salvador Allende (1970-1973) no Chile de forma abrangente, uma vez que grande parte da bibliografia sobre o tema se restringe a artigos e capítulos de livros com recortes mais específicos.

O livro foca na contribuição dos artistas, particularmente dos músicos, para a construção de uma “nova cultura” e de um “novo homem” nos mil dias em que a Unidade Popular governou o Chile. Em relação aos trabalhos anteriores, a autora afirma que muitas vezes se concentram nos diferentes projetos no interior do movimento, o que faz com que sejam ressaltadas mais as divergências internas da NCC do que seu diálogo amplo com o campo da cultura durante a UP. Entre as exceções, a autora cita pesquisadores como Jan Fairley, César Albornoz, Martín Bowen Silva e Javier Rodríguez Aedo, com os quais dialoga de forma mais próxima.

Chilean New Song and the Question of Culture in the Allende Government: Voices for a Revolution tem como um de seus objetivos principais cobrir a Nova Canção Chilena em sua totalidade, incluindo artistas e obras consagrados e aqueles menos lembrados. Também procura estabelecer conexões entre o



campo musical e o universo mais amplo da esquerda chilena, especialmente no que se refere às políticas culturais que buscaram ser implementadas por esse campo político no período. Dessa forma, entre as perguntas que norteiam a pesquisa, é possível destacar qual foi o envolvimento dos músicos com o debate cultural da UP e a questão sobre *se* e *como* a ascensão da esquerda ao poder pode ter contribuído para as dinâmicas internas e o desenvolvimento do movimento da NCC. A autora propõe também considerar os músicos a partir da categoria analítica de “intelectuais”, uma vez que eles tiveram um papel ativo na proposição de uma mudança substancial política, social e cultural que procurou ser implementada pela Unidade Popular.

Para analisar a relação entre a cultura política marxista que esteve no poder durante o governo de Salvador Allende e a Nova Canção Chilena, a autora utiliza inúmeras fontes, principalmente de natureza impressa, publicadas durante a Unidade Popular no Chile. Entre elas, chama atenção a grande quantidade de artigos que povoaram revistas propriamente dedicadas ao campo cultural, como *Onda* (1971-1973), *La Quinta Rueda* (1971-1973), *Ramona* (1971-1973), *Ahora* (1971), *El siglo* (1971-1973). A pesquisa nos periódicos serviu de base para a seleção dos músicos e das fontes musicais estudados em um segundo momento: de acordo com a autora, foram analisados mais de 90 álbuns gravados entre 1960 e 1973. Houve, portanto, uma espécie de cotejo entre o posicionamento público desses artistas por meio da imprensa (bem como o debate crítico de terceiros sobre a cena musical), e sua produção artística-musical.

O livro está organizado em três capítulos. O primeiro, “The Place of Culture in the Government of the Popular Unity”, dedica-se às políticas culturais e aos debates sobre a cultura ocorridos no Chile durante a Unidade Popular. Dessa forma, não se restringe ao campo musical, e sim procura mapear alguns discursos que estiveram presentes na cena cultural e nas tentativas governamentais de implementar políticas públicas no período. Ressalta, sobretudo, os posicionamentos e as ações da Unidade Popular, além dos pressupostos defendidos pelas diferentes vertentes intelectuais que apoiavam a UP. Schmiedecke opta, porém, por não enfatizar a tese de que houve divergências importantes entre os artistas que defendiam a coalizão política, mas sim tratar os posicionamentos diversos com base na ideia de que se justificavam pela heterogeneidade de forças no interior do projeto. Nesse sentido, a autora concorda apenas parcialmente com a ideia disseminada nos estudos sobre as políticas culturais do governo de Allende de que as divisões colaboraram para a não implementação de políticas culturais efetivas. Para



ela, a UP teria sido marcada, principalmente, por uma tentativa constante de democratizar a cultura.

No capítulo 2, “Official Song?”, Natália Schmiedecke define a Nova Canção Chilena por meio da presença, entre os músicos, de um discurso engajado. Dessa forma, a autora utiliza a noção de “intelectual engajado” para analisar esses atores. O capítulo lança como questão principal a indagação sobre se esse engajamento seria suficiente para definir a NCC como uma “música oficial”. Para ela, se é verdade que o próprio termo “Nova Canção Chilena” passou a ser usado durante a campanha eleitoral e nos anos da Unidade Popular, o que vincularia esse movimento à aliança que governou o Chile entre 1970 e 1973, o engajamento da NCC estaria relacionado a um compromisso político mais amplo (com a esquerda), assim como com um compromisso social com os trabalhadores e cultural com o folclore chileno.

O livro analisa a trajetória de duas gravadoras fundamentais para Nova Canção Chilena, a Discoteca do Cantar Popular (DICAP) e a Indústria de Rádio e Televisão (IRT). Nessa análise, chega à conclusão de que nem sempre os músicos encontraram patrocínio estatal e que não participaram ativamente das políticas culturais da Unidade Popular, o que seria um indício que caminha na contramão da ideia de que se tratava de uma “música oficial”. Desse modo, vincula ao envolvimento direto com o Estado a oficialidade de um fenômeno cultural. Outro argumento utilizado é o de que nem sempre a NCC aparece no *ranking* de popularidade musical exposto pelas revistas publicadas na época, o que relativiza a afirmação de que tenha sido um movimento privilegiado no momento em relação a outras vertentes artísticas.

Por fim, no capítulo 3, “Controversies within Chilean New Song”, Schmiedecke trata de quais foram os temas centrais do debate sobre os rumos da cultura e do engajamento entre os músicos no período. Dessa forma, procura responder a perguntas como: quais foram as diferentes posições em relação a assuntos como a “batalha ideológica” e o fomento a uma “nova cultura”? Este capítulo é o que mais se dedica a estudar as composições do NCC para indagar sobre de que forma elas apoiaram a Unidade Popular e como se situam no interior do movimento musical. Baseada no pesquisador Claudio Rolle, a autora divide as canções em dois grupos. No primeiro, estariam aquelas dedicadas à construção de um novo Chile e que procuravam ajudar a ampliar a base de apoio da UP. Nelas, prevalecem um tom otimista. No segundo grupo estariam as “canções contingentes”, dedicadas a denunciar os inimigos do poder popular. Há ainda um terceiro bloco, em que estariam aquelas que têm o “povo” como tema e que



dialogam de forma mais próxima com as músicas populares chilenas. Nesse sentido, ressalta que, apesar da importância do folclore camponês para a NCC, os elementos da música popular urbana não estiverem ausentes. É interessante também, neste último capítulo, a forma como a autora trata do embate entre o folclorismo e a “invasão cultural” estadunidense durante a Unidade Popular, bem como a abordagem sobre o debate de época entre as noções de arte popular e de “alta cultura”.

Como se pode perceber neste breve mapeamento das principais questões às quais *Chilean New Song and the Question of Culture in the Allende Government: Voices for a Revolution* se dedica, a obra é uma leitura fundamental para aqueles que pretendem conhecer ou pesquisar o movimento da Nova Canção Chilena. Por sua abrangência, torna-se um ponto de partida para o estudo sobre a NCC. Porém, isso não implica em dizer que o livro é panorâmico ou superficial, pois a autora demonstra vasto conhecimento das minúcias tanto do movimento como das políticas culturais planejadas ou levadas a cabo durante a Unidade Popular. Destaca-se ainda a sólida base teórica da pesquisadora, o amplo diálogo com a bibliografia existente e a grande presença de fontes de época no estudo. Nesse sentido, o livro ultrapassa inclusive o campo musical, sendo relevante para compreender a Unidade Popular como um todo, período em que o Chile se tornou uma referência mundial para as esquerdas e que seus músicos e canções foram escutados em várias partes do mundo.

Referências

ARANTES, Mariana Oliveira. No ritmo da Nueva Ola a juventude chilena escuta o Norte Global. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 29, p. 1-16, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1983-201X.120472>. Acesso em: 29 dez. 2023.

CAVALCANTE, Rafael Rodrigues. “*La vida de los héroes de Chile se escribe en el peligro clandestino*” *Quilapayún e Inti-Ilumani*: a Nova Canção Chilena no exílio (1973-1988). 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/4fc6086d-3972-402c-b18a-8b60ef453159/full>. Acesso em: 29 dez. 2023.

GARCIA, Tânia da Costa. Tradição e modernidade: reconfigurações identitárias na música folclórica chilena dos anos 1950 e 1960. *História Revista*, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 483-495, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/>



view/6648. Acesso em: 29 dez. 2023.

GOMES, Caio de Souza. “Quando um muro separa, uma ponte une”: conexões transnacionais na canção engajada na América Latina (anos 1960/70). 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-28062013-130124/pt-br.php>. Acesso em: 29 dez. 2023.

SCHMIEDECKE, Natália Ayo. *Chilean New Song and the Question of Culture in the Allende Government: Voices for a Revolution*. Lanham: Lexington Books, 2022.

SCHMIEDECKE, Natália Ayo. *Não há revolução sem canções: utopia revolucionária na Nova Canção Chilena, 1966-1973*. São Paulo: Alameda, 2015.

SCHMIEDECKE, Natália Ayo. *Tomemos la historia en nuestras manos: utopia revolucionária e música popular no Chile (1966-1973)*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1983-201X.120472>. Acesso em: 29 dez. 2023.

Notas

¹Professora na área de História da América e do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL).