



ISSN 1414-8854

Franca, v. 12, n.1/2, 2007

# HISTÓRIA

ensaios de

ENSAIOS DE HISTÓRIA

**UNESP – Universidade Estadual Paulista**  
**UNESP – São Paulo State University**

**ENSAIOS DE HISTÓRIA**  
Revista do Curso em Graduação em História

ISSN 1414-8854

Ensaio de História	Franca	v.12, n.1/2	p. 1-244	2007
--------------------	--------	-------------	----------	------

**UNESP – Universidade Estadual Paulista**  
**UNESP – São Paulo State University**

**Reitor**  
Prof. Dr. Marcos Macari

**Vice-Reitor**  
Prof. Dr. Herman Jacobus Cornelis Voorwald

FACULDADE DE HISTÓRIA, DIREITO E SERVIÇO SOCIAL

**Diretor**  
Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel

**Vice-Diretor**  
Prof. Dr. Fernando Andrade Fernandes

**CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Coordenador**  
Prof. Dr. Pedro Geraldo Tosi

**Vice-Coordenadora**  
Prof. Dra. Vania de Fátima Martino

## ENSAIOS DE HISTÓRIA

### Comissão Editorial

Presidente  
Prof. Dr. Pedro Geraldo Tosi

Corpo editorial

Aender Luis Guimarães  
Aluana Mayra Borges Rodrigues

Danielle Oliveira Mercuri

Danilo Medeiros Gazotti

Diego Lopes Campos

Joyce Aparecida Ferraz Vidal

Juliana de Lima Scarelli

Lais do Nascimento

Luiz Fernando Perez da Rocha Santos

Priscila Nunes de Oliveira

Renato Aurélio Maimonte

Thiago Fidélis

Ulisses Pinheiro Lampazzi

Yan Charles Luz

*Publicação Semestral/Semestral publication*  
Solicita-se permuta/*Exchange desired*

Endereço/*Address:*

Faculdade de História, Direito e Serviço Social

Av. Eufrásia Monteiro Petraglia, 900

CEP 14409-160 - Franca - SP

Endereços Eletrônicos / *emails*

ensaiosdehistoria@yahoo.com.br

tarcsio@franca.unesp.br

publica@franca.unesp.br

Ensaios de História (Faculdade de História, Direito e Serviço Social – UNESP) Franca, SP, Brasil, 1996 – 1996-2007, 1 – 12  
ISSN 1414-8854

Capa: Soldado Romano com a Cabeça de um inimigo Daco. Desenho e arte final: <http://planeta.terra.com.br/arte/mundoanigo/roma/>

## ERRATA

REVISTA ensaios de história, v. 11, n. 1/2, 2006

Folha	3	Sumário	101
Linha	20	Denny Narit	3
Onde se lê		Denny Narit	
Leia-se		Dennys Narita	

## APRESENTAÇÃO

A editoria da Revista Ensaios de História acontece em função da Coordenação do Conselho de Curso de Graduação em História da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Unesp, campus de Franca e é nessa condição decorrente do exercício de mandato que tenho a honra de apresentar ao público leitor mais um número de uma iniciativa que, em seus doze anos de existência, evidencia o descortino e a capacidade de empreender tarefas inéditas e inovadoras por uma parcela representativa do corpo docente dessa instituição.

Há doze anos passados, portanto, o Conselho de Curso de Graduação resolveu empreender a laboriosa tarefa de publicar, na forma de revista de circulação consideravelmente ampla, artigos que pudessem conduzir o leitor a ter uma amostra do conjunto de trabalhos realizados pelos graduandos do Curso de História da Unesp campus de Franca.

A coleta dos 20 artigos e 1 resenha aqui apresentados ocorreu por meio de apreciável tempo de trabalho dos alunos envolvidos na Comissão Editorial com o objetivo de divulgar a conduta de professores que dedicam seus melhores esforços na formação de novos e competentes historiadores que irão contribuir cada qual ao seu modo, com a definição de um possível "estado da arte" no cenário em que transitarão como profissionais. E, sobretudo, atesta a maneira específica pela qual cada um dos autores aqui presentes executou parcela exemplar de seus respectivos percursos no sentido de se qualificarem como tal.

Os temas ora apresentados possuem, em decorrência das características primeiras da Revista, uma aparente ausência de uniformidade e retratam a multiplicidade de iniciativas de pesquisas que o curso proporciona aos graduandos do campus de Franca e dos demais centros de formação de historiadores que se dispuserem a oferecer trabalhos à apreciação deste Conselho Editorial.

## SUMÁRIO/CONTENTS

93	• O estabelecimento das cronologias arqueológicas para o estudo dos celtas da cultura de la tène <i>Danilo Andrade Tabone</i> .....
83	• A imagem do mouro nos relatos cronísticos de Portugal do século XV. <i>Danielle Oliveira Mercuri</i> .....
75	• A religiosidade incaica a partir da crônica padre Pablo Joseph de Arriaga <i>Ceres Alves Luz</i> .....
61	• O império português: degredo e a colônia americana <i>Carolina Marques</i> .....
51	• Consciência histórica: utilidade da história para a vida <i>Camilo Oliveira Prado</i> .....
45	• A concepção de fronteira cultural dos estados unidos da américa pós 11 de setembro de 2001, utilizando a arte sequencial como fonte <i>Caio Candido Ferraro</i> .....
37	• Babeuf e o socialismo antes de Marx <i>Bruno Rodrigo dos Santos</i> .....
25	• História do pentecostalismo: histórias em construção <i>André Dionei Fonseca</i> <i>Marciene Nascimento de Farias</i> .....
13	• Reestruturação produtiva CALÇADISTA: "O operário gere seu próprio trabalho" <i>Aender Guimarães</i> .....
9	<i>Ensaio de História, Franca, v. 12, n. 1/2, p. 1-244, 2007</i>

O recebimento dos trabalhos, a oposição de pareceres, as sugestões de eventuais modificações feitas aos autores, a correção dos textos e a editoração dos artigos têm recebido valorosa e dedicada contribuição dos alunos que, voluntariamente, oferecem o melhor de si à tarefa de produzir uma revista e é, em nome deles, em especial dos integrantes do Grupo *PeV/História*, que a Coordenação do Conselho de Curso se vê na obrigação de agradecer.

Se a tarefa de produzir artigos para uma revista e publicá-lo fizer parte da formação do aluno no campo da pesquisa histórica, nós acreditamos que estamos todos assumindo institucionalmente a responsabilidade por fazê-lo.

Procuramos aqui qualificar o mérito da iniciativa, procuramos atestar os seus protagonistas, mas temos certeza de que só o leitor poderá julgar sua pertinência. Isso será feito na medida em que tiver oportunidade de travar contato com os assuntos aqui tratados.

A garantia dessa oportunidade tem sido o norte de nossos esforços.

**Prof. Dr. Pedro Geraldo Tosi**  
 Coordenador da C.C.G.H.  
 Editor da Revista Ensaio de História 2007-2010

107	Colômbia: poderes paralelos e crise humanitária <i>Diego Barbosa Ceará</i> .....
119	• O "diálogo sobre a conversão do gentio" e o percurso da catequese jesuítica no século XVI <i>Felipe Zioti Nartta</i> .....
133	• A mudança da visão do novo mundo em Américo Vesputio e Hans Staden <i>Flávia Pinheiro da Silva</i> .....
145	• Memória oficial. Uma análise sobre a atuação do Sphan durante o estado novo <i>Juliana Morillas</i> .....
159	• Uma política de alianças: estado moderno espanhol e Inquisição <i>Márcio Pimenta Rocha</i> .....
171	• A coisificação do <i>outro</i> : breve estudo do processo de ocidentalização na América espanhola <i>Maria Emilia Grandunque José</i> .....
181	• A subida de D. Manuel ao trono lusitano e o momento esplendoroso que foi seu reinado: contribuições para uma imagem sua virtuosa <i>Paula Sanae</i> .....
191	• História da sexualidade: o falar sobre sexo na escola moderna <i>Sérgio Azevedo Salvador</i> .....
199	• Idolatria: a heresia indígena nos andes entre os séculos XVI e XVII <i>Tamara Lima</i> .....

215	• O ofício ou a dúvida do historiador <i>Thiago Fidélis</i> .....
225	• A hierarquia eclesial contra a teologia da libertação: conflitos sobre a interpretação do Concílio Vaticano II e as intenções de João Paulo II <i>Tiago Tadeu Contiero</i> .....
239	RESENHA • ROCHA, Elizabeth Sanches. <i>O elogio da liberdade, procedimentos estéticos em Calabar</i> <i>Cesira Favari</i> <i>Leonardo J. C. de Mattos Guerra</i> .....

## REESTRUTURAÇÃO PRODUTIVA CALÇADISTA: "O OPERÁRIO GERE SEU PRÓPRIO TRABALHO".

Aender Luis GUIMARÃES.

- RESUMO: Este artigo é parte integrante de uma pesquisa mais ampla, sistematizada em uma monografia de conclusão de curso de história. Tal assunto é evidenciado neste artigo em função da importância e atualidade da temática. Buscamos analisar a história do desenvolvimento da racionalização produtiva, focando o sistema toyota de produção que é considerado a última tendência na organização dos espaços produtivos, pensando ainda o desenvolvimento de seus principais conceitos e mecanismos. Por fim é estudado como tal conceitual organizativo é aplicado na indústria de calçados da cidade de Franca, principal pólo produtor de calçados masculinos do país.

- PALAVRAS CHAVE: Reestruturação produtiva; Brasil; Indústria calçadista; História contemporânea.

### A história do Sistema Toyota de produção: "Pensar pelo avesso".

Dentre as técnicas de administração do capital, tanto no trabalho fabril ou no trabalho administrativo, é nítida a ânsia por amenizar os conflitos sociais engendrados no cotidiano dos trabalhadores. Vários autores especulam sobre o potencial das novas e velhas técnicas de gestão, algo que este trabalho também se ocupa, e o único consenso plausível, entre os trabalhos que têm por cerne a questão do respeito aos seres humanos e ao conhecimento historicamente acumulado pelos trabalhadores, é que técnicas de gestão são técnicas que visam uma maior exploração, em geral cumulativamente mais sofisticadas com capacidade de extrair mais-valia em quantidades crescentes.

Com a constatação da impossibilidade do aumento da exploração da mão-de-obra por meio do aumento da extração de

. Aluno da graduação em História da Unesp – Campus de Franca. Sob a orientação do Prof. Dr. Moacir Gigante. Bolsista: PET/SESU/DDPG.



Seguindo os passos de seu principal idealizador, Taiichi Ohno, encontramos na necessidade a chave propulsora de todo o sistema Toyota, pois

havia escassez de tudo, desde matérias-primas até peças. Não podíamos conseguir as coisas na quantidade ou no momento necessário. Nossos fornecedores de peças também estavam mal de equipamentos e de mão-de-obra (OHNO, 1997, p.33).

Na atual era de crescimento lento, devemos minimizar o quanto antes os méritos da produção em massa. Hoje, um sistema de produção que busque o aumento do tamanho dos lotes [...] não é prático. Além de produzir todo tipo de desperdício, um sistema de produção assim não é mais adequado às nossas necessidades. (OHNO, 1997, p.24)

É necessário ainda ressaltar um problema, que na verdade trata-se de uma contradição central do capitalismo, enfrentada neste período, que foi a manutenção da rentabilidade do capital constante em um ambiente recessivo e de alta volatilidade, onde o movimento incessante de capital variável (pessoas) em capital constante (máquinas e dispositivos) fica quase estagnado em função da baixa circulação de mercadorias.

O único modo que se oferece para contrariar essa tendência consiste em aumentar a taxa de produtividade, em passar permanentemente da mais-valia para a mais-valia relativa? (BERNARDO, 1979, p. 174).

<sup>3</sup> Mais-valia relativa absolutizada: "...após cada ciclo de acréscimo da produtividade, a mais-valia relativa assim obtida *absolutiza-se* relativamente às fase seguinte de aumento da produtividade. O processo de extorsão de mais-valia relativa consiste na permanente obtenção de mais-valia cada vez *mais relativa*". (BERNARDO, 1979, p. 93, grifo nosso).

mais-valia absoluta<sup>1</sup>, já que isso exige, dentro dos quadros tayloristas de exploração, fracionamento das tarefas, aumento considerável de pressão e de vigilância sobre os trabalhadores, do aumento substancial de maquinaria, o que exige por sua vez plantas industriais maiores. Tais recursos se mostram ineficientes podendo inclusive gerar rendimentos decrescentes e exigindo consequentemente mais mão-de-obra, representando um risco para os capitalistas em função da facilidade que os funcionários têm de mobilizar-se politicamente. (BERNARDO, 2004, p.77)

Com esses inconvenientes aos capitalistas proporcionados pela mais-valia absoluta, inicia-se um novo patamar de exploração pautada na mais-valia relativa,<sup>2</sup> que se caracteriza como uma forma de exploração mais sofisticada que incide sobre trabalhadores mais qualificados, capaz de oferecer um aumento contínuo de produtividade onde

A disciplina da fábrica suscita sempre as formas de luta. Ao mesmo tempo, os operários contribuem para o desenvolvimento do capitalismo, na medida em que, ou acelera o processo de extorsão da mais-valia relativa, ou leva o capital a entrar em crise e a inaugurar novo estágio nessa extorsão da mais-valia relativa. (BRUNO, 1985, p. 24)

<sup>1</sup> Na definição de João Bernardo a *mais-valia absoluta* "constitui uma forma rudimentar de exploração, que na sua modalidade extrema é adequada apenas aos trabalhadores desprovidos de quaisquer qualificações especiais. Para aumentar a extorsão de mais-valia absoluta basta prolongar a jornada ou reduzir a remuneração, o que a curto prazo deteriora as capacidades do trabalhador e lhe diminui a utilidade enquanto objeto de exploração". (BERNARDO, 2004, p. 123)

<sup>2</sup> Na *mais-valia relativa* "A exploração cresce duplamente no sistema de mais-valia relativa, por um lado porque os trabalhadores produzem cada vez mais valor, por outro lado porque restauram a sua força de trabalho consumindo uma soma sempre menor de valores". (BERNARDO, 2004, p. 124).

Reestruturação: conceitos, estruturas e a exploração da

componente intelectual do trabalho.

“A base do sistema Toyota de produção é a absoluta eliminação do desperdício” (OHNO, 1997, p.25) e para tal intento o sistema se apóia em dois pilares que são o *just-in-time* e o

automação, ou automação com um toque humano.

#### O *just-in-time*

significa que, em um processo de fluxo, as partes corretas necessárias à montagem alcançam a linha de montagem no momento em que são necessários e somente na quantidade necessária (OHNO, 1997, p.26).

Deste modo, com a possibilidade de adquirir produtos na hora que sejam sempre aperfeiçoados. Kiichirō Toyoda, precursor da manufatura japonesa, concebeu esta idéia e seus sucessores a transformaram em um sistema de produção.

A automação não pode ser confundida simplesmente como automação. Automação é conhecida como automação com um toque humano. O sistema Toyota dá ênfase à automação, pois se trata de máquinas capazes de interromper o processo quando há alguma irregularidade no procedimento. A automação é um mecanismo capaz de comparar as condições de trabalho normais de uma anormal, exigindo assim, um operador somente quando a máquina apresenta condições anormais, e assim, a interferência humana se faz necessária (OHNO, 1997, p.28).

Como dito acima, a automação permite que o funcionário tome partido somente quando algo não se apresenta como normal dentro do espectro de atividades que tal ou tais máquinas desempenham. Uma das grandes idéias desta nova técnica de gestão é permitir então que os operadores sejam multifuncionais. Para que tal polivalência seja exequível, o operador tem que ter completa liberdade de reduzir, parar momentaneamente ou mesmo interromper qualquer processo a qualquer instante, bem

Dentre o leque de problemas enfrentados pela economia japonesa, merece destaque sua própria geografia, onde os recursos naturais são deveras escassos e plantas industriais grandes com capacidade para comportarem grandes estoques encarecem de maneira especial todo o processo. Junto a isso a recessão que a economia japonesa enfrentava impedia o recurso às importações. Aliado à geografia peculiar, o Japão tem um mercado consumidor pequeno, porém muito diversificado que exige grande taxa de inovação com enorme variedade e exigente de qualidade, o que por si só lança luz à incompatibilidade crescente dos métodos taylorista/fordista com a sociedade e economia japonesa.

Durante a guerra (*guerra da Coreia*) operários especializados estavam sendo transferidos da fábrica para os campos de batalha e um número crescente de máquinas estava aos poucos sendo operadas por homens e mulheres inexperientes. Isso naturalmente aumentou a necessidade de métodos de trabalho padrão. (OHNO, 1997, p. 40).

Partindo destas assertivas podemos concluir que a acumulação de experiências resultantes das lutas sociais ocorridas nas décadas de 1960 e 1970 e a crise de 1974 que pressionaram os chefes de empresas (BERNARDO, 2004, p.80) a compreenderem o potencial dos trabalhadores do chão de fábrica na edificação do capital produtivo. Bem como as especificidades geográficas, culturais e sociais da sociedade japonesa, aliadas ao senso de oportunidade de gestores japoneses promoveram uma nova “concepção do tempo e espaço”, para aqui usarmos um termo que David Harvey cunhou, ou usualmente falado o toyotismo.

O toyotismo – empregado aqui o termo numa acepção muito genérica – resultou desta dupla tomada de consciência por parte dos capitalistas, de que era necessário explorar a componente intelectual do trabalho e que era necessário fragmentar ou mesmo dispersar os trabalhadores. (BERNARDO, 2004, p.80).

empresas os relacionamentos de caráter informal que os trabalhadores estabelecem entre si": (BERNARDO, 2004, p.100) e é talvez esse o maior êxito dos capitalistas contemporâneos, pois

Só submetendo a um controle permanente tanto a formação intelectual da força de trabalho como a atividade intelectual dos trabalhadores é que se torna possível desenvolver a componente intelectual do trabalho e apelar para que os trabalhadores participem na gestão, e ao mesmo tempo impedir que eles levem a sua inteligência até às consequências últimas e assumam a direção das próprias empresas ou mesmo de toda a sociedade (BERNARDO, 2004, p.107).

A produção de caráter flexível nas indústrias de calçados de França.

Durante cinco décadas, a Toyota dedicou-se a aperfeiçoar seu método de trabalho, tornando a produção cada vez mais enxuta e mais eficiente. Aos poucos, virou referência não apenas para outras montadoras – as fábricas da GM, da Ford ou da Volkswagen, por exemplo, são praticamente idênticas às da japonesa – mas também para empresas de outros setores[...] (REVISTA Exame n. 8, 9 maio 2007, p.27).

Pode-se dizer que em meados da década de 70, além das políticas oficiais de incentivos às exportações e uma relativa melhoria no padrão tecnológico, o baixo preço da mão-de-obra da indústria calçadista contribuiu de maneira fundamental para a inserção do calçado francês no mercado internacional. (NAVARRO, 2006, p.160) Ainda nesta década reinava a concepção clássica fordista, com o uso intensivo de esteiras mecânicas e pagamento por peças, adjunto a políticas de premiações para o aumento da produção calçadista, num período em que era intenso o uso de supervisores de qualidade.

É ainda muito comum a demanda por quantidades cada vez maiores de calçados neste período que são compensadas por

diferentemente do taylorismo. No Toyotismo existe uma "liberdade" que quebra a hierarquia sem quebrar os padrões de autoridade, pois

com esse tipo de organização o toyotismo não está apenas a responsabilizar cada membro do grupo pela ação dos outros, de maneira a reduzir o absentismo e as sabotagens (BERNARDO, 2004, p.85).

Com essa intensificação da exploração da mais-valia relativa por meio do trabalho complexo (mais intensivo e mais capacitado) foi necessária também uma remodelação da forma de pensamento dos funcionários, assim sendo, "é importante capacitar o pessoal da produção para lidar com mudanças e para pensar flexivelmente" (OHNO, 1997, p.69), permitindo evocar um trabalhador com uma educação direcionada para respostas rápidas e criativas, munido de "habilidades" prontamente aplicáveis à solução de problemas práticos e objetivos da produção fabril.

Olhada por dentro, fica claro que nada é mais forte na Toyota do que sua cultura. Tudo mais – a produção enxuta, a logística superafiada, os carros que fazem sucesso com o consumidor – é apenas reflexo do jeito Toyota de pensar e agir. Qualquer um dos 296 000 funcionários da montadora sabe exatamente quais os princípios e os valores da empresa. (REVISTA Exame n. 8, 9 maio 2007, p.24)

O sentimento de pertença é peça fundamental do toyotismo. A classe operária transfigurou-se do estado de alienação em que se encontrava para uma indiferença e individualidade jamais vistos onde "os riscos e contradições continuam a ser socialmente produzidos; são apenas o dever e a necessidade de enfrentá-los que estão sendo individualizados". (BAUMAN, 2001, p.43) A classe exploradora já assimilou os melhores elementos da classe explorada, e talvez por isso, como pensou Marx, por se tornar sólida, será possível se desmanchar no ar? "O toyotismo tem conseguido com bastante êxito aproveitar em benefício das

1980 apontou para uma tendência que se tornou mais acentuada no setor ao longo dos anos de 1990: a ampliação do volume de produção com a retração do número de trabalhadores empregados diretamente pelas empresas, resultou menos da incorporação de tecnologia à base técnica da produção e mais da adoção de estratégias de reestruturação do processo produtivo. (NAVARRO, 2006, p. 200)

Podemos neste ponto enfatizar uma imensa corrida em busca de novas tecnologias e técnicas como esperança de reviver o crescimento econômico frente à competição internacional que foi imposta pela abertura econômica que o país viveu no início da década de 1990. (NAVARRO, 2006, p. 215). Agora era necessário

combinar as exigências de qualidade e quantidade, contrapondo-se à especialização proposta pelo taylorismo, através da polivalência, da rotação de tarefas e do trabalho em grupo (NAVARRO, 2006, p. 216).

O grande e novo desafio das indústrias calçadistas francanas foi a redução do tempo de giro que compreende o tempo do pedido ao da entrega do produto pronto: "O tempo de produção, associado com o tempo de circulação da troca, forma o conceito do tempo de giro do capital" (HARVEY, 1993, p. 209, grifo do autor). Além disso, foi necessário investimento no intuito de conseguir uma altíssima qualidade. (11, 2006, p.221) Contudo, a difusão de mudanças de cunho organizativas nos moldes do modelo toyotista têm-se dado de forma lenta e variável, de forma alguma homogênea, bem ao contrário do processo incessante de terceirização em curso nas fábricas de sapatos e acessórios em Franca.

Uma das mudanças de cunho organizativas nas indústrias calçadistas é a adoção das células de produção. Esse tipo de configuração tem aplicação em empresas onde a produção é diversificada, pois ainda para as empresas que recebem encomendas de grandes lotes o sistema com esteiras mecânicas rigidamente fordista ainda é mais utilizado. No interior de empresas

investimentos dos empresários em plantas industriais maiores e contratação de mais mão-de-obra. Este tipo de ampliação no parque produtivo gera, como anteriormente visto, gastos em estrutura física e contratação dos trabalhadores, resultando em ambiente propício para reivindicações operárias. Assim sendo, iniciou-se um processo de transferências de algumas operações para fora dos limites físicos das fábricas, a costura manual e o pesponto saíram primeiro. (NAVARRO, 2006, p.165-167)

O que é nítido na cidade de Franca, em meados das décadas de 70 e 80, é que inúmeras empresas foram criadas com recursos dos próprios trabalhadores, sejam eles decorrentes da venda de alguns bens familiares, ou como foi mais comum no município, em função do recebimento de dividas trabalhistas. Não possuindo liquidez para quitar suas dividas, as empresas ao invés de pagarem em dinheiro seus ex-funcionários forneciam insumos, mecanismos e máquinas, o que por si só representava o capital constante necessário ao início da produção, levando o trabalhador a aglomerar sua família num banca<sup>4</sup>, que por vezes utilizava mão-de-obra infantil, num barracão alugado ou mesmo em sua própria casa, muitas vezes "fornecendo por algum tempo produtos e/ou serviços à sua antiga empresa". (BERNARDO, 2004, p.123).

Nos anos 80 a indústria calçadista foi um dos poucos setores que conseguiu se expandir em meio à crise que enfrentava a indústria nacional, e as empresas calçadistas de Franca registraram desempenho positivo nesta década com volume médio de 30 milhões de pares de sapato por ano, virando um pólo de atração populacional em decorrência da oferta de empregos (NAVARRO, 2006, p.183-185), mas no entanto Navarro nos chama a atenção ao fato de que:

A redução proporcional do número de vagas pelas indústrias calçadistas francanas no final da década de

<sup>4</sup> Banca: Unidades particularizadas especializadas no fabrico de uma determinada parte do calçado, geralmente resultado da terceirização que acompanha a reestruturação das fábricas de calçados.

• **ABSTRACT:** This article is part of a broader survey monograph systematized in a way of completing the course of history. This issue is highlighted in this article depending on the size and freshness of the subject. We try to analyze the history of development of productive focus on streamlining the Toyota production system that is considered the latest trend in the organization of production space, we believe the

GUIMARÃES, Aender Luis. Restructuring footwear production, "the worker manages his own work". *Revista Ensaïos de História*, França, v.12, n.1-2, 2007.

Tudo indica que a reestruturação por que vem passando as indústrias de calçados de França nos últimos anos tem se pautado mais pelo "enxugamento" do quadro de pessoal e pela "terceirização" de parte crescente da produção, ou seja, pela exploração do trabalho informal, precarizado, subcontratado, do que pela renovação de seu aparato tecnológico, pela adoção de novas tecnologias e novas formas de organização do trabalho. (NAVARRO, 2006, p.285, grifo do autor).

França, o sistema em linha como ditames fordistas ou em célula como na produção toyotista, as mudanças buscam sempre as mesmas coisas: a redução dos custos. Tais iniciativas alteraram a forma de gestão dos trabalhadores com uma consequente intensificação da exploração aliada a uma redução dos cargos e alterações substanciais na forma de remuneração. (NAVARRO, 2006, p.279)

Muita da reestruturação ao qual as empresas calçadistas passaram e passam são levadas a cabo não só pela adoção de novas tecnologias, mas, sobretudo, pela adoção de estratégias gerenciais que diminuem postos de trabalhos por meio da utilização de trabalhadores polivalentes. (NAVARRO, 2006, p.280)

Mesmo com as citações em demasia, se faz necessário terminar com mais uma frase do livro Trabalho e Trabalhadores do Calçado de Vera Lúcia Navarro, pois tal alusão compreende bem e resume o atual patamar da reestruturação indústria de calçados na cidade de França:

Mesmo existindo esta alternância e concomitância na forma de organização do processo produtivo nas indústrias calçadistas de

Hoje, para que as coisas caminhem com mais velocidade, é necessário que todo o funcionário que esteja dentro da produção seja polivalente, o que antigamente era chamado de 'coringa' (...). Hoje todos têm que ser 'coringas'. (Entrevista concedida em 1998 por Milton da Silva. In NAVARRO, 2006, p. 258, grifo do autor)

Temos a polivalência que não significa maiores qualificações, mas sim tarefas sobrepostas para um único funcionário; no passado estas funções eram desempenhadas por mais de um funcionário

exercer atividade numa empresa significa – conforme a ocupação profissional de cada pessoa – ou estar sujeito a formas de controle e de repressão, ou aplicá-las sobre os outros no ambas as situações simultaneamente. (BERNARDO, 1998, p.107)

Além deste controle onde

Essa forma de se organizar o trabalho pressupõe uma 'polivalência' ou 'multifuncionalidade' do trabalhador, ou seja, a tendência é de cada trabalhador se ocupar não mais de uma única operação, mas de um grupo delas. (NAVARRO, 2006, p.256).

onde a organização é adotada com base em células produtivas, é percebido uma intensa mudança de *lay out*, o que equivale à disposição dos maquinários, mesas e funcionários adequando sempre da melhor maneira – a mais produtiva – ao atendimento de seus pedidos e revendedores, portanto o gerenciamento da produção tem papel cada vez mais significativo. (NAVARRO, 2006, p.227)

Neste tipo de organização o perfil do trabalhador deixa de ser aquele requerido pelo sistema de linha, especializado em um tipo de procedimento.

## HISTÓRIA DO PENTECOSTALISMO: HISTÓRIAS EM CONSTRUÇÃO\*

André Dioney FONSECA\*\*

Marcilene Nascimento de FARIAS\*\*\*

- RESUMO: Este artigo tem por objetivo demonstrar a relevância do movimento pentecostal no quadro religioso do Brasil, em contraponto com as pouquíssimas pesquisas na disciplina de História sobre as instituições pentecostais. Para tanto, apresenta-se a movimentação do campo religioso brasileiro através dos números censitários, os debates em torno destes dados e as principais dificuldades encontradas pelos historiadores no estudo dos grupos pentecostais.

- PALAVRAS CHAVE: Movimento Pentecostal, Dados Censitários, História do pentecostalismo.

Na esteira da vivacidade e diversidade da religião na virada do milênio (CALIMAN, 1998) no Brasil, um segmento religioso, em especial, tem se destacado. A "explosão" deste movimento, nas décadas de 1980 e 1990, marcou de tal maneira o cenário religioso atual, a ponto de torná-lo um dos principais exemplos mundiais quando se trata de referenciar importância da religião na tela social em nossos dias, sendo citado como um imperativo modelo de adaptação da religião na chamada pós-modernidade, conforme explicitado por Wilson Gomes nas seguintes palavras:

\* Versão deste trabalho foi apresentada no 6º Congresso Nacional de Iniciação Científica CONIC-SEMESP - 2006 e no 4º Congresso Internacional de Iniciação Científica COINT-SEMESP - 2006. Orientador: Prof. Diogo da Silva Roiz.

\*\* Graduando em História pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) Unidade Universitária de Amambai. Bolsista PIBIC/CNPq.

\*\*\* Graduanda em História pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) Unidade Universitária de Amambai. Bolsista PIBIC/CNPq.

development of its key concepts and mechanism in the industry as a whole. Finally is studied as organizational concept is applied to the shoe industries of the city of Franca, the main producer of shoes male pole of the country.

- KEYWORDS: Productive restructuring, Brazil; Footwear industry; Contemporary history.

## Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2001.
- BERNARDO, João. *Democracia Totalitária: Teoria e prática da empresa soberana*. São Paulo: Cortez, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Estado: a silenciosa multiplicação do poder*. São Paulo: Escrituras Editora, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O inimigo oculto*. Ensaio sobre a luta de classe. Manifesto Anti-Ecológico. Porto: Editora Afrontamento, 1979.
- BRUNO, Lucia. *O que é autonomia operária?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. Educação, Qualificação e Desenvolvimento Econômico. In: BRUNO (org) *Educação e trabalho no capitalismo contemporâneo*. São Paulo. Editora Atlas S. A., 1996.
- CORREA, Cristiane. Por dentro da maior montadora do mundo. *Revista Exame*, São Paulo, v. 892, n. 8, p. 22-34, 2007.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- OHNO, Taiichi. *O sistema Toyota de produção: Além da produção em larga escala*. Porto Alegre: Editora Artes Medicas Sul LTDA., 1997.
- NAVARRO, Vera Lucia. *Trabalho e trabalhadores do calçado: A indústria calçadista de Franca (SP)*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

Mas, essa não é uma ascensão apenas de caráter religioso e demográfico, é um crescimento que se propaga na ocupação dos meios de comunicação, da vida político-partidária, assistencial, editorial e econômica (MARIANO, 2004). Os fiéis não mais pertencem somente às camadas populares (iliteradas) da população; a classe média, inclusive empresários, profissionais liberais, atletas e artistas, têm aderido ao pentecostalismo (FREESTON, 1994).

Ingrid Sarti e Rogério Valle (1994), em publicação da década de noventa, pontuaram a rápida expansão do pentecostalismo como o “fenômeno mais importante do cenário religioso do Brasil e talvez de toda a América Latina” (SARTI & VALLE, 1994, p. 07). Para Wilson Gomes esse era “o mais interessante fenômeno social urbano brasileiro dos anos 80 e, certamente o mais curioso dos anos 90” (GOMES, 1994, p. 226).

Se números dos censos já eram observados com certo “espanto” durante as décadas de 1980 e 1990, o debate esquentou ainda mais quando da divulgação pelo IBGE dos resultados da chamada “tabulação avançada”, no dia 8 de maio de 2002. As informações instigantes e polêmicas sobre o comportamento religioso na virada do século reabriram variadas discussões: pelos dados nota-se o crescimento de dois extremos entre 1940 e 2000. Num extremo, tem-se o grande aumento dos evangélicos de 2,6% para 15,4% (além do crescimento desse grupo na década de 1990 que foi de 100%). Noutro, o aumento de pessoas que se declararam sem religião, que passou de 0,2 em 1940 para 7,3 no ano de 2000. O catolicismo apresentou moderado, mas contínuo declínio que foi de 95,2% para 73,8%. Caiu também a umbanda que cresceu até os anos 80, mas que deixou a casa dos 0,57% em 1980, 0,44% em 1991 para 0,33% em 2000. Os protestantes históricos decaram de 1980 para 1990, com leve recuperação em 2000. Ao se somar o total de protestantes históricos vê-se que em 2000 representavam 5,0% do total da população brasileira; em 1980, representavam

garantido que a realidade é toda ela controlável pelo método indutivo, duzentos anos depois da Revolução Francesa iluminista – que levou a razão humana ao estado de única instância reverenciável, ao mesmo tempo em que rebaixou ao nível da superstição obscurantista qualquer outra abordagem do real – multidões congregate-se sucessivamente em monumentais estádios de futebol para exorcismos coletivos (...) como entender o retorno dos demônios meio milênio depois de inaugurada a Modernidade – científico-racionalista e otimista – quando a sociedade industrial e sua essencial desconfiança com a transcendência tornaram-se senso comum, quando mesmo a pergunta pelo sentido do real parece ter perdido o sentido frente ao esquadrihamento racionalista que promete uma realidade sem mistério um mundo desencantado? (GOMES, 1994, p. 225-226)

Como se pode perceber na citação acima, trata-se do movimento pentecostal brasileiro.

Não é uma novidade o crescimento dos evangélicos no Brasil, o que geralmente não é ressaltado, principalmente pela mídia, é que essa ascensão se deve ao crescimento daquele que hoje representa o segundo maior grupo religioso do país: os pentecostais.<sup>5</sup> Entende-se essa influência quando se observa a representatividade dos pentecostais no grupo dos evangélicos. Em 1980, estes representavam 49% dos evangélicos coligidos, deixando para trás os chamados protestantes históricos nas duas décadas seguintes, com suas taxas subindo para 67% em 1991 e 68% em 2000. Se os evangélicos, como um todo, cresceram, deve-se a curva ascensional dos pentecostais, resultado direto da

<sup>5</sup>Estudos pioneiros da década de 1960 e 1970 já apontavam o grande crescimento dos pentecostais no Brasil. Cf.: (CAMARGO, 1973; SOUZA, 1969).

do CERIS, em que 25% dos entrevistados declararam que frequentavam mais de uma religião e quase a metade (12,5% do total), confirmaram que essa mobilidade era uma prática usual. Frente a estes apontamentos, afirmou Antoniazzi:

[...] dificilmente um sociólogo ou um antropólogo reduzirá os adeptos de Umbanda e Candomblé, em todo o Brasil, a pouco mais de 570.000 indivíduos (0,33% da população), como faz o Censo 2000. Certamente há muitas pessoas frequentando estes cultos, ao menos ocasionalmente, mas que não se declaram "umbandistas" (ANTONIAZZI, 2003, p. 73, grifo do autor).

Sobre o aumento dos "sem religião", Antoniazzi chamou a atenção dos que, tomando por parâmetro os números do Censo, acreditavam que o Brasil chegou ao século XXI menos religioso, já que a mesma pesquisa do CERIS, mostrou que a religiosidade continuava muito forte entre os brasileiros. No caso do estado do Rio de Janeiro, onde o IBGE encontrou 15,5% de "sem religião", a pesquisa do CERIS, que considerou a região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro – o que pode se considerar a parte mais "moderna" do Estado - encontrou 16,9% de entrevistados que se diziam sem pertença religiosa, mas que, entretanto, acreditavam em Deus ou numa "Força Superior", contra apenas 1,2% que se declararam ateus. Desta forma, a declaração "sem religião", segundo Antoniazzi, parecia indicar muito mais uma "desinstitucionalização" (ANTONIAZZI, 2003).

Válidos em sua totalidade ou não, os resultados dos censos acima elencados, estão em consonância com a realidade do

3,4%, e em 1991 contavam com 3,0%. Vários debates emergiram

O sociólogo Antônio Flávio Pierucci (2000), em análise dos números do censo, falou de um "esgotamento" das religiões tradicionais no Brasil. Para ele as três das principais religiões classificadas pela sociologia como tradicionais, (catolicismo, protestantismo e a umbanda – mesmo que cada uma seja tradicional à sua maneira) mostravam sérios sinais de cansaço, mais do que isso, de exaustão em sua capacidade de reprodução ampliada (PIERUCCI, 2000, p. 17-18).

Por outro lado, autores como Simone Bonh (2004), reforçaram a necessidade de não se ver a grande adesão à fé evangélica, apresentada nos números censitários, como um indicio de uma onda de "ressacralização" da existência ou de um possível "reencantamento do mundo", ressaltando que essa ampliação numérica dos evangélicos se deu simultaneamente ao crescimento relativo e absoluto do número de brasileiros que se declararam sem nenhuma religião (de 1,6% em 1990, para 7,3% em 2000). Em outras palavras, não se poderia falar em um possível processo de "reencantamento", "contra-secularização", etc. frente ao crescimento no número de pessoas sem religião.

Na contramão das abordagens supracitadas, Alberto Antoniazzi (2003), alertou para alguns aspectos de relevância desconsiderados na apreciação dos resultados do IBGE por Pierucci e Bonh. Primeiramente, as limitações de quando se pergunta em um país como o Brasil pela "religião" do entrevistado, da mesma forma, que o aumento de pessoas que se declararam "sem religião" não deveria ser visto, necessariamente, como um dado que confirmasse um país "menos religioso" ou que o número de pessoas "sem religião" tivesse aumentado de fato. Baseando-se nos resultados da pesquisa do CERIS sobre as seis maiores regiões metropolitanas brasileiras, Antoniazzi ressaltou que havia um elevado número de brasileiros que frequentavam práticas religiosas de vários cultos. Para Antoniazzi, o censo deixava lacunas ao não considerar os fenômenos de mistura de várias religiões como foi feito na pesquisa



Paul Freston demonstra sua preocupação com o que ele chamou de "negligência acadêmica de dimensão histórica" no que tange ao movimento pentecostal brasileiro: "o pentecostalismo é aprisionado numa jaula atemporal, e não se percebe quando essa jaula está ficando pequena para o tigre" (FRESTON, 1994, p. 68).

Por outro lado, são bem conhecidas as dificuldades encontradas pelos historiadores que se propõem a pesquisar as denominações pentecostais. Paul Freston aponta os vários fatores que dificultam as pesquisas sobre o pentecostalismo, dentre eles destaca: a relativa escassez de fontes escritas, a relação entre o pentecostalismo e a História (os pentecostais tomam como origem a descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes, não havendo ideia de desenvolvimento, pois tudo remonta a essa origem e a esse acontecimento original), os pentecostais rejeitam as interpretações das "ciências do homem" lançadas sobre suas instituições, dificultando o acesso a fontes e arquivos (FRESTON, 1994).

Em outras palavras, o historiador do pentecostalismo no Brasil não deve esperar ter uma longa documentação em série à sua disposição, como atas de reuniões, materiais impressos, entre outros. No caso da documentação interna geralmente estão centralizadas nas chamadas "igrejas sedes", comumente sedes regionais, senão nacionais. Abre-se aí um duplo problema: escassez de fontes para estudos de instituições locais, e uma concentração de documentos em igrejas sedes (de difícil acessibilidade).

No caso dos materiais impressos, as igrejas pentecostais não costumam ter bibliotecas para o uso dos membros, não havendo preocupação com o acondicionamento das publicações de anos anteriores, sendo que o único local em que se podem encontrar séries completas de revistas, jornais, etc. são nas editoras dessas denominações ou em arquivos particulares. Esbarra-se novamente no controle de acesso a estes materiais que, quando acondicionado em editoras, geralmente são acessíveis somente a estudiosos da própria igreja e no caso de arquivos particulares, são raríssimos pelo fato de a grande maioria dos membros terem o hábito de

pentecostalismo brasileiro, uma vez que, mesmo sem se atentar para quaisquer dados censitários, é possível notar que esse movimento tem conquistado visibilidade pública, legitimação e aprofundando suas raízes nos mais diversos estratos e áreas da sociedade brasileira. Sensíveis a esta movimentação no campo religioso brasileiro, vários estudiosos das mais diversas áreas como a Sociologia, Antropologia, Ciências Sociais, História e até mesmo Educação, Linguística, Geografia, Psicologia, Administração, Comunicação, entre outras, principalmente a partir da década de 1990, passaram a se ocupar com o estudo desse fenômeno no Brasil.<sup>2</sup>

Atualmente, mesmo que várias pesquisas tenham avançado, ainda são muitos os meandros não visitados, muitas indagações que ainda repousam no mero plano da especulação, aguardando respostas mais pontuadas por parte dos pesquisadores das muitas áreas do saber interessadas na compreensão do fenômeno pentecostal no Brasil. No que tange à História, mesmo com o *boom* das pesquisas em níveis de mestrado e doutorado, fruto do desenvolvimento de programas de pós-graduação nesta área, principalmente na década de 1990, ainda há muito a se fazer. Conforme advertiu o sociólogo Paul Freston sobre a "lacuna" a ser preenchida por estudos preocupados com a história dessas instituições:

[...]o pentecostalismo brasileiro já tem 80 anos e talvez 13 milhões de adeptos, mais ainda não conta sequer com uma história acadêmica. Isso prejudica a sociologia do fenômeno, pois, como diz Joachim Wach, sem o trabalho do historiador o sociólogo fica desamparado (...) os bons estudos sincrônicos já produzidos não nos permite captar o movimento (FRESTON, 1994, p. 67).

<sup>2</sup> O portal da Capes (*Banco de Teses e Dissertações*), demonstra o aumento de pesquisas sobre os pentecostais no Brasil por variadas áreas do saber. Disponível em: <http://servicos.capes.gov.br/capesdw>

cultura que estas igrejas consideravam "diferentes" (o outro), focando-se, dessa forma, no conceito de alteridade. Por fim, destaca-se o trabalho de Cátia Santos, *Linguas de fogo: acomodação, rebelião e cidadania entre os pentecostais de São Paulo*, que analisa as relações sócio-religiosas presentes no surgimento e desenvolvimento histórico das primeiras instituições pentecostais no estado de São Paulo, com ênfase na igreja a Congregação Cristã do Brasil, a Assembleia de Deus e, principalmente na Igreja do Evangelho Quadrangular.

O que chama a atenção nestes trabalhos é o amparo destes pesquisadores numa grande variedade de fontes, (oral e/ou inúmeros impressos em números fragmentados) e também o estudo de duas ou mais denominações como forma de dinamizar as fontes levantadas. Isto denuncia a dificuldade destes pesquisadores em estudar estas instituições a partir de um suficiente número sequencial de documentos oficiais e impressos como revistas e jornais.

Por fim, cumpre ressaltar que os problemas aqui apresentados - no âmbito do tão urgente estudo dos grupos pentecostais - são muito mais um alerta às dificuldades que enfrentam os estudiosos deste movimento do que um "atestado" de impossibilidade de pesquisas em História, pois, como se pôde observar nos estudos acima elencados, mesmo que irregulares, são muitos os "fragmentos" e "sinais" deixados no correr da trajetória de mais de cem anos do pentecostalismo no Brasil: livros de memorialistas das próprias igrejas, livros de doutrinas, livros reunindo os principais artigos dos jornais institucionais, diários de alguns líderes, livros biográficos, além de incontáveis publicações que podem ser encontradas disponíveis para compra nas editoras das igrejas pentecostais.<sup>3</sup> Todos estes impressos enriquecem as pesquisas dos historiadores preocupados com o movimento pentecostal (tanto as

<sup>3</sup> Existem inúmeras editoras das igrejas pentecostais: Editora Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD); Editora Quadrangular; Editora Betel; Graça Editorial; Editora Gráfica Universal, Editora Koinonia, entre muitas outras.

Existem, para fins de evangelização. Existe, distribuir revistas, jornais etc. para fins de evangelização. Alguns pesquisadores da área de História têm driblado estes percalços recorrendo às mais variadas fontes para o estudo dos grupos pentecostais. É o caso de, Fábio Perboni (1999), Wander de Lara Proença (2002), Cátia Santos, (1997), Andréia Mendes Souza Mina (2004), entre outros.

Perboni em sua dissertação de mestrado *A água, o fogo e o sangue: a trindade da salvação. Igreja Assembleia de Deus em Ribeirão Preto*, partiu do estudo localizado da igreja Assembleia de Deus no município referido no título, entre os anos de 1937 a 1997, para analisar as origens e a estruturação desta igreja. Perboni valeu-se, principalmente, de fontes orais além do subsídio de alguns livros de história da igreja, publicada pela mesma. Focado em fontes orais, também foi o estudo de Wander Proença na dissertação de mestrado *Magia, prosperidade e messianismo - Representações e leituras no Neopentecostalismo: casos de Londrina e Maringá (1975-1999)* que, conforme apontado no título, fecha-se nas cidades de Londrina e Maringá, no estado do Paraná, para analisar a ação das igrejas neopentecostais em suas ações litúrgicas e estratégias de cooperação de fiéis. Utilizando-se de uma gama de impressos (jornais, revistas, livros, etc.) da igreja Assembleia de Deus e Universal do Reino de Deus a pesquisadora Andréia Mendes de Souza Mina em sua dissertação *Nós e o mundo, a construção do outro: alteridade e pertencimento no material de divulgação brasileiro da Igreja Assembleia de Deus (AD) e Igreja Universal do Reino de Deus (URD) na década de 1990*, realizou uma análise dos discursos oficiais destas instituições sobre áreas da sociedade e

de abordagem local, como as que se lançam no estudo institucional, de âmbito nacional), pois como bem lembrou Carlo Ginzburg:

Se as pretensões de conhecimento sistemático mostram-se cada vez mais como veleidades, nem por isso a ideia de totalidade deve ser abandonada. Pelo contrário: a existência de uma profunda conexão que explica os fenômenos superficiais é reforçada no próprio momento em que se afirma que um conhecimento direto de tal conexão não é possível. Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la. (GINZBURG, 1989, p. 177).

FONSECA, André Dionei; FARIAS, Marciene Nascimento de. History of Pentecostalism: Histories in Construction. *Revista Ensaios de História*, Franca, v.12, n.1-2, 2007.

- ABSTRACT: This article propose demonstrate the relevance of the Pentecostal movement in the context religious of Brazil, in contrast to the very few searches in the discipline of History on the institutions Pentecostals. For both, propose to show is the move of the field Brazilian religious through the numbers of census, the discussions on these data and the main difficulties encountered by historians in the study of the groups Pentecostals.
- KEYWORDS: Pentecostal Movement, Data of the census, History of Pentecostalism

## Referências

ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil segundo o Censo de 2000. *REVER*. Revista de Estudos da Religião (PUCSP), n. 2, p. 75-80, 2003.

BOHN, Simone R. Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes no comportamento eleitoral. *Opinão. Pública*, out., v.10, n. 2, 2004.

CALIMAN, Cleto. (org) *A sedução do sagrado*. O fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1998.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira. *Católicos, Protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: uma interpretação sociológica do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. Morfologia e História. Tradução de Federico Carotti. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: uma interpretação sociológica do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.

MAGNANI, José Guilherme. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Revista Estudos Avangados*. v.18, n. 52. São Paulo, dez. 2004.

MINA, Andréia Mendes de Souza. *Nós e o mundo*. A construção do outro. Alteridade e pertencimento no material de divulgação brasileiro da Igreja Assembléia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus na década de 1990. Santa Catarina, 2004. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina.

PERBONI, Fabio. *A água, o fogo e o sangue: a trindade da salvação*. Igreja Assembléia de Deus em Ribeirão Preto (1937-1997). Franca, 2004. Dissertação (mestrado em História). Unesp/Franca.

PIERUCCI, Antônio Flavio. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Revista Estudos Avangados*, 2004, vol.18, n. 52.

## BABUFE E O SOCIALISMO ANTES DE MARX.

Bruno Rodrigo dos SANTOS

- RESUMO: Apresenta-se, neste texto, a vida e as idéias de Graco Babeuf, líder de uma tentativa de levante popular conhecida como Conspiração dos Iguais, ocorrida durante a Revolução burguesa da França, no século XVIII. Durante sua vida, Babeuf desenvolveu algumas idéias que viriam legitimar suas ações. Tais idéias se aproximariam (ainda que indiretamente) do que, durante o século XIX, o filósofo Karl Marx, algumas vezes em conjunto com Friedrich Engels, proporia para uma sociedade igualitária fundando, assim, o que hoje entendemos por *Socialismo Científico*.

- PALAVRAS CHAVE: Babeuf; Babovismo; Extrema-esquerda; Socialismo.

A pretensão do artigo é apresentar as experiências vividas por Graco Babeuf e avaliar suas influências sobre seu posicionamento político-ideológico, bem como o papel de sua postura política no desenrolar de sua vida.

Ao longo dos estudos, pode-se perceber que, durante sua vida, Babeuf mantinha-se longe da imagem mítica que a história incumbiu-se de imputar-lhe, para o bem ou para o mal. Para evitar interpretações simplistas ou até mesmo distorcidas a seu respeito, deve-se, antes de tudo, considerar as opções que se lhe apresentavam e as limitações que a realidade lhe impunha. Dessa forma conduzido, o estudo explicita o fato de suas idéias gravitarem sempre em torno da realidade que lhe era apresentada em determinado momento de sua vida, ou seja, suas idéias não eram fixas, mas idéias que variavam em função da realidade por ele vivida.

Preende-se, ainda, avaliar o grau de proximidade de suas idéias com Karl Marx, uma vez que o teor das idéias contido em seus escritos é, posteriormente, encontrado nas obras de Marx, cuja principal influência é comumente atribuída a Saint-Simon.

PROENÇA, Wander de Lara. *Magia, prosperidade e messianismo - Representações e leituras no Neopentecostalismo: casos de Londrina e Maringá* (1975-1999). Maringá, 2002. Dissertação (mestrado em História). UEM/Maringá.

SANTOS, Cátia. *Linguas de fogo: acomodação, rebelião e cidadania entre os pentecostais de São Paulo* (1960-1994) Assis, 1997. Dissertação (mestrado em História). Unesp/Assis.

SARTI, Ingrid, VALLE, Rogério. O risco das comparações apresadas. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: uma interpretação sociológica do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1969.

através das mudanças de nome que realizou em função daquilo que defendia em determinado período de sua vida: "Camille" foi adotado em homenagem a um herói da antiguidade romana que acreditava ser possível uma conciliação entre patrícios e plebeus, quando Babeuf acreditava ser possível uma conciliação entre ricos e pobres. Posteriormente, quando Babeuf deixa de acreditar nisso e passa a defender a reforma agrária, passa a se apresentar como "Gracchus Babeuf", em homenagem aos irmãos Graco, de Roma.

Depois de desenvolver um projeto chamado *Cadastre Perpetuel*, Babeuf passa a se corresponder com o secretário geral da Académie d'Artras, tipo de sociedade de discussões filosóficas muito comum na época, apresentando tal projeto e outras idéias a respeito da sociedade.

O distanciamento ideológico tornou as correspondências cada vez mais escassas e, tendo tido seu *Cadastre* recusado pelo secretário, Babeuf se muda para Paris para tentar encontrar alguém disposto a divulgá-lo. Chegando em Paris três dias depois da queda da Bastilha, Babeuf passa a ser totalmente influenciado pelos ares da revolução e decide que as questões públicas devem guiar sua vida.

Desde então, Babeuf passa a dedicar-se totalmente à vida política, fundando o Diretório Secreto Executivo de Salvação Pública, também conhecido como Conspiração dos Iguais, a partir do qual busca expandir suas idéias e aglutinar outros indivíduos desconcentes com os rumos da Revolução.

Divulgando suas idéias através de seus jornais e conseguindo reunir um número considerável de "seguidores", Babeuf passa a incomodar as autoridades e, por isso, acaba sofrendo algumas perseguições e até mesmo prisões que colocariam-no em contato com outros insurgentes, possibilitando um intercâmbio de idéias, o que, certamente, contribuiu não só para o desenvolvimento de seus métodos, mas também para a divulgação destes.

Por ironia, foi a busca incessante de novos insurgentes que levou ao fracasso a Conspiração dos Iguais, já que militares passaram a se infiltrar no movimento com a finalidade de colher

Não se trata neste caso de subtrair os méritos de Marx enquanto filósofo e defensor de uma sociedade igualitária, mas de perceber que entre Babeuf e Marx existe um processo de continuidade, que concorreu para a solidificação, em bases teóricas, de um conjunto de idéias que nasceu a partir da experiência prática vivenciada por seu primeiro idealizador, o que endossa a visão do historiador Edward Thompson, para quem "o conceito de luta de classes é anterior e muito mais universal que o de classe social". (MOLON, 2002, p. 159).

## Vida

Nascido em Novembro de 1760, na cidade Saint-Quentin, o então chamado François-Noël Babeuf teve uma infância e juventude sobre a qual pouco se sabe, além de sua condição social. Filho mais velho de um guarda da Fazenda Pública, Babeuf vivenciou, logo na infância, os sinais do desenvolvimento do capitalismo: para complementar a baixa renda familiar, sua mãe fiava linho sob o putting-out system (ou sistema manufatureiro doméstico), no qual o "mercador capitalista limitava-se a fornecer ao artesão a matéria prima, remunerando-o para que a transformasse em produtos acabados" (Hunt & Sherman, 1982, p. 27).

Ao longo de sua vida, Babeuf exerceu as profissões de aprendiz de *feudist*, de ajudante de cartório, de *arpenteur-géomètre* (medição de terreno através de instrumentos de precisão) e, após acumular tais experiências, passa a exercer plenamente a função de *feudist*, além de criar um jornal (*La Liberté de La Press*, depois chamado *Le Tribune du Peuple*) e nele trabalhar como jornalista até o fim de sua vida. As experiências acumuladas nessas profissões foram, mais tarde, utilizadas para que Babeuf desenvolvesse suas teorias.

Durante determinado período de sua vida, Babeuf mantém um escritório, onde acumula um número considerável de funcionários, o que, de certa forma, o leva a um discurso menos ácido em relação à propriedade privada. Aliás, inconsciência no pensamento de Babeuf é notável, podendo ser observada, inclusive, em sua vida pessoal,

informações que pudessem levar à prisão das lideranças do movimento.

O sucesso das campanhas de infiltração no movimento levou à prisão e execução de Darthé e Babeuf, considerados líderes do movimento. Durante o tempo que esperava pelo julgamento, Babeuf chegou a escrever algumas cartas, mas a grande maioria delas era destinada à sua família e, embora ele revelasse certo descontentamento com os rumos da Conspiração, a política não era o tema principal destas correspondências.

### Ideias

A base do pensamento de Babeuf é a busca pela felicidade geral. Para ele, a Natureza prepara o ser humano para a conquista de sua felicidade e a sociedade deve suprir a necessidade do indivíduo, de forma que ele alcance sua própria felicidade, fazendo desaparecer aquilo que as leis naturais teriam de injusto. E, conforme pode-se verificar em seus escritos: "Se ela [a sociedade] não é isso, ela é um estado contra a natureza, ela não é mais uma organização, mas um terrível produto do acaso" (MAUZARIC apud. MOLON, 2002, p. 94).

A principal influência do pensamento de Babeuf foi o filósofo Jean-Jacques Rousseau, o que explica a aceitação da propriedade privada como a origem das desigualdades entre os homens e do povo enquanto portador legítimo do poder. No entanto, Babeuf não se limitou a apontar a propriedade privada como o fator causador dos males sociais, ele deu um passo à frente de Rousseau: defendeu a extinção desta para a conquista de uma sociedade igualitária. Outros autores que influenciaram as ideias de Babeuf foram Mably e Morelly, que assinavam a maior parte de suas obras como Diderot (era comum atribuir escritos a filósofos famosos na época).

Contudo, seu pensamento estava intimamente ligado à sua realidade, fato que torna seu pensamento inconstante, tanto que ele

o estabelecimento das fazendas coletivas [...] não veríamos mais mães quase famélicas [sic] usar sua saúde e envelhecer antes do tempo, à força de prostituir seu seio às crianças da cidade" (MAUZARIC, apud. MOLON, 2002, p. 94)

Dessa forma, pode-se dizer que Babeuf acreditava que a propriedade privada poderia, sim, ser um direito. Mas, enquanto "direito social", não poderia atrapalhar o direito à vida, considerado por ele como um direito natural.

É notável a influência de Babeuf no pensamento de teóricos posteriores. Por exemplo, Babeuf percebe, num mundo ainda não transformado pela Revolução Industrial, que o alto índice de desemprego favorecia o capital, colocando-o "em posição de dizer [aos trabalhadores]: trabalhe muito, coma pouco, ou então não terá trabalho nenhum e não comerá nada" (MAUZARIC apud. MOLON, 2002, p. 105). Tal ideia só viria a ser mais explorada quando Marx, no primeiro tomo de *O Capital*, tratasse sobre o "Exército de Reserva da Indústria".

Quando Babeuf, em conjunto com Darthé, organiza a Conspiração dos Iguais, ele deixa um outro legado para a modernidade: "a espontaneidade, traço típico do movimento popular até então, era deixada para trás" (MOLON, 2002, p. 44). A própria lógica de funcionamento do grupo era muito semelhante à de um partido político, sendo "provavelmente dele, através de Blanqui, que Lenine aprendeu a lição [da necessidade de um partido para a condução do processo revolucionário]" (SOUBOUL, 1976, p. 78).

Outro ponto que chama a atenção no pensamento de Babeuf é o esforço pela comprovação científica de suas ideias. Babeuf aplica seus conhecimentos geográficos e matemáticos (que adquiriu durante seu trabalho como *arpenteur-geomètre*) para defender sua hipótese de que seria possível expropriar as terras privadas, conduzir uma produção onde todos trabalhariam e encaminhar o

Pode verificar-se, portanto, que Marx foi, também desta vez, influenciado pela divisão social feita por Babeuf. O que este não fez foi classificar seus grupos de interesses antagônicos como "classe". Pode-se verificar também que Babeuf propõe a existência da "luta de classes" na forma de prática social cotidiana.

Dessa forma, podemos concluir que foi no bojo da Revolução Francesa que, pela primeira vez, a utopia comunista torna-se um projeto político proposto a construir uma sociedade inteiramente nova, longe do fator que, para Babeuf, era o principal agente da desigualdade social: a propriedade privada.

SANTOS, Bruno Rodrigo dos. Babeuf and the socialism before Marx. *Revista Ensaios de História*, França, v. 12, n. 1-2, 2007.

- **ABSTRACT:** This text introduces the life and ideas of Graco Babeuf, a popular leader of a insurgency attempt, known as "Conspiracy of Equals", occurred during the French Burgoise Revolution, in the XVIII century. During his life, Babeuf developed some ideas that came to legitimate his actoins. Those ideas approximates to what later Karl Marx, in some ocasions, with Frederick Engels, would theorize about what we understand today as Scientific Socialism.

- **KEYWORDS:** Babeuf; Babovism; Extrem-left; Socialism.

### Referências

- BECKERMAN, Olinio (org.). *O Socialismo Pré-marxista*. SP: Global, 1980.
- HUNT, SHERMAN. *História do Pensamento Econômico*. RJ: Vozes, 1982.
- HOBSBAWM, Eric. *A Era das Revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- MOLON, Alessandro M., *Graco Babeuf: O Pioneiro do Socialismo Moderno*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.
- SOUBOUL, Albert, *A Revolução Francesa*. São Paulo: Difel, 1976.

produto a armazéns do Estado para a distribuição deste entre toda a população francesa. Aliás, Babeuf defendia a presença de um Estado forte no período imediatamente posterior à sua revolução para focar toda e qualquer tentativa de retomada do regime anterior. Algo muito parecido com o que Lênin chamou de "ditadura provisória do proletariado".

O fim da propriedade privada e a reestruturação da economia, para Babeuf, eram as únicas medidas para livrar o homem de seus vícios, já que, assim como Marx, ele acreditava que o homem era moldado pela sua condição material.

Em seu "Manifesto dos Plebeus" (e não Manifesto dos Iguais, como costumam atribuir-lhe a autoria), Babeuf incita o povo ao uso da violência contra aqueles que o oprimem, além disso, destaca o papel da mulher na sociedade e a importância dela na revolução. Em um de seus jornais, incita os militares à luta, fazendo uma análise classista da função do Exército:

Quem usar suas armas e suas forças para esmagar ainda mais os oprimidos sob o jugo dos opressores! Para forçar o povo a viver num regime em que se quer que ele viva sem comidar [...] Somente nas ocasiões em que a autoridade se tornou culpada é que ela se cerca de baionetas... Quando o poder é justo, ele sempre conta suficientemente com a força do povo! (BABEUF; apud. MOLON, 2002, p. 122-123).

Como se pode observar, Babeuf acreditava na existência de dois grupos sociais, os ricos (opressores) e os pobres (oprimidos), de interesses antagônicos e que se combatiam também no nível da prática social cotidiana:

Esta guerra de plebeus e de patricios, ou dos pobres e dos ricos, não existe somente a partir do momento em que ela é declarada. Ela é perpetua, ela começa desde que as instituições tendem a que uns tomem tudo e a que nada sobre aos outros. (BABEUF. apud. op. cit.)

THOMPSON, Edward P., *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?. In: \_\_\_\_\_. *Tradicón, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Crítica, p. 13-61

## A CONCEÇÃO DE FRONTEIRA CULTURAL DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA PÓS 11 DE SETEMBRO DE 2001, UTILIZANDO A ARTE SEQUENCIAL COMO FONTE

Caió Cândido FERRARO\*

- RESUMO: Ao analisarmos os Estados Unidos da América (EUA), temos o hábito de vislumbrar o Império hegemônico moderno, sem, no entanto, estabelecermos as devidas relações que nos concebem esse superficial preceito. Para apresentarmos elementos capazes de contribuir à compreensão desse vago termo, ponderaremos sobre a concepção de fronteira cultural que permeia o imaginário do homem estadunidense, utilizando sobretudo, fontes provenientes do pós 11 de setembro de 2001, que se apresentou como um momento de grande eferescência nacionalista, utilizando como fonte a personagem Capitão América.

- PALAVRAS CHAVE: Estados Unidos da América, Ciência Social, Relações Internacionais, Política Internacional.

Observando com minúcia a concepção de fronteira cultural presente na história recente dos Estados Unidos da América, a análise do período pós 11 de setembro de 2001 (data dos atentados terroristas ao *World Trade Center* em Nova Iorque e ao Pentágono em Washington) aponta para os seguintes tópicos: os efeitos imediatos no imaginário coletivo do país, com suas consequências no plano global; a maneira como a população estadunidense vislumbrará o externo, no âmbito cultural; e o constante esforço para se impor através da difusão de sua cultura nos demais países.

## Imaginario Coletivo

\* Graduando do terceiro ano do curso de História da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - Unesp – Campus Franca, orientando da Profa. Dra. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal.



Àtravés de seus imaginários sociais, uma coletividade [sic] designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de bom comportamento; designadamente através da instação de modelos formadores tais como o do chefe, o bom súdito [...] (BACZKO, 1985, p.309)

É possível conceber, de acordo com o imaginário de Baczko, a forma como a guerra está arraigada à cultura estadunidense. A busca pelo inimigo comum, a defesa do modelo de vida ocidental os acompanha desde os primórdios da nação, começando na luta pela independência, passando pela expansão para o Oeste no séc. XIX, corrida armamentista, até a Guerra ao Terror iniciada em resposta aos atentados de 11 de setembro de 2001. A guerra, em geral, acaba sendo utilizada como artifício governamental para camuflagem de problemas internos, como a atual recessão econômica que espreita o país, e para ampliação do seu poder no âmbito interno, como o Ato Patriótico, que expandiu o poder das agências de segurança para possibilitar a Guerra ao Terror.

Hegemonia é uma categoria que foi se formando a partir de sentidos e conteúdos diversos. De seu uso militar ou guerreiro até sua ressignificação gramsciana, vai ganhando substância, ao mesmo tempo que muda de campo relacional. A estratégia de dominação que subjaz na primeira concepção apresenta-se, na segunda, como estratégia de emancipação e, por conseguinte, ocorre nessa transição uma mudança de conteúdos que conduz a construção da hegemonia à criação de imaginários e sentidos coletivos, muito mais do que à aplicação da força sob qualquer de suas formas, ainda que força e persuasão constituam, em sua perspectiva, uma unidade indissolúvel, ainda que contraditória (CECENA, 2005, p. 36).

## A Cultura da Guerra

Além de se tornar o produto a ser exportado e implementado em outras sociedades, ficando os pilares, credo e cultura, no âmago dessas, o *American way of life* é utilizado para classificar outras nações, definindo quem é merecedor de receber a democracia e os valores protestantes dos EUA, mesmo que não os desejem. Há, então, uma aura de universalidade na política externa dos EUA, que apresenta o desafio de delimitar as linhas divisórias entre assuntos domésticos e externos (CECENA, 2005)

As tentativas de definição de interesse nacional pressupõem uma concordância quanto à natureza do país cujos interesses devem ser definidos. O interesse nacional decorre da identidade nacional. Precisamos saber quem somos antes de podermos saber quais são nossos interesses. [...] nós só sabemos quem somos quando sabemos quem não somos e, muitas vezes, quando sabemos quem contra quem estamos. (HUNTINGTON, 1997, p.157)

Ao aceitar que o nacionalismo, tal qual Octavio Ianni (1987) nos coloca, é um sentimento sempre em processo de criação e recriação, compreendemos que o mesmo é readaptável ao momento que a nação atravessa, expondo incoerências entre o discurso e a ação. A condução das ações interventionistas dos EUA expõe essa incoerência, em um período que a presença de tropas americanas ao redor do globo manifesta as relações de dominação que os caracteriza. Os centros de poder da sociedade global se preocupam com a cultura, procuram defini-la, controlá-la, agir sobre seu desenvolvimento. Toda construção do *american way of life* é pautada na tentativa de encontrar um fator em comum para unir a sociedade, assim sendo, faz parte da própria organização social, expressando seus conflitos e os interesses dominantes da sociedade, que manifestam sua força.

Obviamente propagandando o espírito de nação coesa dos EUA, a história enfatizava com veemência a ideia cosmopolita, apresentando os aspectos xenofóbos do pós 11 de setembro como uma reação natural, compreensível e momentânea. A personagem representa, nesse aspecto, o retorno do "verdadeiro espírito" que estava imbuido em cada cidadão estadunidense, esperando apenas ser resgatado.

A evolução do perfil da personagem no período posterior aos atentados, dando ênfase a sua relação com a política externa estadunidense em sua realidade ficcional, considerando os quadrinhos como um todo, acompanhando a ótica de Will Eisner (2005), de que a arte sequencial não deve de forma alguma ser analisada apenas por um de seus elementos de maneira isolada.

FERRARO, Caio Cândido. The conception of cultural borderline of the United States of America post-2001 september 11<sup>th</sup>, using the sequential art as a source. *Revista Ensaios de História*, França, v.12, n.1-2, 2007.

- **ABSTRACT:** *At analyzing United States of America (USA), we have the habit of sighting the hegemonic modern Empire without, however, establish the respective relations that are conceived to us through this superficial precept. To introduce elements that are capable of contributing with the comprehension of such vague term, we will weigh up about the conception of cultural borderline that surrounds the imagination of the North-American man, using especially, sources coming from the post-2001 September 11<sup>th</sup> which showed itself as a moment of great nationalist turbulence, having as source the character Captain America.*
- **KEYWORDS:** *United States of America; Social Science; International Relations; International Politics.*

### Referências e Fontes

ARRIGHI, Silver, Beverly. *Caos e governabilidade no moderno sistema mundial*. Rio de Janeiro: Contraponto/ UFRJ, 2001.

Acompanhando o pensamento de Giovanni Arrighi e Beverly Silver (2001), a posição militarista assumida pelo governo estadunidense (personificada na Doutrina Bush) faz evidenciar-se a opção por uma relação unilateral na conjuntura internacional, o que, por uma perspectiva, tende a desacelerar coercitivamente o caos econômico para o qual o país caminha, e, por outro ângulo, coloca o país novamente no caminho da política isolacionista tão criticada e combatida pelo governo de Bill Clinton, afastando aliados certos tanto no campo militar como o político, como por exemplo, a Grã-Bretanha, país que optou por uma postura de neutralidade em relação ao EUA, após a invasão do Iraque em 2003.

A resistência dos EUA em adaptar a nova realidade e se adaptar à nova realidade levaram o país à atual crise econômica em que o Estado, novamente, assume a posição de protagonista fundamental do capitalismo em detrimento do setor privado.

### Capitão América – A Alegoria

Utilizando a arte sequencial como fonte histórica, empregaremos a personagem Capitão América como exemplo básico da repercussão dos atentados de 11 de setembro de 2001 nos meios de comunicação de massa. Por se tratar de uma personagem de construção ideológica evidente, sendo criado durante a 2ª Guerra Mundial como o soldado utópico, que não mata e defende os valores de seu país (*American way of life*) acima de tudo, se apresentando como uma alegoria da política externa estadunidense, desde o uniforme, a própria bandeira do país, até a sua arma, um escudo, e a clara conotação política de que os EUA só atacam para se defender. Passando por um período de pobreza intelectual, a produção das histórias em quadrinhos da personagem em questão sofreu abrupta transformação após os atentados. O arco de histórias "Guerra ao Terror" marcou o início de uma postura mais agressiva do herói. Revoltado por não evitar os milhares de mortes ocasionadas por "homens sem rosto", o Capitão América parte em busca dos responsáveis, em um "desconhecido" país do Oriente Médio.

\*Camilo Oliveira PRADO

- RESUMO: Este artigo analisa o conceito de consciência histórica de Jörn Rüsen e defende que este conceito é uma boa solução para os dilemas da utilidade da história para a vida porque descobre a necessidade de contar história na própria estrutura material humana.

- PALAVRAS CHAVE: Consciência histórica; História; Rüsen; História útil.

Qualquer um que lida com a história topa com a pergunta escolhida por Marc Bloch para abrir sua *Apologia da História*: para que serve a história? O profissional da história receberá uma pressão maior do que a do mero dileitante — a pergunta ameaça emprego, bolsas, curso universitário, arquivos públicos, patrimônios tombados, relação professor-aluno. É muito importante — e inevitável — o debate sobre a utilidade da história para a vida, pois, como assinalou o próprio Bloch, “nossa civilização ocidental inteira está interessada nele” (BLOCH, 2001, p. 42).

Respondendo esse problema, Novais (2005, p. 296) diz que a história simplesmente existe, existiu sempre, por isso existirá e não há razão para questionar sua serventia e nem o motivo dessa existência. Como tudo o que existe, vale a pena.

Daniels (1972) escreveu um livrinho muito legal que explica como é por que estudar história. A história seria crucial para a educação racional necessária à vida democrática. Ela auxiliaria a perceber as nuances da realidade. Quem precisar decidir — e todos

\* Graduando no curso de Bacharelado/Licenciatura em História pela Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Franca (FHDS/Unesp-Franca). E-mail: balbarvogtram@yahoo.com.br. Orientadora: Profa. Dra. Célia Maria David, do Departamento de Educação, Ciências Sociais e Política Internacional (DECSP) da FHDS. E-mail: cmdavid@franca.unesp.br.

AYERBE, Luis Fernando. *Estados Unidos e América Latina*. São

Paulo: Unesp, 2002.

\_\_\_\_\_. *O ocidente e o “resto” - A América Latina e o Caribe na cultura do Império*. A construção da hegemonia. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ordem, Poder e Conflito no Século XXI*. Esse mesmo mundo é possível. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginação social*. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985.

CECENA, Ana Esther (org). *Hegemonias e emancipações no século XXI*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CHOMSKY, Noam. *11 de setembro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CIRNE, Moacy. *A Explosão Criativa dos Quadrinhos*. Petrópolis: Vozes Limitada, 1970.

\_\_\_\_\_. *O Império Americano - hegemonia ou sobrevivência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. 6. ed. Lisboa: edições 70, 1993.

FERNANDES, Florestan. *Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

IANNI, Octavio. *A questão nacional na América Latina*. In: *Simpósio: Interpretações Contemporâneas Na América Latina*. São Paulo, 1987. Atas. Instituto de Estudos Avançados - Universidade de São Paulo, p. 5-40, 1987.

PATATI, Carlos, BRAGA, Flávio. *Almanaque dos Quadrinhos - 100 anos de uma mídia popular*. São Paulo: Ediouro, 2005.

humano e a consciência histórica se molda na vida prática, ou, em outras palavras, na vida mais chá que se imagine.

Prendemos demonstrar isso ao analisar o conceito de consciência histórica de Rüsén (2001). Para nos desvençarmos desse desafio, importamo-nos somente com o conceito de consciência histórica. Tudo o mais, como o reflexo dele na historiografia, ou a posição dele dentro da construção teórica do autor, não importa. Além disso, investigaremos o essencial do conceito, isto é: como surge, para que surge, por que precisa surgir a consciência histórica.

Optamos por Rüsén (2001) porque esse autor entende a consciência histórica como um fenômeno vital compartilhado por todos os membros da espécie humana. Arès e Gadamer, por exemplo, têm

a idéia de que a consciência histórica é um estágio ao qual se chega, principalmente por conta de um processo de modernização de todos os âmbitos da vida humana (CERRI, 2007, p. 98).

Mas, para Rüsén,

Concordamos com o trecho acima, porém temos uma objeção. A consciência histórica não é uma condição do pensamento. Ela é o pensamento histórico. "O homem não pensa a ciência existe, mas ele faz ciência porque pensa" (RÜSEN, 2001, p. 54). Extrai-se desse adágio de Rüsén que todo ser humano possui consciência histórica: o humano não pensa historicamente porque a história-ciência existe, mas ele faz história-ciência porque pensa historicamente. Pensar historicamente significa ter uma consciência

precisamos — tomará boas decisões caso conheça bem o ambiente que acolherá essas decisões.

Têm-se acima duas respostas típicas sobre o benefício da história para a vida. Uma aposta na tradição. Outra, no instrumento. Ambas, contudo, deixam a desejar.

Certamente o que Novais disse merece contestação. Seria por acaso pequena a lista de inutilidades, algumas até daninhas, que ocupam espaço no mundo? Deixar a legitimidade da história à tradição de ensinar e estudar história porque os pais de nossos pais assim fizeram é arriscar-se a ver a história ser alijada de seu trono porque ninguém mais entende o motivo de ela ocupá-lo. Em uma sociedade tecnológica, aberta ao show diário dos genes e dos micro-chips, discutir a serventia da história é crucial para quem acredita que ela merece atenção.

A postura instrumentalista de Daniels, contudo, tampouco satisfaz. Deve-se, no entanto, notar suas duas faces:

a) o assunto narrado pela história orienta decisões: isso é difícil. Saber que a Revolução Francesa foi causada, por exemplo, por uma alta de preço do pão, ou que a Corte Joanaína escapuliu para o Brasil por causa de Bonaparte, em nada ajuda a saber as consequências de uma guerra hodierna ou do atual aumento do preço do pãozinho.

b) o emprego de habilidades desenvolvidas pelo estudo da história garante decisões adequadas: isso desvaloriza o assunto da narrativa histórica. Sendo possível desenvolver tais habilidades (generalização, problematização, conceituação, etc.) por outros meios — e não consta que a literatura ficcional não as desenvolve, pois a arte torna aguda a percepção — por que, afinal, insistir no 1789 francês ou no 1808 brasileiro?

É preciso, para descobrir a utilidade da história para a vida, inquirir o motivo de a história vir sendo ensinada e estudada desde o tempo dos ancestrais e o motivo de ela influenciar a tomada de decisões. O conceito de consciência histórica insere-se de maneira frutífera nesse debate (CERRI, 2007, p. 95). Segundo esse conceito, a história atende a uma necessidade vital de todo ser

<sup>1</sup> Rüsén (2001, p. 55) reservou caráter científico ao termo pensamento, e por isso optou pelo termo consciência para designar a consciência histórica. Bem poderia ser pensamento histórico.

a) Carenças de orientação: a situação do mundo em que o humano vive se altera constantemente. Está, portanto, humano e situação, imersos no tempo. Mas a situação sempre fica aquém da intenção humana. Há um "superávit intencional do agir humano para além de suas circunstâncias e condições" (RÜSEN, 2001, p. 57). O humano quer além do que está aí. Isso o leva a agir da maneira que ele supõe mais correta para realizar sua intenção. Contudo, não só há defasagens e excessos de realização de intenção, como também a situação muda constantemente, exigindo a reformulação da intenção e, consequentemente, o repensar das ações. O choque das ações intencionadas com a situação do mundo constitui a experiência humana de viver imerso no tempo. Justamente a interpretação dessa experiência elabora a consciência histórica. Da na mesma dizer que a consciência histórica é a interpretação da experiência humana de agir e sofrer no tempo (RÜSEN, 2001, p. 57-59).

A consciência histórica emerge das carências de orientação humanas, e, assumindo uma forma narrativa específica, provê uma identidade histórica e um quadro interpretativo do agir e do sofrer humanos no tempo ao articular passado, presente e futuro. Trabalhamos abaixo este enunciado.

histórica<sup>1</sup>. Esta é um dado da existência que fundamenta a história-conhecimento, seja ela história-ciência ou a história de divulgação que o grande público adora consumir. A história-ciência é apenas uma dentre as várias objeções da consciência histórica. O humano, para Rüsén (2001, p. 57), é um ser de ação, de interpretação, imerso no tempo e que possui uma carência estrutural de orientação. A consciência histórica funda-se em dados incontornáveis e elementares da existência: a contingência das coisas do mundo e a necessidade do agir humano para garantir sua vida conforme ele a pretende.

b) Quadro interpretativo: a consciência histórica tem a função de orientar o agir presente. A consciência histórica estabelece um quadro interpretativo da experiência humana no tempo. Este quadro orienta a formulação da intenção, impedindo, por exemplo, que ela se descole completamente dos obstáculos e das possibilidades da situação, o que a tornaria absurda e resultaria em ações também absurdas (RÜSEN, 2001, p. 58).

c) Narrativa: a narrativa forma a consciência histórica ao mesmo tempo em que é formada por ela. Logo, a narrativa é a forma da consciência histórica. Mas o que diferencia a narrativa histórica das demais narrativas? Apenas a narrativa histórica encontra sua razão de ser na recorrência à lembrança e na sua recuperação como narrativa. A aproximação com a lembrança, no entanto, recebe a mediação de carências de orientação manifestadas no presente. A pergunta condutora da narrativa histórica estabelece uma continuidade entre o passado e o futuro (RÜSEN, 2001, pp. 62-65).

d) Identidade: a continuidade de passado-presente-futuro não se faz por nada. Ela estabelece a identidade daqueles que produzem a narrativa histórica, evitando que se percam no tempo e permitindo que, sabendo quem são, se orientem (RÜSEN, 2001, p. 65-66). Identidade é o conjunto de idéias e valores comuns a um grupo, e que por isso tornam possível a coexistência. A consciência histórica é o elemento histórico da identidade (CERRI, 2007, p. 101). Graças a ela o humano reencontra a si mesmo em um mundo de mudança perpétua. A consciência histórica molda a identidade porque tece uma continuidade entre o passado rememorado, o presente que indaga e o futuro desejado (RÜSEN, 2001, p. 64-65).

e) Passado, presente e futuro: o que há de passado, o que há de presente, o que há de futuro na consciência histórica? O disposto acima já permite uma resposta. O passado está na consciência histórica sob a forma das experiências de vida humana no tempo interpretadas, recuperadas e narradas. O presente está na consciência histórica na forma da pergunta que brota de carências

justamente porque as experiências do tempo e as intenções no tempo são superadas no processo da vida humana prática, e a orientação não basta, é que a consciência histórica se faz necessária (RUSEN, 2001, p. 80).

A consciência histórica distingue passado, presente e futuro ao criticar a tradição. Então ela opera uma seleção das lembranças, constituindo o passado enquanto história. Ao tecer continuidade entre esse passado histórico e o presente histórico, abre perspectivas de futuro que a tradição nunca concebera, pois não distingue os tempos e desconhece a si mesma porque não reflete. Consequentemente, nunca se reinventaria por conta própria. A consciência histórica, porque crítica a tradição, separando os três tempos, porque reflete interpretativamente a experiência humana e a elabora — enquanto se elabora a si própria — na forma de uma narrativa, é capaz de reinventar a si mesma e de abrir perspectivas de futuro, ou seja, a possibilidade de novas intenções. No campo da pesquisa, o conceito de consciência histórica:

a) tem se mostrado capaz de abrir um diálogo frutífero entre as instâncias escolares dedicadas ao ensino da história a crianças e adolescentes e aquelas a que se costuma atribuir a missão de escrevê-la e de formar quem a escreva cientificamente, ou seja, entre escolas e universidades;

b) permite analisar mudanças da identidade social, como fez Cerrí (2006a, 2006b) sobre a nação durante o regime militar de 1964 e as alterações injetadas pelo governo Lula na identidade histórica dos brasileiros por meio das propagandas oficiais;

c) pode ser um canal de articulação entre as demandas sociais de identidade e as capacidades das várias instâncias históricas (desde as universidades até a novela das nove) de atendê-las. Nesse quadro, o estudo da consciência histórica pode inserir em todas as instâncias produtoras de saber histórico a percepção de seu efeito na vida prática e uma crescente racionalidade (BERGMANN, 1990).

O futuro está na consciência histórica porque a intenção do presente se projeta para o futuro e essa intenção se toma parte da elaboração da pergunta. O que impede, no entanto, que essa pergunta se trancafe na esfera do desejo, da arbitrariedade, é a tradição. A tradição é uma síntese prévia irrefletida de passado, presente e futuro (uma proto-narrativa). A experiência humana de viver no tempo passado está na pergunta pelo fato de a tradição influenciar sua elaboração. Futuro na forma de intenção, e passado na forma de tradição, impedem que a construção do passado seja um ato de vontade pura (subjetivismo) ou de submissão total à experiência (objetivismo) (RUSEN, 2001, p. 67-73).

Explicamos acima por que surge a consciência histórica (das carências de orientação), como ela se forma (pela interpretação da experiência no tempo na forma de uma narrativa histórica) e qual sua função (orientar o agir presente, conformando intenção e experiência). Esperamos tenha ficado claro que a consciência histórica é um dado elementar da existência humana. Todo humano precisa agir para realizar sua intenção de vida no mundo. Porém esse mundo se transforma constantemente e é uma preocupação básica impedir que intenção e ação se desgrudem completamente do ambiente em que se desenvolverão. Mas por que justamente a consciência histórica é necessária? Por que não outro fenômeno qualquer?

Por que não a narrativa ficcional?

Inferese do que Rösen expôs (2001, p. 61-62) que a narrativa ficcional, mesmo que recorra a lembranças, não tece continuidade entre a experiência passada, o presente e o futuro. Consequentemente, também não estabelece a identidade. Assim, a ficção pode orientar o agir humano no tempo, mas não o faz de maneira especificamente histórica.

Por que não a tradição?

A tradição (síntese irrefletida de passado, presente e futuro) já orienta o agir. Contudo,

Concluímos que a consciência história é uma boa resposta para quem se indaga a respeito da utilidade e proveito da história para a vida. Todo ser humano possui consciência histórica como fenômeno vital elementar. A consciência histórica repercute nas decisões do dia-a-dia de qualquer pessoa. O que se compreende por agora, o que se relembra do passado, o que se almeja para o futuro, são questões fundamentais. Sem respondê-las, humano nenhum faria coisa alguma.

PRADO, Camillo Oliveira. Historical consciousness: history's usefulness for life. *Revista Ensaio de História, França, v. 12, n. 1-2*.

• **ABSTRACT:** This article analyses Jörn Rüsen's historical consciousness concept and defends that this concept is a good solution to the dilemma of the history's usefulness for life because it discovers the necessity of telling stories in the material human structure.

• **KEYWORDS:** Historical consciousness, History, Rüsen, Useful history.

**Referências**

BERGMANN, Klaus. A história na reflexão didática. *Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 9, n. 19, p. 29-42, set. 1989 / fev. 1990.*

BLOCH, Marc. Apologia da história: ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

CERRI, Luis Fernando. Os conceitos de consciência histórica e os desafios da didática da história. Disponível em: <<http://www.uepg.br/rh/r/v6n2/5Cerrri.pdf>>. Acesso em: 4 Out 2007.

\_\_\_\_\_. *Usos públicos da história no Brasil contemporâneo: demandas sociais e políticas de Estados. Araucária: revista iberoamericana de filosofia, política y humanidades. Año 8, n. 15: Primeror semestre de 2006.* Disponível em: <[http://alojamientos.us.es/araucaria.nro15/idea\\_s15\\_1.htm](http://alojamientos.us.es/araucaria.nro15/idea_s15_1.htm)>. Acesso em: 18 nov. 2006a.

\_\_\_\_\_. Ensino de História e Nação na Propaganda do "Milagre Econômico". *Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002.* Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882002000100\\_011&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000100_011&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em: 18 nov. 2006b.

DANIELS, Robert. *Studying history: how and why*. 2. ed. New Jersey: Englewood Cliffs, 1972.

NOVAIS, Fernando Antônio. *Aproximações: ensaios de história e historiografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica: teoria da história, os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001

## O IMPÉRIO PORTUGUÊS: DEGREDO E A COLÔNIA AMERICANA

Carolina MARQUES\*

- RESUMO: O degredo está contextualizado em um momento de busca pela normatização e regulação social, moral e religiosa da sociedade portuguesa moderna. Através da atuação da justiça civil e religiosa que se encontravam de certa forma mescladas, se buscava tal normatização e regulação da sociedade em questão. Este artigo trata de aspectos gerais do degredo civil e inquisitorial, levando em conta a sua utilização dentro do processo de colonização da mais importante colônia de Portugal, o Brasil.

- PALAVRAS CHAVE: Inquisição; Degredo; Colonização; Portugal; Brasil

Em Portugal, no fim da Idade Média, existia uma forma de banir os indesejáveis ou os criminosos do convívio social. Esses poderiam retirar-se para lugares que lhes eram reservados, chamados coutos e homizios<sup>1</sup>(PIERONI, 2000 a, p. 24), normalmente mal povoados e localizados em territórios fronteiriços. A ida para esses lugares lhes rendia o perdão do crime cometido, e, além disso, gozavam de isenção de impostos e de proteção contra possíveis vinganças das pessoas ofendidas (PIERONI, 2000a, p. 24). Desta forma, a atitude da coroa portuguesa revelava um interesse, pois estavam promovendo o povoamento e construindo a defesa de suas fronteiras. O Algarve foi um lugar de couto muito utilizado pelas autoridades portuguesas (PIERONI, 2000a, p. 27).

\*Graduada do curso de História da Unesp Franca. Trabalho sob orientação do Prof. Dr. Lélcio Luiz de Oliveira

<sup>1</sup>Segundo FERREIRA, Aurélio B de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s.d. Couto: lugar onde se podiam asilar os criminosos, onde não entrava a justiça do rei: "As capitânias hereditárias brasileiras foram declaradas couto e homizio para os criminosos". *Homizio*: Ato ou efeito de homiziar (-se); esconderyjo, vacalhouto.



<sup>2</sup> Segundo FERREIRA, Aurélio B de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s.d. *Ergástulo*: carcere, calabouço, masmorra.

O degredo, como uma forma de excluir e banir da sociedade os elementos ameaçadores da ordem moral e social, foi utilizado por Portugal na modernidade, tanto pela Justiça Civil quanto pelo Tribunal do Santo Ofício. A pena no âmbito civil era regulamentada pelas Ordenações do Reino que entre as mais importantes têm-se as Manuêlinas e as Filipinas, que estão dentro do contexto do início e apogeu da prática do degredo.

A pena poderia ser de 5 anos ou perpétua (PIERONI, 1999, p. 33), porém havia a possibilidade de pedir perdão ou a comutação da pena, por exemplo, para dentro de Portugal. Muitos condenados recorriam aos pedidos de perdão alegando os mais diversos motivos, desde doenças até graus de parentesco com a nobreza, já

### O degredo

Nesse sentido, esses indesejáveis ou criminosos da sociedade correspondiam aos desajustados sociais, ou segundo Laura de Mello e Souza (SOUZA, 1982, p. 14), um desclassificado social. Nessa "categoria" podíamos encontrar os vadios, os vagabundos ou pequenos ladrões, que normalmente viviam à margem da sociedade portuguesa e desta maneira, alteravam a ordem estabelecida.

A partir dos descobrimentos na modernidade, essa população de desajustados sociais foi remanejada para os novos territórios portugueses como a África, Índia ou Brasil, auxiliando principalmente, neste último, o seu povoamento. Para Portugal tais territórios transformaram-se no "ergástulo"<sup>2</sup> de seus delinquentes" (LOBO, apud SOUZA, 1993, p. 57).

A seguir, trataremos de aspectos gerais do degredo e poderemos separá-lo em civil e inquisitorial, apesar de não existir uma clara distinção entre as justicças civil e religiosa. Além disso, trataremos também sobre a contribuição do degredo para a colonização da América portuguesa.

que o degredo constituía uma pena infamante (DUTRA, 1998, p. 102) e, logo, procuravam não sofrer esta humilhação. Os motivos alegados pelos condenados para não embarcar para o Brasil, sejam reais ou fantasiosos, mostram como o português via a principal colônia do Império.

[...] distante vários meses de viagem por mar, separada da metrópole por uma barreira de riscos, doenças e piratas; insalubre infestada do vício e dos maus costumes; imprópria, por fim, à vida em família e em nada conforme às regras da religião católica (SOUZA, 1986, p. 253).

Foram degredados cerca de 17.000 condenados incluindo os tribunais seculares e inquisitoriais, sendo em média 12.750 degredados pelo juízo civil e 4.250 pelo inquisitorial no período de 1550 a 1720 (COATES, 1998 apud PIERONI, 1999, p. 35). Um dos crimes mais graves para o tribunal civil era o de lesa-majestade, que consistia em traição, em planejar a morte do rei ou de algum de seus próximos, rebelar-se contra ordens reais ou aliar-se a inimigos do rei em tempo de guerra.

Outros crimes também punidos com o degredo foram aqueles considerados contra o Estado, como a falsificação de textos e moedas, contra a moral social, agressão ou ofensa que eram as tentativas de homicídio, roubo e fraude, além dos jogadores desonestos e os desocupados (COSTA, 1956, p. 14-15). Também eram punidos com o degredo os crimes vinculados ao convívio social, como por exemplo, os "mexericos" e o ato de alcovitar: "se [...] alguma mulher for condenada por alcoviteira seja degredada para sempre para o Brasil [sic]" (CAMARGO, 1944, p. 109).

Almeida Prado questiona a gravidade da pena do degredo, considerando que ser degredado não significava que o indivíduo fosse realmente um criminoso cruel.

insignificantes e nada infamantes, e bem assim por motivos que hoje chamaríamos políticos [...]” (DIAS, 1923, p. 297).

Apesar dos questionamentos na historiografia, a respeito do caráter irrelevante dos crimes cometidos, devemos sempre considerar a mentalidade e o convívio social dessa época que provavelmente não atribua insignificância aos atos dos indivíduos que estavam em descompasso com a realidade vigente.

Além da atuação da justiça civil, temos a da justiça religiosa, que contribuiu com a coroa mandando seus condenados para as possessões ultramarinas com a finalidade de purgarem seus pecados. O degredo realizado pela Igreja era regulamentado pelos Regimentos da Inquisição<sup>3</sup>, e, esses sempre estiveram em consonância com as Ordenações do Reino. Os Regimentos que vigoraram no período do Brasil colônia são os de 1552, 1613, 1640 e 1774 (PIERONI, 2000a, p. 15).

Mesmo sendo esse caso de degredo diferente do civil, por constituir crimes os pecados contra a ordem moral e religiosa e apresentar caráter de purificação ou purgação dos pecados dos réus, a Inquisição atuou ao lado da coroa portuguesa na luta contra as ameaças sociais, políticas e religiosas. Todos os reis e príncipes tinham, entre outras missões, de fazer justiça, sobretudo com relação aos pecados e às faltas contra Deus (PIERONI, 2000b, p. 266).

Levando sempre em consideração, ser uma época “na qual se agia em nome de Deus [...] a justiça dos homens mescla-se com a justiça divina (PIERONI, 2000b, p. 266).

O Estado [...] através do seu próprio sistema legal e de uma combinação multiforme de conselhos nacionais, dirige a colonização. A Igreja limitava-se a suportar este esforço, coordenando as sentenças dos seus próprios

<sup>3</sup> Os Regimentos da Inquisição foram o conjunto de normas que regeram o funcionamento da instituição.

Várias eram as culpas que no século incorriam a pena, porém nem todos infamantes. A noção de criminalidade é talves [sic] a que mais alterou com o tempo. Causas políticas ou religiosas, ou consequências de complexos sexuais, hoje consideradas somenos, podiam ocasionar [sic] exilios [...]. O fato de ser degredado não implicava fosse o réu necessariamente facinora. (PRADO, 1939, p. 71)

O grau do crime ou delito que resultava em degredo civil também é questionado por outros autores como Emilia Viotti da Costa, afirmando não haver dúvida que:

[...] o critério de criminalidade e responsabilidade variou através dos tempos e em parte somos levados a concordar com aqueles que acentuam a insignificância, diante do julgamento hodierno, de certas faltas cometidas naquela época e duramente punidas pelas Ordenações. (COSTA, 1956, p. 11).

Porém, considerava também que o degredo era aplicado a casos [...] considerados na época relativamente graves, [...] aquele que as praticava [...] era quase sempre um desajustado social, um rebelde, um revoltado contra as leis e disposições aceitas e consagradas pela maioria da sociedade [sic] (COSTA, 1956, p. 13).

Odécio Bueno de Camargo analisa a pena do degredo a partir do Livro 5 das Ordenações Filipinas e afirma que são muitos os crimes ou infrações que resultam em degredo, porém “[...] nenhuma delas é de molde a revelar perversidade atroz do delinqüente, nem casos de patologia moral que justifiquem alarme [...]” (CAMARGO, 1944, p. 106). Carlos Malheiro Dias concorda nesse ponto de vista, pois considera que o degredado nem sempre seria criminoso “na nossa moderna concepção: havia os culpados de delitos

preocupada em manter a ordem social e religiosa e justificava a punição dos pecadores como única forma de lhes salvar a alma.

Degradar significa, de fato, degradação, que era associada à necessária penitência, purgação, expiação. Os degredados deixavam pátria, parentes e vínculos vários. [...] Degredo e purgatório se apresentam como situação de tormento e de pena (PIERONI, 2000 b, p. 93).

Os degredados foram mandados principalmente para a colônia da América, contribuindo dessa forma, para a manutenção e consolidação do Sistema Colonial na América portuguesa. O degredo para o Brasil se apresentou como purgação e purificação devido a todas as dificuldades que envolviam a condenação desde o seu início. O momento da prisão, os cárceres da Inquisição, as torturas, a humilhação pública do auto-de-fé, a prisão do Limoeiro em Lisboa – onde todos os condenados a degredo aguardavam a execução da sentença, os tormentos da viagem marítima e suas péssimas condições, a longa duração dessa viagem, além da separação da família e a vinda para um lugar desconhecido, distante da Europa e “abandonado” pela metrópole.

Contudo, em um período em que a religião exercia grande poder sobre a sociedade portuguesa moderna, os crimes contra ela não podiam deixar de serem punidos. E o crime mais perseguido era o cripto-judaísmo – e o cristão-novo era o acusado de cometê-lo, e, por isso, sua existência foi o que justificou o estabelecimento do Tribunal da Inquisição em Portugal. Esse ato também levava o nome de apostasia e consistia em práticas secretas de sua antiga religião, o judaísmo<sup>4</sup>.  
Entre os outros delitos podemos citar a feitiçaria, a bigamia, a sodomia, o luteranismo, o islamismo e as opiniões heréticas (entre essas a crítica ou rejeição dos dogmas ou sacramentos da Igreja).

<sup>4</sup> Para maiores informações ver NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*, 1983 ou BETHENCOURT, Francisco. *História da das Inquisições* Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX, 2000.

tribunais de molde a que se ajustassem aos esforços do Estado. Essa mescla de instituições, Igreja e Estado, garantiu uma continuidade de esforços que conduziu este processo de colonização forçada e patrocinada pelo Estado ao longo do período moderno [...] (COATES, 1998, p. 51).

Para Anita Novinsky, a Inquisição [o seu estabelecimento e funcionamento] estaria “ligada às ambições de centralização de poder” (NOVINSKY, 1983, p. 37) e que “apesar das funções ‘santas’ que alegou, foi uma instituição vinculada ao Estado. Respondeu aos interesses das facções do poder: coroa, nobreza e clero” (NOVINSKY, 1983, p. 37, grifo do autor) Para a autora, o funcionamento da Inquisição foi uma forma de consolidar o poder crescente da monarquia absolutista da modernidade, que ao consolidar-se o

[...] mais atraente se tornava à aplicação da violência, pois só a violência podia garantir a continuidade do poder numa sociedade de tradição pluricultural como a portuguesa. (NOVINSKY; CARNEIRO, 1992, p. 5).

Laura de Mello e Souza partilha dessa opinião quando afirma que a Inquisição passou a degredar um número maior de réus e com isso estava inserindo-se:

Num contexto mais amplo, no qual era um dos aparelhos de poder empenhados no vasto processo de exclusão e normatização comum às sociedades ocidentais modernas [...] nota-se assim a confluência da ação do Estado e da Inquisição no sentido de purgar a metrópole de suas mazelas, povoando, ao mesmo tempo, a colônia brasileira (SOUZA 1993, p. 21).

A pena do degredo foi uma das condenações mais duras da Inquisição, sendo que na maioria das vezes a pena de morte era comutada para o banimento do condenado. Como a Inquisição estava

gente branca, conviviam superexcitados sexuais que aqui exercessem uma atividade genésica acima do comum, proveitosa talvez, nos seus resultados, aos interesses políticos e econômicos de Portugal no Brasil. (FREYRE, 2006, p. 83)

Desse modo, "a inutilidade dos vadios, ladrões, vagabundos e criminosos dos centros hegemônicos pôde, pela primeira vez, se transformar em utilidade" (SOUZA, 1982, p. 74).

Povoar cidades coloniais distantes e preencher remotas guarnições de longínquas praças de um Império, representava um pesado fardo para os recursos demográficos de qualquer nação nos primórdios da época moderna. Num país tão pequeno como Portugal, tais exigências impunham respostas flexíveis e inventivas por parte das instituições régias. (COATES, 1998, p. 28).

O degredado sendo elemento que fez parte do contingente populacional da colônia ao lado de náutragos e aventureiros, teve sua influência restrita ao início da colonização e sua participação foi abordada na historiografia sob um aspecto negativo, como, por exemplo, Varnhagem, afirma que:

Os degredados, [...] o mal-entendido zelo do governo pelo Brasil agora começava a mandar em maior número, concorriam a aumentar a triste situação das capitanias (VARNHAGEM, 1962, p. 227).

Para o autor, os degredados estavam entre os vícios e as misérias que se apresentavam como perigos para as capitanias em seu início. Tais perigos proviñham da "insubordinação e irreligiosidade que iam lavrando em todas as outras, em consequência dos degredados que choviam da mãe-pátria" (VARNHAGEM, 1962, p. 227). Esses perigos somavam-se às sérias dificuldades, pelas quais passavam as capitanias, entre essas

lembrando que esse período é marcado pela Contra-Reforma e a luta da Igreja Católica contra os reformadores e contestadores da religião, "[...] as Inquisições desempenharam um papel importante na reorganização da Igreja no período da Contra-Reforma [...]" (BETHENCOURT, 2000, p. 13).

Através dos Livros das Visitações do Santo Ofício ao Brasil e principalmente, dos Autos da Inquisição portuguesa, é possível termos ideia da presença de degredados portugueses na colônia. Esses denunciados ou confessos, processados ou condenados, eram muitas vezes relapsos, ou seja, praticavam o mesmo delito pelo qual receberam a sentença de degredo, como as visionárias, na tentativa de sobreviver na colônia. Muitos foram assimilados ao cotidiano da sociedade colonial, outros, porém, ficaram à sua margem, tornando a repetir na colônia o que faziam na metrópole, promovendo assim, conforme Laura de Mello e Souza, a infemalização da colônia (SOUZA, 1993, p. 101).

O degredo, [...] de um lado funcionava com mecanismo de harmonização social metropolitana e podia alinhar a terra lusitana de seus elementos indesejáveis, enviando-os para as colônias e por outro lado, o degredo possibilitava a continuação e mesmo, em alguns casos, o aperfeiçoamento de seus pecados e vícios repudiados no reino disciplinador (PIERONI, 1998, p. 118).

A partir dos descobrimentos as possessões ultramarinas passaram a receber os "criminosos" do reino que excluídos ou banidos da sociedade em que viviam, transformaram-se em instrumentos da política de colonização da coroa portuguesa, principalmente devido à grande dificuldade de encontrar pessoas dispostas a partir para a colônia.

É possível que se degredassem de propósito para o Brasil, visando ao interesse genético ou de povoamento, indivíduos que sabemos terem sido para cá expatriados por irregularidades ou excessos na sua vida sexual [...]. A ermos tão mal povoados, salpicados, apenas, de

análise da historiografia referente ao degredo, tanto civil e quanto inquisitorial.

MARQUES, Carolina. The portuguese empire: banishment and the american colony. *Revista Ensaio de História*, Franca, v.12, n.1-2, 2007

- **ABSTRACT:** *The banishment is insertd in a moment of search for the normalization and social regulation, moral and religious of the modern portuguese society. Through the actioun of the civil and religious justice that found themselves in a certain way mixed, it would search such normalization and regulation of the society at issue. This article speaks of general aspects of the civil and inquisitorial banishment, as well as your utilization inside the colonization process of the most important colony of Portugal.* Brazil.

- **KEYWORDS:** *Holy Office; Banishment; Colonization; Portugal; Brazil*

### Referências

ALBUQUERQUE, Cleonir X.; MELLO, José A G. *Cartas de Duarte Coelho a el-Rei*. Pernambuco: Imprensa Universitária, 1967.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CAMARGO, Odécio Bueno. *Os degredados no Brasil Colonial*. São Paulo: Gabinete de Investigações, 1944.

COATES, Timothy J. *Degredados e ofitas*: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

COSTA, Emília Viotti da. Primeiros povoadores do Brasil: o problema dos degredados *Revista de História*, n. 27, v. 13, ano 7, jul.-set., 1956.

DIAS, Carlos Malheiro. *História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1923.

adversidades havia a falta de recursos financeiros e mesmo de colonos, a hostilidade constante dos indígenas, a distância e a dificuldade de contato com a metrópole, além dos ataques estrangeiros? Porém, cada vez mais a coroa mandava "novas levadas e mesmo mais numerosas" (DIAS, 1923, p. 266) de degredados e chegara a ponto de um donatário conhecido pelo seu rigoroso tratamento para com malfeteiros, Duarte Coelho, numa de suas cartas ao rei, pedir pelo amor de Deus "que lhe não enchessem a capitania de semelhante pegonha" (DIAS, 1923, p. 266).

[...] aserca dos degredados e isto Senhor diguo por mim

e por minhas terras e por quão pouco serviço de Deus e de Vossa Alteza he do bem e aumento desta Nova

Lusitânia mandar taes degredados como de tres anos

para qua me mandão porque sefítico a Vossa Alteza e lho juro pella ora da morte que nhum fruto nem bem

fazem na terra mas muito mal e dano [...] crea Vossa Alteza que são piores qua na terra que peste [...] [sic] (ALBUQUERQUE; MELLO, 1967, p. 43).

O debate na historiografia em torno do tema do degredo, na maioria vezes, se limita ao aspecto "negativo" do degredado na formação da sociedade colonial e, principalmente, à gravidade dos crimes cometidos, que para os dias atuais, anacronicamente, seriam considerados irrelevantes. Porém, neste último caso, devemos refletir não apenas sobre o discurso legal referente ao degredo, mas sim, a respeito da normatização no convívio social que não era regulamentado em lei, e, sim através dos costumes ou tradições da sociedade portuguesa da modernidade.

Nosso objetivo é refletir sobre o degredo considerando o seu significado na época em que vigorou e o contributo dos condenados na formação da sociedade colonial - apesar desses degredados terem participado involuntariamente desse processo, através da

<sup>5</sup> Sobre o assunto ver WEHLING, Arno.; WEHLING, Maria José. *Formação do Brasil Colonial*, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. Notas sobre a vida quotidiana das degradadas na Inquisição no século XVIII. In: *Revista História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 7, p. 252-258, dez. 1986.

\_\_\_\_\_. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VARNHAGEN, Francisco A. *História Geral do Brasil*: antes de sua separação e Independência de Portugal. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1962. 7. ed., tomo 1 e 2.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. *Formação do Brasil Colonial*. 3. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

DUTRA, Francis A. Salvador Moreira, cirurgião e degradado. *Revista Textos de História*, n. 1 e 2, v. 6, 1998.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006.

LARA, Silvia H. (org.). *Ordenações Filipinas Livro 5*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEIS Extravagantes e repertório das ordenações de Duarte Nunes do Lião, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

LOBO, A de Souza Silva Costa. *História da sociedade em Portugal no século XV*. Lisboa, [S.l.], 1904.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *A Inquisição: uma revisão histórica*. In: *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. CARNEIRO, M. Luíza Tucci; (org.) *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992.

PRADO, J. F. Almeida. *Primeiros povoadores do Brasil 1500-1530*. 2. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1939.

PIERONI, Geraldo. *Excluídos do reino: a Inquisição portuguesa e o degrado para o Brasil*. Colônia. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000a.

\_\_\_\_\_. *A Inquisição portuguesa e os degradados para o Brasil-Colônia*. Fronteiras. In: *Revista de História*, n. 7, 1999.

\_\_\_\_\_. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degradados no Brasil-Colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Fundação Biblioteca Nacional, 2000b.

\_\_\_\_\_. *No purgatório mas o olhar no paraiso: o degrado inquisitorial para o Brasil-Colônia*. In: *Revista Textos de História*. Brasília, n. 1 e 2, v. 6, 1998.

RAMOS, Fábio Pestana. *No tempo das especiarias: o império da pimenta e do açúcar*. São Paulo: Contexto, 2004.

## A RELIGIOSIDADE INCAICA A PARTIR DA CRÔNICA PADRE PABLO JOSEPH DE ARIAGA

Ceres Alves LUZ

- RESUMO: O Império Inca foi uma das maiores e mais complexas culturas encontradas pelos espanhóis ao chegarem à América. Por tal fato, os colonos tiveram grande dificuldade para realizar a catequização, fazendo com que fosse necessário organizar visitas, e implantarem algo parecido com a inquisição, que foi chamada de extripação de idolatrias.

- PALAVRAS CHAVE: Incas; Extripação; Idolatrias; Sacerdotes; Religiosidade.

O Império Inca como foi encontrado pelos espanhóis no século XVI surgiu por volta de 1440, através da liderança de Pachacutec, líder da aldeia de Cuzco, que foi o responsável pela expansão do território Inca para as áreas onde hoje se encontram o sul do Peru, Chile e o Nordeste da Argentina. Pachacutec reconstruiu a cidade de Cuzco tornando-a a capital de seu Império.

Os Incas tinham uma religiosidade bastante complexa, veneravam os fenômenos naturais, os animais e principalmente o Sol. Seus deuses eram representados em figuras de madeira ou pedra chamadas de *Huacas* ou *Huacos*, os antepassados Incas eram mumificados e venerados por seus familiares. Em suas casas havia as *Canopas*, ídolos particulares de cada família passados de geração em geração. Cada uma tinha um significado diferente que era revelado pelo sacerdote, sendo guardadas como seus bens mais preciosos. Existiam diversos tipos de sacerdotes, cada tipo responsável por uma função diferente na sociedade, funções que vão de

Aluna do terceiro ano de graduação do curso de história da Unesp – Franca, orientada pela Profa. Dra. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal. ARRIAGA, P. José de. Extripación de la idolatria del Pirú. In: BARBA, FRANCISCO ESTEVE. *Cronicas peruanas de interes indigena*. Madrid: Biblioteca de Autores Espanhóis, 1968, T. 109, p.40

ministrar as festas e rituais a falar com as *Huacas*, realizar os sacrifícios, adivinhar sonhos, atuar como conselheiros etc.

Portanto, quando os espanhóis chegaram, depararam-se com este povo de vasta cultura e diversidade de rituais, completamente diferente do que eles estavam acostumados e do que entendiam por "boa conduta". Concluíram assim haver a necessidade de evangelizar e exterminar as heresias. Para isto, utilizaram a prática da *extirpação de idolatrias*, um processo muito parecido com o da Inquisição, onde os extirpadores queimavam os ídolos incaicos em praça pública e castigavam aqueles que insistiam em continuar no paganismo. Um de seus principais extirpadores foi o Padre Pablo Joseph de Arriaga, que foi para Lima em 1588 e lá publicou várias obras, destacando-se dentre elas a crônica "*La Extirpación de la idolatria en el Píru*", publicada no ano de 1621, obra dividida principalmente em três partes: uma primeira, onde irá realizar um estudo sobre como era essa religiosidade pagã incaica, vendo-a como culto ao demônio e referindo-se aos sacerdotes como feiticeiros ou bruxos, uma segunda explicando o porquê de não terem largado suas idolatrias e a partir deste estudo, escreve uma terceira parte que será como um manual onde explica os melhores métodos de como se deve fazer uma "visita", nome dado à ida dos extirpadores às províncias, com o objetivo de encontrar a fonte da idolatria, destruí-la e castigar os ídólatras.

Haja visto que a sociedade incaica foi uma das maiores e mais organizadas comunidades encontradas na América antiga e apesar dos diversos estudos sobre ela, sua história ainda encontra-se cheia de lacunas.

É para tentar melhor compreendê-la, preferimos dar foco em alguns pontos de sua religiosidade, uma vez que este aspecto permeava completamente esta sociedade tanto na vida privada quanto na vida pública.

Para isto, escolhemos utilizar como fontes algumas crônicas escritas na época, selecionando a crônica do Padre Arriaga especificamente, por ele ser um extirpador de idolatrias, sendo que

para ocorrer a extirpação é necessário conhecer a fundo quais são estas idolatrias, para então conseguir determinar um meio de destruí-las. Por isto, ele percebe a necessidade de dividir seu tratado em três partes:

La primera. Que ídolos, y Huacas tienen los Indios, que sacrificios y fiestas las hazem, que ministros y sacerdotes, abusos, y supersticiones tienen de su gentilidad e idolatria el día de oy. La segunda las causas de no averse desarraigado entre los Indios, pues son Christianos, y hijos y auns nietos de Padres Christianos, y los remedios para extirpar las rayzes deste mal. La tercera la práctica muy en particular, de como se a de hazer la visita para la Extirpación de estas idolatrias.<sup>2</sup>

Para tal trabalho, daremos enfoque principalmente ao cargo dos sacerdotes, já que é através destes que o povo se atreve ao culto pagão, uma vez que era seu dever ensinar as idolatrias e propagar estas heresias e como Baczo coloca: "O poder deve apoderar-se do controle dos meios que formam e guiam a imaginação coletiva". Compreendendo assim que, quem controlava o imaginário deste povo eram os feiticeiros e por isso a necessidade de destruir estes bruxos, para que a Igreja pudesse exercer efetivamente o controle sobre esta população.

De acordo com Jorge Rodríguez, os missionários que vieram para a América eram tidos como mártires, pois davam a vida para evangelizar os índios assim salvando-os do inferno, pregando:

que sus dioses no eran dioses, que sus costumbres se habíam apartado del buen vivir y que ellos, los

<sup>2</sup> ARRIBA, P. José de. Extirpación de la idolatria del Píru. In: BARBA, Francisco Esteve. *Cronicas peruanas de interes indigena*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1968, t.109, p.63.

<sup>3</sup> BACZO, Bronislaw. Imagenação social. In: *Enciclopedia Eunadi*. Lisboa: Imprensa, v. 5, 1985, p.302.



sacerdotes del verdadero Dios tratan la verdad que iluminaría sus vidas y los llevaría a la salvación eterna.<sup>4</sup>

Misioneiros, como o padre Arriaga, passaram a impressão de que o pecado estava em ser índio.

Já para Iris Gareis, as crenças europeias se sobrepuseram às imagens do Peru, como a comparação, ou até mesmo confusão, com as bruxas europeias e os sacerdotes incas, utilizando os cronistas conceitos da bruxaria europeia para exemplificar os eventos religiosos incacos<sup>5</sup> como fez Arriaga.

Ela percebe também a necessidade de "hispanizar" os indígenas antes de realizar a tarefa evangelizadora, contribuindo assim para o fim da colonização dos Andes. Porém, os índios não aceitaram bem a evangelização, resistindo e decidindo "respaldar al visitador, mientras que otros trataron de ocultar sus verdaderas creencias, esforzándose además por defender como podían los cultos autóctonos"<sup>6</sup>.

A resistência também se dava por estes ministros da religiosidade, e para isto utilizavam-se de feitiços, como Arriaga conta no caso ocorrido com o Doutor(sic) Diego Ramirez que

estando um dia examinando a solas uno de los ministros de idolatria, avia puesto de propósito um niño de muy poca edad, que atzase la lumbre, pareciéndole, que ni el niño repararía en lo que se hablasse, ni el indio se correría de manifestar, lo que le preguntavan, delante del.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> RODRIGUEZ, Jorge Pinto. La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena (siglos XVI y XVII). In: *Revista de Indias*, 1993, v. 53, n. 199, p. 686.  
<sup>5</sup> GAREIS, Iris. Brujas y brujas em el antiguo Peru: Apariencia y realidad em las fuentes históricas. In *Revista de Indias*, 1993, v. 53, n. 198, p. 585.  
<sup>6</sup> GAREIS, Iris. Extripación de idolatrias e identidad cultural em las sociedades andinas del Peru virreinal (siglo XVII). In: *Boletín de Antropología*, ano/v. 18, n. 35, p. 262-828  
<sup>7</sup> ARRIAGA, P. José de. Extripación de la idolatria del Peru. In: BARBA, Francisco Estéve. *Cronicas peruanas de interes indigena*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1968, t. 109.

Portanto, era necessário tomar cuidado com estes ministros que podiam utilizar truques para enganar o visitador e esconder suas Huacas.

Afinal, como Henri Favre coloca, os incas tinham uma tradição cultural, que muitos povos ajudaram a construir e não iriam abrir mão dela facilmente<sup>8</sup>.

Devido a esta resistência, torna-se possível o estudo desta cultura, haja visto que seu estudo advém, na maioria das vezes, apenas com o objetivo de levá-la à destruição. Por este fato, a crônica de Arriaga é importante para ser estudada, não apenas por ser um manual de extripação, mas por que permite o estudo de suas crenças e através delas podemos enxergar como aquela sociedade se organizava, compreender seus costumes, entre outros assuntos, podendo assim esclarecer alguns fatos desta época, levando em consideração que para se compreender o mundo devemos levar em consideração o funcionamento da sociedade e os símbolos que a regem<sup>9</sup>.

Entretanto, não podemos nos esquecer que

as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam<sup>10</sup>.

No caso desta fonte o grupo dominante que a forjou seria a Igreja.

LUZ, Ceres Alves. Incaica religiosity in chronicle from the priest Pablo Joseph Arriaga. *Revista Ensaio de História, Franca, v. 12, n. 1-2, 2007*.

<sup>8</sup> FAVRE, Henri. Os Incas. Lisboa: DIFEL, 1974, p. 7.

<sup>9</sup> CHARTIER, Roger. A História cultural, entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1986, p. 15-25.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 17.

- **ABSTRACT:** *The Inca empire was one of the biggest and most complex cultures found by the Spanish people when they arrived in America. Because of this, the colons had a lot of difficulty to accomplish the catechization, with this it was necessary for the priests to visit and implant something like the inquisition, called extirpation of idolatries.*
- **KEYWORDS:** *Incas; Extirpation; Idolatry; Priests; Religiosity.*

### Fontes e Referências

ARRIAGA, P. José de. Extirpación de la idolatría del Pirú. In: BARBA, Francisco Esteve. *Cronicas peruanas de interes indigena*. Madrid: Biblioteca de Autores Espanoles, 1968, t.109.

BACKZO, Bronislaw. Imaginacão social. In *Enciclopedia Eunadi*. Lisboa: Imprensa, 1985, v. 5.

CHARTIER, Roger. *A História cultural, entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1986.

DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represion; procesos y hechicerias*. Cajatambo, siglo XVII. Cusco (Peru): centro de estudios rurales andinos "bartolomé de las casas", 1986, p. 27.

EYMERICH, Nicolau; PENNA, Francisco. *Le manuel des inquisiteurs*. Tradução de. Louis Sala-Molins. Paris-La Haye: Mouton, 1973.

FAVRE, Henri. *Os Incas*. Lisboa: DIFEL, 1974.

GAREIS, Irs. Brujos y brujas en el antiguo Peru: Apariencia y realidad en las fuentes históricas. In: *Revista de Indias*, 1993, v. 53, n. 198, p. 585.

GAREIS, Irs. Extirpación de idolatrias e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). In: *Boletín de Antropología*. ano/v. 18, n. 35, p.262-828

RODRIGUEZ, Jorge Pinto. La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena (siglos XVI y XVII). In: *Revista de Indias*, 1993, v.53, n. 199.

SPRENGER, Jacob, KRAMER, Heinrich. *Malleus Maleficarum*. Madrid: Colección Abraxas de Ediciones Felmar.  
 PORTUGAL, Ana Raquel M. C., *A caça às bruxas andinas no século XVII*. Disponível em: <http://64.233.169.104/search?q=cache:hdl:3w1NvMj:www.rj.anpuh.org/Anais/1998/autor/Ana%2520Raquel%2520M%2520da%2520C%2520M.%2520Portugal.doc+Extirpacion+de+idolatrias&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=2&gl=br>. Acesso em 24 out. 2007.

WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. (Dir.) *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

Danielle Oliveira MÉRÇURI\*

- RESUMO: Em Portugal nos finais do século XIV e início do século XV é notável a laicização da escrita, que passa então a ser realizada por oficiais régios, os cronistas, responsáveis por fazer da memória a história portuguesa. É, pois, nesta contextura que se insere a feitura da Crónica de 1419, fonte de análise dessa pesquisa, utilizada para se indagar a respeito da construção da imagem que se faz do mouro, como inimigo territorial e religioso, em meio às guerras de reconquista portuguesas.

- PALAVRAS CHAVE: Imagem; Mouro; Portugal; Século XIV e XV; Guerra.

O objetivo da presente pesquisa centrou-se em analisar como a figura do mouro, do infiel, real e imaginário, edificada em meio às guerras de reconquista, deu respaldo à autonomia portuguesa e à contribuição de sua identidade e como isto pode ser percebido a partir de uma leitura do passado português realizada por meio da *Crónica de 1419*. Dessa maneira, faz-se necessário, primeiramente, para alcançarmos tal questão, nos debruçarmos sobre as condições histórico-político-culturais concernes à época da composição da *Crónica de 1419*, visto serem essas imprescindíveis para pensarmos sobre qual o papel da imagem construída do mouro nesta crónica, e, ainda, como esta é utilizada para a composição de uma imagem e identidade da nação portuguesa, então abalada pela crise sucessória de 1383-1385.

\* Aluna do curso de graduação em História, FHDSS/UNESP – Franca/SP. Sob a orientação da Profa Dra. Susani Silveira Lemos França. Bolsista PET-MEC/SESU.

No reino português, durante o final da Idade Média, de acordo com Susani Silveira Lemos França "os esforços no sentido de aumentar o património escrito partiram, sobretudo, das autoridades laicas e visaram a organização do reino, a formação dos nobres e a construção do passado". (FRANÇA, 2006, p.217). De acordo com a autora, Portugal no século XV, presença um novo momento de construção do seu passado, no qual os oficiais responsáveis por essa escrita, os cronistas, receberam a incumbência de por meio da pluma, isto é, da escrita, construir a imagem do reino português, que então fora abalado pela crise sucessória de 1383-1385.<sup>1</sup>

Assim, novas dimensões perpassam a historiografia portuguesa em finais do século XIV e início do século XV, tendo em vista a ascensão da Dinastia de Avis, como a institucionalização da história e daquele que a realiza, o cronista, e, logo se estabelece uma escrita oficial do reino, legitimadora de suas glórias. Por conseguinte, "um plano de ação voltado para a produção literária tendo em vista o futuro só se dá com a Dinastia de Avis". (AMADO, 1997, p. 51).

A Dinastia de Avis confere, pois, à pluma, à escrita, a possibilidade de fazer da memória a história, que passa então a ser fixada pelas mãos de leigos, os cronistas, saindo do exclusivo ofício realizado então, por religiosos em mosteiros.<sup>2</sup> Tal questão é evidente em 1418, ano em que é criado o cargo de cronista-mor e o ofício do cronista passa a atribuir, a quem o realiza, o caráter de confiança e poder de disseminação de uma construção de mundo e valores de uma parcela importante da sociedade medieval portuguesa, a dos: dirigentes, senhores e letrados.

<sup>1</sup> Quando destacamos a crise sucessória de 1383-1385 nos referimos a Revolução de Avis, momento da história portuguesa em que a morte do então rei de D. Fernando gera a possibilidade da ascensão do representante de Castela, D. João.  
<sup>2</sup> Os principais centros da escrita portuguesa, antes dos séculos XIV e XV, concentram-se em instituições religiosas, principalmente, nos mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e Alcobaca e esta escrita era realizada por clérigos residentes nestas.

Dentre as diversas produções escritas realizadas neste período destaca-se a *Crônica de 1419*<sup>1</sup>, primeiro exemplar da produção historiográfica de iniciativa régia, encomendada ao guarda do Arquivo Régio, Fernão Lopes<sup>2</sup>, pelo ainda infante D. Duarte, já associado ao governo de seu pai D. João I. Tal composição inicia um novo sentido de história em Portugal, ao percorrer sobre fachanhas passadas restritas ao espaço do reino português, logo o antigo ibeirismo presente nas narrativas anteriores dá lugar nesta ao particularismo português.

Os estudos desenvolvidos por Arthur de Magalhães Basto e Lindley Cintra nos leva a crer que esta mudança de perspectiva histórica foi devida a acontecimentos políticos das relações entre Portugal e Castela na época de 1383-1385.

A Crônica de 1419, com o seu horizonte político que coincide com as fronteiras do reino português, reflete - na expressão de Lindley Cintra - o sentimento de independência e a consciência da nacionalidade, a que só os acontecimentos daqueles anos críticos vieram dar definitiva forma e consistência. (BASTO, 1959, p. 506)

Portanto, a ameaça da ascensão de um representante castelhano à condição de rei de Portugal, ocasionada em virtude da morte do rei português, D. Fernando, pôde motivar o restabelecimento da soberania nacional, então ameaçada, abrindo espaço para que reconstruísse o passado português independente do de Castela.  
Deve-se lembrar também que a figura do outro, no caso a figura do mouro, constante em diversas passagens da crônica analisada e, principalmente, nos momentos em que as guerras são relatadas, é

<sup>1</sup> Designação dada pelo estudioso Lindley Cintra à primeira parte da *Crônica Geral de Portugal*, que hoje nos é conhecida por meio de duas cópias: a Crônica de Cinco Reis de Portugal e a Crônica dos Sete Primeiros Reis de Portugal.  
<sup>2</sup> Adelino Almeida Calado em edição crítica sobre esta crônica, não acredita ter sido Fernão Lopes o responsável pela escrita dessa fonte, p.27.

construída por meio de diversos adjetivos e circunstâncias que a colocam em posição oposta, isto é, perpassada por características opostas à condição do português cristão. Por isso, pode-se verificar que a análise da imagem do mouru remonta, muitas vezes, mais aos valores e condicionamentos daqueles que falam sobre essa imagem, no caso o português, do que à cultura e caracteres aludidos. Logo, ao nos debruçarmos sobre a *Crônica de 1419* para refletirmos sobre a imagem do mouru, optamos por uma história das representações, visto que estamos ao mesmo tempo próximos, tanto de um sentido de representação, que sob a forma de imagem, faz conhecer e ser presente um representado (CHARTIER, 2002, p. 74), no caso o mouru, quanto da constituição daquele que constrói essa imagem como sujeito, no caso o cronista e, indiretamente, a nação portuguesa. Logo, o mouru se torna presente e se faz conhecer por via de uma imagem, de uma representação, que pode mais mascarar do que designar corretamente seu referente. (CHARTIER, 2002, p. 75), já que tal imagem é construída a partir de referenciais e valores daqueles que a pensaram e, portanto, diz mais sobre estes últimos que sobre o mouru.

A escolha dessa fonte para o estudo da imagem do mouru justifica-se pelo fato de esta crônica ser precursora da historiografia nitidamente portuguesa e, ainda, por fazer parte de um projeto memorialista e moralista desencadeado pela iniciativa régia, que, por conseguinte, denota também uma memória a respeito dos "outros" que fizeram parte do passado português, principalmente o mouru. Daí surge, pois, a relevância de se indagar a respeito de como a imagem do mouru é constituída nesta fonte e a que ou a quem ela se serve.

No resgate da memória do passado português, um dos temas mais recorrentes eleito nas narrativas pelos cronistas, é a luta pelo território, contra os leoneses e os castelhanos, e de modo mais sistemático, contra os mourus (AMADO, 1994, p. 15). A persistência do tema da guerra nas narrativas destaca assim, o caráter integrante deste na vida e na morte dos indivíduos na Idade Média, visto que compreendia o cotidiano desses séculos.

No caso de Portugal o mote da guerra esteve presente desde sua fundação como reino<sup>3</sup> em 1139, com a Batalha de Ourique,<sup>4</sup> e foi responsável pela formação e pela consolidação geográfica do reino. Destarte, é possível perceber uma íntima ligação entre o processo de guerra para consolidação das fronteiras portuguesas e a lenta formação de uma identidade nacional à custa da ênfase na defesa contra o castelhano, e, sobretudo contra infiel (COSTA, 1998, p. 40).

Os conflitos entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica foram recorrentes e persistentes desde a invasão muçulmana a esta porção, no século VIII até o século XV, com a conquista de Granada pelos cristãos, como também foram evidentes, no decorrer desses séculos, os conflitos e as adversidades entre os próprios reinos cristãos. Nesse sentido, ao longo desses séculos, a guerra medieval foi uma atividade militar coletiva, levada a cabo pela nobreza. No caso de Portugal era também um fenômeno da psicologia social, que acabou por catalisar a coesão interna por meio do prestígio, autoridade e notoriedade dos reis e das instituições políticas (COSTA, 1998, p. 30 e 31).

<sup>3</sup> José Mattoso em "A Formação da Nacionalidade", capítulo que se encontra em "História de Portugal", livro organizado por José Tengarrinha, discute a respeito do papel fundamental da guerra no processo de formação das unidades nacionais da península Ibérica, p. 10.

<sup>4</sup> De acordo com António José Saraiva em "O Crepúsculo da Idade Média em Portugal" p. 163, uma das novidades que a Crônica de 1419 traz é a narrativa do milagre do aparecimento de Cristo em Ourique, mito este que será utilizado como justificativa para a independência nacional durante quatro séculos.

Assim, a guerra representava, muitas vezes, a condição de existência de um grupo perante os demais, como também o poder advindo da fruição da posse da terra e a possibilidade de se estabelecer as fronteiras de um Estado, a partir da aquisição dessa. Essas pelepas eram ainda um meio para obtenção da glorificação de primeiro rei português, em batalha contra os mouros, expressam os esforços que deveriam ser exigidos no combate contra esses inimigos e as compensações que tal atitude traria.

[...] que em vencendo serviremos a ds & ganharemos honras e riquezas & em este mundo speranza pera o sermos de auer ou outro e os que aqui morrem serem gertos de logo irem ao paraiso pois pode ser maior bem que em morrendo conquistar Reino de des & ao elo, & Viuendo auer tam grande honra como esta. (CRONICA DE CINCO REIS, p.64)

Por isso, a guerra, parte integrante da psicologia social portuguesa, representava a esperança em obter recompensas do e no mundo celestial e também o galardão no mundo terrestre, por via da aniquilação daquele que se apresentava não só como inimigo territorial, mas também religioso. Desta forma, o mouro servia aos cristãos para que estes alcançassem a ascense divina, pois o desejo de vencer ou morrer, embora fosse característico em ambos

[...]asy Christãos como Mouros, heram symgulares cavaleiros, e no pelepas de cadahum claramente pareya, que nom avya houtro desejo salvo vemger ou morrer (CRONICA DE SETE REIS, p.304).

Fazia dos cristãos os escolhidos pela providência divina e da fé em Cristo, a real e sincera fé.

Outrossim, a partir dessa constante nas narrativas cronísticas, a guerra pode ser percebida como o local onde os adjetivos dirigidos aos mouros são estabelecidos, de maneira a construir a

imagem desse como inimigo territorial e religioso. Ademais, a guerra pode ser pensada como uma realidade pragmática, que no decorrer da história portuguesa fez com que se traduzisse em história tanto a memória do reino e de seus reis, quanto a dos seus oponentes. Com isso destaca-se, na Península Ibérica, e principalmente em Portugal, a notável importância da guerra, fato este perceptível pela vultosa produção escrita nos séculos XIV e XV de obras sobre a arte militar<sup>5</sup>, pela multiplicação de instruções e regulamentos práticos sobre a organização militar e campanhas bélicas, como também pelas modificações que a própria arte da guerra assiste neste interím (SERRÃO, 1996, p.151). As crônicas, por seu turno, dão abundantes testemunhos a respeito das formas de organização e dos diversos significados que permeavam a guerra e aqueles que nela estavam envolvidos.

Pode-se perceber, por conseguinte, que a sociedade portuguesa apresentava-se organizada para as necessidades de guerrilhas, já que, muitas vezes, via o mundo como um campo de batalha, onde melhor se exprimiam os designios divinos. (COSTA, 1998, p. 44). Por isso, além de belicosa, esta sociedade apresentava-se simultaneamente elivada de cristianismo, visto que toda vida cotidiana, do nascimento ao túmulo, se desenvolvia sob o signo da fé em Cristo. (MARGUES, 1971, p. 151)

Os conflitos entre cristãos e muçulmanos, dessa forma, além de constantes, eram também matizados, muitas vezes, pelo ascetismo, já que por intermédio do sofrimento e dos obstáculos da luta, o português realizava sua elevação espiritual. Eram ainda permeados pelo sentido histórico de defesa do espaço de origem, consequentemente, legítimo e também perpassados pelo sagrado, já que eram imbuídos pela defesa da santa, verdadeira e única fé. Consoante ao que foi abordado é latente o caráter específico de Portugal, mediante as guerras de reconquista, assim como sua configuração como território e nação, visto que tal Estado ganha

<sup>5</sup> Podem ser considerados o "Livro de Montaria" de D. João I e o "Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela" de D. Duarte como formas escritas referentes à guerra.

suas delimitações espaciais e também seus caracteres próprios a partir dos embates que, ao longo da história, travou contra os outros. Por isso, tanto a guerra, quanto os oponentes contra os quais Portugal combateu, são imprescindíveis na memória eleita do passado deste.

Logo, os relatos das guerras oferecem artíficos e detalhes importantes de como e de que forma pretendeu-se fixar na história a memória do passado português. No caso dos relatos referentes ao espaço da guerra contra os mouros, é latente o intuito de fazer dessa a propulsora de um estado e de uma nação em formação, que afere no mouro o seu oposto e o estímulo a se fazer predominante o fato de ser português e cristão no espaço em que os designios divinos haviam reservado. Por tanto, é Deus, segundo o cronista, quem concede apoio ao reino português desde sua formação com a dinastia de Borgonha e também é Deus quem apóia a afirmação dos reis lusitanos pela via da espada e do escudo. Nesse sentido, podemos perceber que a *Crônica de 1419*, por ser um projeto de iniciativa régia, proposto por uma dinastia que procurava se afirmar, tendo em vista a ameaça castelhana, buscou na leitura do passado português uma memória que demonstrasse ser a Dinastia de Avis, a continuadora dos feitos e das ações do passado, por isso, por meio da escrita procurou-se fixar uma memória e uma moral que conferissem justificativas e legitimidade a Portugal perante seus inimigos.

MÉRCURI, Danielle Oliveira. The image of mouro relatos cronista in Portugal's century XV. *Revista Ensaios de História*, Franca, v.12, n.1-2, 2007.

• **ABSTRACT:** In Portugal of the ends of the century XIV and beginning of the century XV there is notable the laicization of the writing, which starts to be carried out then by royal officials, the columnists, persons responsible for doing the Portuguese history memory. It is, so, in this contexture that there inserts the work of Chronicle of 1419, fountain of analysis of this inquiry, used to be inquired as to the construction of the image that is done from the Moor, like territorial and religious enemy, amid the Portuguese wars of reconquest.

• **KEYWORDS:** *Image; Mouro; Portugal; Century XIV and XV; War.*

#### Fontes

CRÔNICA de Cinco Reis de Portugal, Livraria Civilização. Porto, 1945.  
CRÔNICA dos Sete Primeiros Reis de Portugal

#### Referências

AMADO, Teresa. O Gênero do Trabalho textual. In: RIBEIRO, Cristina Almeida; MADUREIRA, Margarida (orgs.). *O gênero do texto Medieval*. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.  
AMADO, Teresa. *A Guerra até 1450*. Lisboa: Edições Quimera, 1994.

BASTO, Arthur de Magalhães. *Estudos: Cronistas e Crônicas Antigas*. Fernão Lopes e a Crônica de 1419. Coimbra: Oficina Atlântida, 1960  
COSTA, Ricardo Luis Silveira. *A Guerra na Idade Média*. Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica. Rio de Janeiro: PARATODOS, 1998.  
CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros*. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

\_\_\_\_\_. *A aventura do livro do leitor ao navegador*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. *A beira da falésia: A História entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora Universidade UFRGS, 2002.

\_\_\_\_\_. *A história cultural: Entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1988.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais (século XV)*. São Paulo Anablume, 2006.

## O ESTABELECIMENTO DAS CRONOLOGIAS ARQUEOLÓGICAS PARA O ESTUDO DOS CELTAS DA CULTURA DE LA TÈNE

Danilo Andrade TABONE\*

- RESUMO: Ao se considerar a importância do fator tempo nos estudos históricos, assim como arqueológicos, se tornam compreensíveis as inúmeras tentativas de se estabelecer cronologias para os estudos dos mais diversos tipos de sociedade no tempo, e os muitos métodos utilizados para o seu registo. Com relação aos estudos celticos, este tipo de estudo acompanha o processo de descoberta dos primeiros sítios arqueológicos e a associação do material destes sítios com uma civilização particular já conhecida através dos autores clássicos: os celtas. Convém, assim, explicar o processo de estabelecimento destas cronologias, estudo de caráter historiográfico ao qual se segue uma apresentação descritiva da cronologia hoje utilizada.

- PALAVRAS CHAVE: Cronologia arqueológica; Cultura arqueológica; La Tène; Celtas.

O estabelecimento de uma cronologia é de vital importância no estudo de uma sociedade. Afirmação que se torna mais autorizada ao se lembrar de Marc Bloch, para quem a História é a "ciência dos homens no tempo", já que "o historiador não apenas pensa 'humano'. A atmosfera em que seu pensamento respira naturalmente é a categoria da duração". Desta forma, é necessário situar no tempo e no espaço o nosso objeto de estudo, com o fim de perceber, a partir de uma fixação cronológica, como esta sociedade se relacionou com o mundo em que ela existiu. O estudo destas cronologias, assim como o de sociedades tão específicas só tem

\* Graduando em História pela Unesp – campus Franca. Sob a orientação da Professora Ms. Maria Celeste Fachin (Departamento de História – nesta citada instituição) e do Professor Dr. Pedro Geraldo Tosi (DECSPI – nesta instituição). Pesquisa financiada pela PIBIC/CNPq.  
1 BLOCH, Marc. *Apoloogia da História*: ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2001, p. 55.

GODINHO, Helder. *A imagem do mundo na Idade Média*. Lisboa: Actas do Colóquio Internacional, 1992.

GUENNE, Bernard. *La Chronique et L'histoire au Moyen Age*. Lisboa, 1982.

MARQUES, A.H de Oliveira. *A Sociedade Medieval Portuguesa*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1971

MATTOSO, José. A formação da Nacionalidade. In: *História de Portugal*. Org. José Tengarrinha, São Paulo: EDUSC, 2000.

RODRIGUES, Graça Almeida. *Cinco Autores Históricos*. Lisboa: Editorial Presença, 1979.

SARAIVA, José António. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. SERRÃO, Joel e Marques, A. H de Oliveira. *Nova História de Portugal*. Portugal na crise dos séculos XIV e XV. Lisboa: Editorial Presença, 1986.



sentido quando analisado dentro de seu contexto: o estudo dos celtas permite a percepção da dinâmica <sup>2</sup> momento que abarca as eram parte, a proto-história europeia <sup>2</sup> momento que abarca as

Os celtas foram um povo de origem indo-europeia, <sup>3</sup> o que se pode concluir ao se observar em vários setores de sua civilização, inclusive a organização social: em três estratos, o sacerdotal, o cavaleiro (nobre) e o produtor – segundo Guyonvarc’h e Le Roux, inspirados por Dumézil. Nesta organização um grupo especial cuidava da produção dos artefatos, estes advinham do estrato dos “produtores”. Este grupo de artesãos, cujos membros recebiam esta função, em geral, hereditariamente, assumia uma posição de destaque na sociedade celta; muitos chegaram a receber segundo atestam Christian Guyonvarc’h e Françoise Le Roux, um título equivalente ao nosso “doutor”, o de druida (*druil*), mais com o sentido de que aquele artesão, ao atingir um grau de refinamento em sua produção, estava ligado aos deuses de alguma forma, do que uma real ligação deste indivíduo com o estrato dos druidas. É interessante observar esta relação entre o artesão e a divindade: ambos criam; Gordon Childe já havia reparado nesta relação quando falou do trabalho dos oleiros que sentiam que estavam “fazendo forma onde não havia forma”, e notou de forma perspicaz o reflexo desta mentalidade no mito bíblico da criação do homem, feito do barro (Childe, 1975, p. 100). Isto posto, se reconhece o ser histórico que produziu os artefatos-base, os tipos, usados na formulação destas cronologias. Assim, situado o membro na sociedade e a sociedade em seu lugar no tempo e no espaço; analisemos o processo de estabelecimento das cronologias arqueológicas da cultura celta de La Tène.

<sup>2</sup> Reparar que “proto-história europeia” é um conceito que delimita um espaço no tempo – caracterizado por uma habilidade, ou a falta dela, o uso da escrita – e um espaço geográfico – do qual ficam fora as civilizações ditas clássicas. <sup>3</sup> A teoria das sociedades indo-europeias foi criada por Georges Dumézil, através de estudos de mitologia e linguística comparadas e que comprovaram a natureza cognata de diversas culturas, entre elas poder-se-ia citar a grega, a germana, a hindu, entre outras, e a celta.

É consenso que entre os arqueólogos, se reconhecem para a civilização celta duas culturas que são definidas pelo estudo de suas tipologias <sup>4</sup> – apesar de saber-se que La Tène surge depois de Hallstatt e que esta primeira avança sobre a segunda, o que significa que enquanto o La Tène A surgia no sudoeste da Alemanha, o ocidente da Europa ainda permanecia sob a cultura de Hallstatt – desta forma, percebe-se que são culturas que se difundem: a primeira é a Cultura de Hallstatt (Primeira Idade do Ferro) e a segunda é a Cultura de La Tène (Segunda Idade do Ferro). Denominações que não devem enganar, pois não se deve esquecer que apesar de os celtas serem considerados como um povo da Idade do Ferro, as primeiras etapas da primeira cultura, conhecidos como Hallstatt A e B (pela cronologia de Paul Reinecke) situam-se na Idade do Bronze – em referência à indústria metalúrgica então conhecida e/ou utilizada – o que prova que estas culturas não podem ser delimitadas somente por um tipo de indústria, no caso o ferro, e por isso, Hallstatt não pode ser concebido como a nomeação de uma fase cronológica, mas sim como um grupo arqueológico – uma cultura, ou seja, um grupo que é definido pela particularidade de seus objetos tipos, pela sua cultura própria. Desta forma, as duas principais culturas celtas são definidas por um critério tipológico. Sobre a forma como os nomes das culturas são escolhidos, Barry Raftery lembra que a Arqueologia possui uma norma própria para tal: elas são usualmente nomeadas pelo sítio onde foram descobertas e identificadas, os sítios epônimos. Assim, sobre as culturas celtas de Hallstatt e de La Tène, Raftery diz que:

<sup>4</sup> Uma cultura é definida por seus tipos arqueológicos, que são, nas palavras de Childe, abstrações com as quais o arqueólogo trabalha. No estabelecimento de tipos não interessam as diferenças individuais entre os objetos, com relação ao tipo específico, pois o objeto só tem significado com outros da mesma espécie, ao permitir perceber um padrão de produção – e de consumo – em determinadas sociedades. O surgimento de diferenças muito acentuadas entre os tipos (numa dada área ou no tempo) indica mudança de cultura.

Em 1882 o tcheco Stjepan Berger organizou sistematicamente a diferença tipológica e cronológica entre as fibulas de Duchcov (Dux) daquelas encontradas no sítio de La Tène e no oppidum de Stradonice. Nesta altura Mortillet já havia, a partir de novas pesquisas, repartido da época a que chamou de *Marniense*, uma época chamada *Beuvrayense* (nome de Mont-Beuvray, onde ficava a cidade celta de Bibracte). Hoje se sabe que os túmulos do Marne, que representariam o chamado período *Marniense* e ao qual pertence o sítio de La Tène, representam a fase C da cronologia de Reinecke, e que o sítio de Mont-Beauvray, que nomeou a chamada

os progressos realizados em todos os domínios pelos Celtas, simultaneamente com a elaboração da segunda civilização do ferro, que traz sua marca indelével (LAUNAY, 1980, p. 16).

Desta forma, aquele tipo arqueológico identificado no sítio de Marzabotto foi associado aos celtas. Ao efetuar-se a definição de uma civilização à idade do Ferro recente e já identificada com os celtas históricos, chegou-se ao estabelecimento de uma chamada "época *marniense*", em referência aos túmulos do Marne, onde também se identificaram estes mesmo tipos, estes na mesma fase do sítio de La Tène.

Em 1872 (um ano após a apresentação da tese de Mortillet e Desor), Hildebrand deu o nome de "época de La Tène" a este período proto-histórico, em referência àquele sítio arqueológico descoberto em 1857 e cujos tipos foram associados àqueles outros encontrados em Marzabotto, mas ainda estavam muito mal definidos os limites cronológicos. Problema que foi se resolvendo a partir de 1874 quando foi empreendida a secagem do Thiele, momento em que uma equipe de arqueólogos, encabeçados por Emile Vouga, iniciou de forma sistemática uma série de escavações arqueológicas no sítio de La Tène, até então submerso, escavações que prosseguiram até 1907. Estas escavações foram importantes por fornecerem armas, utensílios, e objetos em geral que nos mostram

A definição arqueológica dos Celtas é, então, o resultado da associação de uma informação histórica fornecida pelas fontes escritas, aquela da grande invasão da Itália pelos *Transalpinos* no início do séc. IV a.C. a um tipo determinado de vestígios arqueológicos (KRUTA, 1987, p. 8).

Importante ressaltar que o sítio arqueológico de Hallstatt representa especialmente os períodos de Hallstatt C e D. O sítio arqueológico de La Tène representa o período La Tène C. Outros sítios exemplificam outras fases destas duas culturas.

Sobre o processo de estabelecimento das cronologias da cultura de La Tène: em 1857 foi descoberta a estação epônima de La Tène na margem de um antigo leito do rio Thiele, na margem oriental do lago de Neuchâtel, na Suíça. Mas é interessante considerar que não foi pelo sítio de La Tène que pela primeira vez se reconheceram os celtas através de sua cultura material, e sim pelos materiais encontrados no sítio arqueológico de Marzabotto, ao norte da Itália, onde Gabriel De Mortillet e Emile Desor identificaram objetos semelhantes àqueles achados na Suíça anos antes. Mortillet e Desor apresentaram a sua teoria sobre quem eram os fabricantes daqueles materiais, associando-os aos celtas, até então só conhecidos pela língua e pelas citações dos autores antigos, no Congresso Internacional de Antropologia e de Arqueologia Pré-Histórica, organizado em 1871. Para estes dois investigadores

"Hallstatt" pode ser definido como um conjunto associado com um distinto estilo de cultura material que é tipificada por artefatos baseados naqueles do cemitério de Hallstatt, no centro-oeste da Áustria cujas datas vão do início da Idade do Ferro a c. 480 a.C.. O rótulo "La Tène" teve um significado similar, porém a conclusão de sua definição trouxe a possibilidade de se interpretar os artefatos afundados no leito do Lago de Neuchâtel, no leste da Suíça, que datam de 480 a.C. ao fim da Idade do Ferro (RAFTERY, 2001, p. 17, grifo do autor).

- La Tène Tardio, de 100 a.C. a Era Cristã: os tipos são a fibula, cujo porta-agulha é constituído por um tipo de quadro (dos sítios dos *oppida* de Bibracte e Stradonice) e a espada com a extremidade arredondada destinada a bater ao invés de cortar.

Esta cronologia serviu de base para praticamente todos os arqueólogos posteriores. Reincke, Déchelette, Wiedsser-Stern e Viollier, propuseram novas divisões e subdivisões a partir da consideração de novos tipos arqueológicos. As cronologias formuladas por Déchelette, Wiedsser-Stern e Viollier são aplicáveis à Europa Ocidental e de acordo com Hubert não têm correspondência com a cronologia de Reincke. As cronologias de Tishler, Reincke e Jan Filip são aplicadas à Europa Central, e a elaborada por Hawkes à Idade do Ferro da Inglaterra.

O arqueólogo francês Joseph Déchelette, no início do século XX, foi um dos que seguiram a cronologia proposta por Tishler, pois esta é bem aplicável à Europa Ocidental, área-objeto dos estudos do francês. Mas, segundo Déchelette

Tishler morreu em 1891 sem ter desenvolvido em detalhes a sua classificação, que era bastante sistemática. Entretanto, como as bases eram exatas, ela não tardou em ser clássica. Ela corresponde, numa certa medida, àquela de Gabriel de Mortillet (Déchelette, 1927, p. 434-435).

Em resumo, Déchelette pôde, segundo ele próprio, aproveitar a cronologia de Tishler apenas tomando o cuidado em fundamentá-la com mais consistência, além de acrescentar um La Tène IV, este especial para as Ilhas Britânicas.

Paul Reincke, também se apoiando na cronologia de Tishler, propôs a repartição do primeiro período deste em um La Tène A, uma fase de formação, seguida do La Tène I (B)

<sup>6</sup> Os *oppida* eram cidades fortificadas construídas pelos celtas em terrenos elevados no período de La Tène. A influência grega é evidente, no que o próprio nome, dado por Julio César, faz referência.

época Beauvrayense, representa o período D do La Tène de Reincke. Esta nomenclatura não é mais utilizada, pois, além de ultrapassada, ela pressupõe uma divisão cronológica e não pelo processo de desenvolvimento da cultura. É interessante apresentar a tabela <sup>5</sup> de Mortillet onde se percebe que há uma necessidade em se associar as particularidades culturais com as fases geológicas ou técnicas:

Tempo	Eras	Períodos	Épocas
Quaternários atuais	Proto-Históricos	Do Ferro	Galatiano
			Beuvrayense
			Marniense
			Hallstattense

O que de fato é interessante, e por isso aqui merece atenção, é que as evidências célticas representadas por Hallstatt e La Tène começaram a aparecer nas sínteses dos estudos sobre a proto-história europeia.

Mas foi só em 1885 que o diretor do museu de Königsberg, Otto Tishler, propôs uma das primeiras cronologias próprias para a Cultura de La Tène, sua cronologia era fundamentada sobre observações tipológicas bastante precisas: as fibulas e as espadas, e por isso é geralmente aceito até hoje. A subdivisão de sua cronologia era a seguinte:

- La Tène Antigo, de 400 a 300 a.C.: os tipos característicos são a fibula de pé livre, tipo de Dux (Duchcov) (fig. 1 [2]) e a espada com ponta afilada.
- La Tène Médio, de 300 a 100 a.C.: os tipos são a fibula de pé ligado ao cimo do arco (do sítio de La Tène) e a espada, mais longa que a precedente, com a ponta levemente arredondada.

<sup>5</sup> MORTILLET, Gabriel de. Formation de la nation française, 1897. In: TRIGGER, Bruce. *História do Pensamento Arqueológico*. São Paulo: Odysseus, 2004, p. 95. Foi utilizada, da tabela, apenas a parte que aqui seria útil.

propriamente dito. A definição do La Tène A foi fundamentada no mobiliário originário de importações Grego-etruscas encontrado nos túmulos ditos principescos (KRUTA, 1983, p. 44), como o túmulo da Princesa de Vix, onde foi encontrada uma das maiores *crateras* áticas de que se tem conhecimento. A sua cronologia é válida principalmente para a região ao norte dos Alpes <sup>7</sup>. Outros especialistas criaram novas subdivisões a partir desta cronologia, sendo que hoje ela é tida da seguinte forma: La Tène A, La Tène B (1-2), La Tène C (1-2) e La Tène D (1-3).

Outras cronologias foram propostas, mas sempre baseadas ou em Reinecke ou em Déchelette (logo, em Tischler). São nomes que merecem ser citados os de Jakob Wiedmer-Stern (1908), que baseado nos achados da necrópole de Münsingen, subdividiu o primeiro período de Tischler em três (Ia, Ib e Ic); David Viollier (1911) manteve a subdivisão de Wiedmer-Stern e a aplicou ao conjunto de objetos metálicos de La Tène achados no platô suíço; Christopher Hawkes (1931) estabeleceu uma cronologia particular para a Idade do Ferro britânica. Uma proposta de cronologia bastante interessante é a do tcheco Jan Filip (1956) que "tenta estabelecer para a Europa Central uma cronologia de características histórica a partir de dados arqueológicos" (KRUTA, 1983, p. 45). Sua proposta foi a seguinte:

- Primeiro La Tène (até c. 400 a.C.): prelúdio à expansão histórica no segundo período.

- Segundo La Tène (400 a 250 a.C.): expansão celta.
- Terceiro La Tène (250-125 a.C.): caracterizada pela concentração, consolidação e transformação da vida econômica.
- Quarto La Tène (125 a 50 a.C.): nascimento dos *oppida* e apogeu da expansão econômica dos celtas.

- Último La Tène (após 50 a.C.): decadência dos *oppida* sob a ocupação germânica.

<sup>7</sup> Região que atualmente engloba toda a Suíça, o sudoeste da Alemanha e o sudeste da França.

Henri Hubert, ao analisar todas estas cronologias, delas dependendo da região a cronologia muda, por exemplo, o La Tène A de Reinecke faz sentido no estudo da Europa central, mas não na ocidental, pois foi nesta região da Europa central que emergiu esta nova cultura, no momento em que as províncias ocidentais permaneciam no último Hallstatt.

Assim tem-se uma cronologia que pode, em geral, ser usada para o estudo dos celtas de La Tène hoje em dia <sup>8</sup>:

- La Tène A (de Reinecke), de 500 a 400 a.C.: Especial para a região oriental (Alemanha). Período representado pelos ricos túmulos da Baviera e do Reno Médio (Renânia) e caracterizada pelos achados provenientes de importação Grego-etrusca nos túmulos célticos – o que se torna interessante ao se considerar que corresponde ao apogeu da civilização grega. Construíram-se túmulos sob túmulos, com incineração e inumação, são tipos as espadas com antenas, de tipo hallstattico, e as fibulas de tipos variados que derivam quase diretamente dos tipos de La Certosa <sup>9</sup> (fig. 1 [1]).

- La Tène I (B) (subdivisões de Wiedmer-Stern), a: 400 a 375 a.C.; b: 375 a 325 a.C.; c: 325 a 285 a.C.: Representado pelas necrópoles do Marne. Déchelette contou 191 túmulos só neste departamento francês, o que lhe rendeu o nome de civilização Marnense por parte de Mortillet. Houve túmbas somente de inumação <sup>10</sup> sob túmulos ou em fossas. Sobre o mobiliário das

<sup>8</sup> Baseado nas sínteses realizadas por Henri Hubert, Venceslas Kruta e Raymond Furon.

<sup>9</sup> A cultura de La Certosa foi uma cultura ao norte da Itália que influenciou fortemente a formação da cultura de La Tène o que pode ser apreciado a partir das típicas fibulas que levam o mesmo nome. Há uma discussão sobre a celticidade ou não deste grupo (um grupo céltico de Hallstatt fixado ao norte dos Alpes e que teria recebido influências itálicas). Verificar em Jean-Pierre MILLOTTE e Henri HUBERT

<sup>10</sup> Em / a houve tanto incineração quanto inumação, pode-se considerar como uma fase de transição entre o A e o B.

Por fim, tendo isto dito, fica clara a necessidade e a importância da dedicação ao estabelecimento de uma cronologia para o estudo de uma sociedade; este é um processo, que, como se expôs aqui, está ligado ao próprio reconhecimento da natureza, da própria essência do grupo estudado. Os celtas só eram conhecidos através de citações de autores clássicos, até a associação de tipos arqueológicos, recém descobertos, com este povo descrito nos relatos. Indubitavelmente, os celtas só passaram a ser um povo cognoscível a partir da revelação e sistematização de sua cultura material.

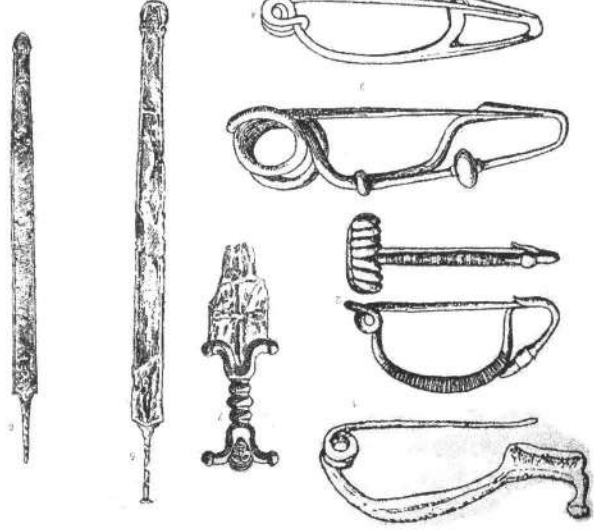


Figura 1. 1. Fibula - La Certosa (Itália), da qual deriva a fibula de La Tène A (Hubert, 1957, fig. 5 [1]); 2. Fibula - Dux (Boêmia), fase La Tène I (Déchelette, 1927, fig. 533 [11]); 3. Fibula - La Tène (Suíça), fase La Tène II (Déchelette, 1927, fig. 535 [5]); 4. Fibula - Stradonitz, fase La Tène III (Déchelette, 1927, fig. 537 [2]); 5. Espada - Gorge-Melliet (Marne), fase La Tène I (Déchelette, 1927, fig. 457 [3]); 6. Espada - La Tène, fase La Tène II (Déchelette, 1927, fig. 459 [4]); 7. Espada (empunhadura) - Chaumont (Haute-Marne), fase La Tène III (Hubert, 1957, fig. 2 [8]).

tumbas, os achados mais característicos são as espadas com a boca da bainha arqueada e a ponteira puxada (fig. 1. [5]), as fibulas de arco bem elevado, e pé, ora ligeiramente alçado, ora tende para o arco (fig. 1[2]). Nesta fase aparecem os torques, especialmente nas tumbas de mulheres, mas estes desaparecem novamente no final do período e só reaparecem mais tarde nas tumbas de guerreiros. A cerâmica se aproxima dos tipos hallstáticos e surge a decoração com coral nas peças metálicas.

- La Tène II (C) (subdivido em 2 fases por Reinecke a partir de Tischler), de 285 a 100 a.C.: Representado pelo próprio sítio de La Tène. As tumbas eram do tipo fossas, mas de incineração, os túmulos tornaram-se escassos. As espadas tornaram-se mais largas e com a ponteira ligeiramente arredondada (fig. 1 [6]), a terminação da empunhadura de antenas hallstática foi substituída por um motivo androcéfalo e a madeira foi substituída pelo ferro – é o tipo figurado no Gaulês do Capitólio. As fibulas evoluem, são alargadas – o apêndice da fibula cerca o arco e termina a ele fixando-se por um pequeno anel (fig. 1 [3]). Os torques reaparecem, mas são então utilizados por guerreiros e não mais pelas mulheres. Os vasos são do tipo balaustre, e aparece a decoração esmaltada, após o desaparecimento da decoração com coral.

- La Tène III (D) (subdivido em 3 fases por Reinecke a partir de Tischler), de 100 a 52 a.C.: Representado pelas escavações de Mont Beauvray ou Hradischt de Stradonitz. Não se encontram muitas tumbas, senão as poucas de incineração. As espadas são muito longas e com ponta feita, a bainha tem a boca reta e a terminação da empunhadura tem uma forma humana (fig. 1 [7]). Aparecem fibulas fundidas, onde o pé, então, funde-se ao arco (fig. 1 [4]); os vasos balaustrados (às vezes pintados), e intensificou-se a fabricação de esmalte. Surgem também os espelhos de bronze que se tornam muito frequentes (os espelhos em vidro só aparecem no período galo-romano).
- La Tène IV: Período próprio para a Irlanda e a Grã-Bretanha, que também é chamado de *late Celtic*. Este período termina com cristianização da Irlanda no século V d.C.

TABONE, Danilo Andrade. The Establishment of the archaeological chronology for the study of celts of La Tène culture. *Revista Ensaio de História*, Franca, v.12, n.1-2, 2007.

- **ABSTRACT:** If considering the importance of the factor time in the historical studies - as well as archaeological - the innumerable attempts of establishing chronologies for the studies of the most diverse types of society in the time, and the many methods used for its register become understandable. With regard to the celtic studies this type of study follows the process of discovery of the first archaeological sites and the association of the material of these sites with a known particular civilization already through the classic authors: celts. Its interesting, thus, to explain the process of establishment of these chronologies, study this of historiographical character which it follows a descriptive presentation of the chronology today used.

- **KEYWORDS:** Archaeological chronology; Archaeological culture; La Tène; Celts.

## Referências

CHILDE, Vere Gordon. *Para uma recuperação do passado: a interpretação dos dados arqueológicos*. Lisboa: Difel, 1976. Estudo introdutório de Victor dos Santos Gonçalves.

\_\_\_\_\_. *A evolução cultural do homem*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1975.

DÉCHELETTE, Joseph. *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*. 2. ed. IV. Second Age du Fer ou Époque de La Tène. Paris: Editions Auguste Picard, 1927.

FURON, Raymond. *Manuel de Préhistoire générale*. 5. ed. Paris: Payot, 1966.

→ GUYONVARCH, Christian, LE ROUX, François. *A civilização celta*. Lisboa: publicações Europa-América, 1993.

HUBERT, Henri. *Los celtas y la expansión celtica*. Tradução de: Luis Pericot Garcia e Eduardo Ripall Perello. México: Unión tipografica Editorial Hispano Americana, 1957.

KRUTA, Venceslas. *Les anciens Celtes*. Revue Clio. Paris: Décembre 1999.

\_\_\_\_\_. *Les Celtes*. Paris: Presses Universitaires de la France, 1983.

\_\_\_\_\_. *Les Celtes d'Italie*. Dossiers Histoire et Archéologie. Paris: Diffusion, n. 112, janvier 1987.

→ LAUNAY, Olivier. *A civilização dos celtas*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1980.

MILLOTTE, J.-P. *Précis de Protohistoire européenne*. Paris: Armand Colin, 1970.

RAFTERY, Barry. *Atlas of the Celts*. Ontario, New York: Firefly Books, 2001.

TRIGGER, Bruce. *História do Pensamento arqueológico*. São Paulo: Odysseus, 2004.

Diego Barbosa CEARÁ\*

- RESUMO: O presente artigo busca analisar a relação existente entre a intensificação do conflito interno colombiano e o crescente desrespeito pelos direitos humanos, que vem gerando uma grave crise humanitária no país andino.

- PALAVRAS CHAVE: Guerrilha; Paramilitares; Forças Armadas; Direitos humanos.

Nos dias atuais é comum observarmos nos meios de comunicações os acirrados acontecimentos em território colombiano envolvendo grupos insurgentes, paramilitares e as forças regulares do Estado. Estes embates levaram o país a uma divisão entre duas grandes áreas dominadas pelos grupos: FARC-EP (Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia – Exército Popular) e AUC (Autodefesas Unidas da Colômbia). Na luta por restabelecer o seu domínio territorial se encontram as Forças Armadas da Colômbia (FAC), que durante as últimas décadas perderam o monopólio da força e poder no cenário interno.

O conflito ocasiona à Colômbia e aos seus habitantes perdas devastadoras. O país atualmente sofre com um elevado número de deslocamentos populacionais internos e externos (forçados em milhões de habitantes do país estão desalojados<sup>1</sup>, produto de cerca de 3 a 4 milhões de colombianos, quase um décimo dos 44 desabrigados, tendo uma das maiores migrações interna do mundo, função de perseguições entre os grupos armados e as forças do governo, que levam famílias inteiras a abandonar suas casas,

\* Graduando do curso de História (FHDDS-Unesp/Franca), membro do Grupo de Estudos da Defesa e Segurança Internacional (GEDSI). Orientando do Prof. Dr. Héctor Luis Saint-Pierre. A presente pesquisa conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo-Fapesp. "Violência Secreta". Folha de S. Paulo, 9 mar. 2008.

fingindo das fumigações em áreas de plantação da folha de coca),  
com grande parte do território sobre o domínio e orientado pelas leis  
das forças insurgentes, com permanentes denúncias de desrespeito  
aos direitos humanos, com vultosas perdas econômicas em função  
da violência e etc.<sup>2</sup>

Para entendermos o trágico cenário interno existente na  
Colômbia precisamos nos remontar às suas origens. Para isso,  
neste trabalho vamos analisar os motivos que levaram ao  
surgimento da divergência política que deu lugar a emergência das  
forças que contestam com a violência armada o sistema político  
implantado no país andino. O processo de construção do Estado  
colombiano caracteriza-se por uma longa história democrática com  
líderes republicanos legitimados por eleições regulares. Entretanto,  
a Colômbia também tem uma tradição de extrema violência entre os  
vários grupos sociais que buscavam o poder.<sup>3</sup> É neste processo  
histórico de luta por uma afirmação política que surge o movimento  
insurgente.

A guerrilha colombiana tem suas raízes na guerra civil que  
dilacerou o país a partir do final dos anos 40 e que fora provocado  
por um choque entre as facções do partido conservador, e a do  
partido liberal. Este adotava uma posição um pouco mais avançada  
sobre a necessidade de colocar em prática um modelo de  
desenvolvimento nacional, no governo do liberal Alfonso López

<sup>2</sup> O surpreendente, por cima de tudo, é que segundo o presidente não existe guerra nem conflito na Colômbia. Só uma ameaça terrorista que custa a nação \$ 3,5 Bilhões anuais; é dizer, um pouco mais de 5% do PIB em um quatrênio, por custos da destruição de infra-estrutura energética, rodoviária e aeroportuária, por deslocamentos forçados e também por minas terrestres. Nisso não se incluem os custos pela vida humana, o preço mais alto que se paga por uma guerra. CRUZ ATEHORTUA, A. L. *Las banderías del presidente Uribe*. Bogotá: La Carreta Editores, 2007, p. 81.  
<sup>3</sup> Ao correlacionar Estado-Nação e violência pode dizer que a estrutura social colombiana tem sido uma criatura gestada em um contexto de processos de violência que, como constante, tem atravessado sua história. RAMÍREZ, H. V. *El conflicto político armado en Colombia negociación o guerra*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Del Valle, 1998. p. 86.

Pumarejo foram introduzidas reformas no que se referem à  
legislação trabalhista e foi promulgada uma lei de terras que  
permitira o acesso do camponês à terra improdutiva com o objetivo  
de punir o latifundiário. Medidas essas para angariar apoio popular  
contra os conservadores. O episódio que deflagrou a guerra civil foi  
o assassinato em 09 de Abril de 1948, do então candidato liberal a  
presidência Jorge Eliécer Gaitán, fato que aponta indícios do  
primeiro envolvimento dos Estados Unidos em questões de  
colombianas.<sup>4</sup> A notícia causou uma onda de manifestações de  
operários e camponeses em todo o país. O mundo vivia o início da  
Guerra Fria e a revolta foi considerada insuportável pela Casa  
Branca e sua política de controle hemisférico. Os conservadores  
colombianos, no poder, receberam instruções de Washington para  
desencadear a repressão, o que deu lugar ao período histórico que  
vai de 1948 a 1953 e que ficou conhecido como "La Violencia".  
O conflito entre os dois partidos se expandiu e atingiu o campo,

desencadeando uma onda de violência sem precedentes.  
Patrocinadas por políticos dos grandes centros urbanos, os líderes  
rurais, juntamente com os seus bandos, passaram a usar a  
identificação partidária como pretexto e justificativa para as  
ambições pessoais. Diante deste quadro devastador de barbárie,  
vários líderes do partido Liberal e Conservador rompem os laços de  
união com líderes camponeses, tentando, desta forma, desvencilhar  
a sua imagem com o que estava ocorrendo no campo. Em 1958  
culmina um entendimento entre esses partidos que fica conhecido  
como "Frente Nacional", o qual passa a excluir qualquer  
participação política vinda do campo nas decisões nacionais. As

<sup>4</sup> Em 18 de setembro de 1947, Harry Truman, presidente dos Estados Unidos da América, assina a ata de Segurança Nacional. Nesse dia nasce a Agência Central de Inteligência-CIA. Lembramos este fato porque em 1948, mais exatamente em 9 de abril daquele ano, um dos maiores caudilhos liberais colombianos, Jorge Eliécer Gaitán, tomba assassinado em Bogotá, onde se realizava a IX Conferência Pan-americana que devia produzir uma declaração anticomunista que recebeu o Nome de Declaração de Bogotá. Este crime parece ser o primeiro organizado pela CIA na Colômbia. VELEZ, M. M. *Esboço Histórico das FARC-EP*. Colômbia: NOVA, 1998 p. 8.



organizações rurais começam a assumir a luta, a partir de então, pela sua própria existência e também pela defesa de seus interesses, pois havia perdido os seus "padrinhos" políticos de outora e todos os canais de manifestação política normais foram obstruídos. Essa resistência camponesa começa a incomodar o governo da coalizão que, em 1964, intitulou esses grupos de "repúblicas independentes", e ordena um bombardeio aéreo sobre a região considerada insurgente.

Esse foi o quadro que gerou a guerrilha. Ela nasceu de uma situação insuportável de tensão violenta e de pobreza. Entre os vários movimentos de esquerda que surgem entre os anos de 1964 a 1967, fundamentalmente inspirados pela Revolução Cubana (1959), encontram-se as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia - Exército Popular (FARC-EP), que se destacaram por sua presença. Neste estudo, as FARC receberam especial atenção, por serem o principal grupo insurgente entre os que mantêm vivo o conflito armado interno da Colômbia.

Em 1964, a região de Marquetalia apresentava o foco principal de resistência armada, sendo o seio do Partido Comunista Colombiano (PCC), que tinha como aliados os movimentos agrários de Marquetalia e Riochiquito. Em maio do mesmo ano, o Exército colombiano iniciou os ataques contra esta região, patrocinados pelos Estados Unidos através do Plano Laso<sup>5</sup>, que tinha por objetivo eliminar as denominadas regiões de autodefesas.<sup>6</sup> Programaram-se

<sup>5</sup> Plano Laso: Latin American Security Operation, desenhado pelo pentágono americano e pela Embaixada Norte Americana. VELEZ, M. M. *Esboço Histórico das FARC-EP*. Colômbia: NOVA, 1998 p. 18.

<sup>6</sup> Os núcleos da guerrilha comunista se transformaram em grupos de massas, que cumprem com a tarefa de vigiar e defender suas zonas dos ataques de grupos de bandidos a serviço de latifundiários. Em suas áreas de influência defendem assentamentos camponeses, são repartidas terras entre seus habitantes, criam-se mecanismos de trabalho coletivo e de ajuda para a exploração individual de parcelas. Futuramente a burguesia assume o nome de "autodefesas" para armar grupos de assassinos pagos comprometidos com a defesa dos interesses do latifúndio, fazendeiros, industriais,

operações de ofensiva contra as regiões de autodefesas com apoio estadunidense às Forças Armadas da Colômbia, através de investimentos econômicos, de assessoria militar, de envio de homens, de materiais e equipamentos bélicos. O exército colombiano, ao atacar a região, utilizou o apoio dos aviões T-33 norte americano, bem como helicópteros artilhados.

A ocupação de Marquetalia se produziu com a disponibilidade de 16.000 homens, para estender o cerco em torno de Marquetalia nos estados de Huila, Valle Del Cauca e Sul de Tolima e, deste modo, ir estreitando o cerco até conseguir o aniquilamento do núcleo revolucionário que, mais tarde, se transformaria em guerrilha móvel para começar a dar respostas à agressão militar. (VELEZ, 1998, p. 84).

Esses ataques não conseguiram aniquilar o movimento, que, no calor do combate e através de uma assembleia geral de guerrilheiros reunida no dia 20 de julho de 1964, anunciou o *Programa Agrário dos Guerrilheiros*. Essa assembleia foi o início das oito conferências que iriam discutir e definir o percurso das FARC ao longo dos anos. Destacamos aqui a segunda conferência ocorrida no ano de 1966, pois a mesma instituiu o nome ao movimento revolucionário, e a sétima, ocorrida no ano de 1982, que lhe confere a sua atual identificação.<sup>7</sup>

Ao longo de algumas décadas, em pleno ambiente da Guerra Fria, o movimento optou por assumir uma política de esclarecimento dos camponeses objetivando, desta forma, obter apoio no campo, buscando assim, diminuir sua inferioridade<sup>8</sup> em relação ao

empresários e narcotraficantes também conhecidos como esquadrões da morte ou grupos paramilitares. VELEZ, M. M. *Esboço Histórico das FARC-EP*. Colômbia: NOVA, 1998, p. 16.

<sup>7</sup> A sétima conferência disse: "de hoje em diante, nos chamamos oficialmente Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia, Exército do Povo". VELEZ, M. M. op. cit., p. 30.

<sup>8</sup> De acordo com Beaufre, "[...] a inferioridade das forças materiais devem ser compensadas por uma superioridade crescente dos meios Morais à medida

adversário na correlação de forças. Essa tática busca levar o combate para um terreno propício às forças insurgentes e desfavoráveis para a movimentação do exército regular das Forças Armadas colombianas, um terreno no qual, conhecendo todos os contornos geográficos e contando com o apoio dos camponeses como base logística, o guerrilheiro pode conseguir impor grandes perdas às forças regulares sem oferecer combate aberto.<sup>9</sup>

No decorrer de todo o conflito há avanços, retrocessos e prenúncios de possíveis diálogos políticos que terminam abortados por embates militares que ocasionam perda de muitas vidas envolvendo militares, camponeses e insurgentes. Em oposição ao movimento insurgente de orientação comunista que vinha aumentando a sua área de domínio e influência no território colombiano, surgem as AUC, aparentemente como parte de um projeto do governo para realizar as ações sujas em lugar das Forças Armadas.

As AUC têm a sua gênese nas políticas da Doutrina de Segurança Nacional (DSN), com foco e fonte na *National War College*, e dentro da estratégia do Conflito de Baixa Intensidade, que foram traçados pelo Pentágono para toda a América Latina. No caso colombiano, a DSN se implanta em oposição ao recente

que uma ação vai sendo descoberta. De tal sorte, a operação se desenvolve simultaneamente em dois planos: o plano material das forças militares e o plano moral de ação psicológica" (BEAUFRE, A. *Disusion y estrategia*. Buenos Aires: Pleamar, 1980, p. 111).

<sup>9</sup> Desde o começo da história da guerra, a formação das guerrilhas se caracterizou por ser constituída por tropas de grande mobilidade tática. Diferentemente do exército regular, que deve considerar cada um dos seus passos em razão da capacidade da linha de abastecimento e das facilidades do terreno para dispor a tropa, o guerrilheiro se caracteriza pelo mínimo de apetrechos bélicos, o que lhe permite uma grande mobilidade. Ele pode, quando menos se espera, irromper abruptamente no meio das fileiras inimigas, provocar o caos pela sua ferocidade e surpresa e novamente sumir, acobertado pelo nevoeiro bélico, sem deixar rastros atrás de si. SAINT-PIERRE, H. L. *A política armada fundamentos da guerra revolucionária*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 191.

movimento insurgente (repúblicas independentes), e a "ameaça comunista" em todo o continente americano. Já em fins da década de 1970 as elites colombianas se dispuseram a sacrificar o monopólio das armas financiando grupos armados leais ao governo e aparentemente sintonizados com os narcotraficantes (fontes desse financiamento) para, desta forma, contrapor-se com violência armada irregular ao movimento guerrilheiro, pois, o Estado se encontrava sem nenhuma possibilidade de efetivar uma ação repressiva contra os insurgentes e sua rápida expansão pelo território. Começa então a ser formados diferentes tipos de grupos armados por toda a Colômbia em oposição à guerrilha.

Nessa época, no fim de 1982, houve a primeira reunião entre pecuaristas, agricultores e comerciantes da região. Cerca de 250 empresários organizaram-se para se defender dos ataques da guerrilha (LEÓN GOMEZ, 2007, p. 90)

legitimando, dessa maneira, o poder paramilitar. Este caso se repetiu em outros países onde as Forças Armadas se encontravam incapazes de derrotar as forças insurgentes. No Peru foram criados grupos armados análogos, chamados, neste caso, as "Rondas Campesinas" que foram de extrema importância para o combate aos guerrilheiros do Sendero Luminoso, na Guatemala os grupos paramilitares criados para o mesmo fim foram chamados "Patrulhas Armadas Cívicas" e no caso da Nicarágua é possível constatar a participação/apoio dos Estados Unidos em favor dos "Contras" uma dissidência guerrilheira da Frente

Farabundo Martí de Libertação Nacional, que buscavam derrotar a chamada "ameaça comunista" que estava no poder.

Durante este período de fortalecimento das AUC, ocorre em 1985 a criação de uma organização política denominada União Patriótica. Esta criação obedecia à busca de uma representação política legal por parte dos movimentos de esquerda aliados do poder. Era uma frente ampla na qual se integravam guerrilheiros das FARC, sindicalistas, progressistas, democratas e setores regionais dos partidos liberal e conservador procurando uma expressão partidária legal no quadro eleitoral colombiano. Alguns grupos guerrilheiros (majoritariamente do grupo armado M-19) entregam as armas aproveitando a trégua para passar a militar legalmente em partidos políticos aceitando as regras do jogo eleitoral. Este período é marcado por um cessar fogo por parte do grupo insurgente e por uma grande vitória nas eleições de 1986, conseguindo eleger 350 vereadores, 23 deputados, 9 representantes a câmara e 6 senadores. Na eleição para presidente obtém-se 350.000 votos. Diante desta demonstração de poder político, as FARC quebram a trégua estabelecida com os insurgentes e tentam impor uma derrota definitiva às FARC. Ordenam uma ofensiva geral, perseguindo e assassinando clandestinamente políticos da União Patriótica. O estopim da crise ocorre quando as forças do governo atacam em 1990 a "Casa Verde", sede do secretariado das FARC. De uma forma errônea o governo acreditava ter realmente atingido de forma letal a guerrilha, vislumbrava-se o grande golpe final na guerra de contra-insurgência. No entanto, pela sua incapacidade bélica, o Estado não chegou a impor perdas consideráveis, o que foi constatado pela recuperação guerrilheira durante os anos 90.

tática que consistiu na passagem da guerra de guerrilhas para a guerra de movimentos (Nova Forma de Operar – NFO), toma-se a decisão de construir um exército guerrilheiro capaz de infligir às Forças Armadas derrotas com um valor estratégico nítido e contundente; para tanto são criados os blocos e frentes, os comandos conjuntos em escala regional e o comando geral destinado a coordenar a nova ofensiva militar contra o Estado (LEONGOMEZ, 2007, p. 75). Em fins de 1998 havia mais de 500 prisioneiros em mãos da guerrilha além do domínio de grandes áreas dentro do território colombiano.

Em 1994, em resposta a ação da ofensiva tática das FARC, se realiza a Primeira Conferência Nacional das Autodefesas, sob a liderança de Carlos Castaño. Três anos mais tarde se consolida a unificação de todos os grupos paramilitares sobre o nome de AUC e é formulada e aprovada sua constituição. Dos aspectos fundacionais das AUC destacamos os seguintes pontos: 1- Não abandonar a luta enquanto a guerrilha permanecer em pé de guerra; 2- Compromisso insofismável com a deposição de armas apenas na hipótese de uma negociação trilateral; 3- Definir as Autodefesas Unidas da Colômbia como movimento Político-Militar de caráter anti-subversivo, no exercício do direito a legítima defesa, exigindo transformações na esfera estatal, mas sem atentar contra ela.

No meio deste antagonismo político/ideológico de direita-esquerda se encontra o Estado, que nas últimas três décadas veio vivendo a sua bancarrota e mostrou-se impotente em juntar forças para reprênder os grupos insurgentes e os paramilitares. É um Estado débil,<sup>1</sup> disfuncional para grande parte da população, pois gera exclusão social, tem sua burocracia deficiente, corrupta e

<sup>1</sup> Colômbia figura na lista de Estado Débil: Nações Unidas qualifica como *Least Developed Countries* o grupo de países que se caracterizam por serem os mais pobres e mais economicamente debilitados do sistema internacional. Seus problemas institucionais, sociais e econômicos derivam de sua localização geográfica por uma parte e de sua exposição a desastres de origem tanto natural como humana por outra. Afeganistão, Angola, Argélia, Bangladesh, Benin, Butão, Bôsnia, Burkina Faso, Burundi, Camboja, Cabo Verde, Colômbia e etc.

comprometida com o narcotráfico, vindo de uma crescente economia paralela para a qual vem gradativamente perdendo o domínio sobre o território.

Essa disputa existente prejudica a população de uma forma direta. A Colômbia passa por uma crise humanitária associada a um alto número de deslocamentos populacionais de desabrigados expulsos das suas casas pela violência fratricida. Até 2002 a cifra de desabrigados era 402.663 pessoas. Reconhecendo o grande problema e sua incapacidade em resolvê-lo, em 1994 a população desabrigada foi mencionada no Plano de Desenvolvimento do governo Ernesto Samper. Em 1995 através do documento Compes 2804, formula-se o Programa Nacional de Atenção a População Desabrigada.

A partir de 1995, o Estado colombiano tem desenvolvido uma ampla formulação normativa e de políticas, ate o ponto que é reconhecido como o pioneiro em formulação de normas e de documentos de política que reconhecem os direitos das vítimas de deslocamentos forçados e os deveres de prevenção e de proteção do Estado. (LANGUADO DUCA, 2004, p. 215).

A partir de 1997, a Colômbia é o único país do mundo que tem uma lei específica para o tema de proteção a vítimas, especialmente as pessoas em situação de deslocamentos internos e externos, forçados em função do conflito armado. Segundo Juan Manuel Bustillo referindo-se a lei 387 de 1997 considera que,

por ela se adotam medidas para a prevenção de deslocamentos forçados, a atenção, proteção, consolidação e estabilização socioeconômica dos desabrigados internos pela violência.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ver: BUSTILLO, J. M. La política pública de prevención del desplazamiento y de protección de los derechos de la población desplazada em Colombia: una deuda por cancelar. In: LANGUADO DUCA, A. C.(org.) *La política social desde la constitución de 1991. Una década perdida?* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004, p. 218.

A lei estabelecia a responsabilidade estatal para com o problema dos desabrigados. Ocorre que mesmo com a implantação dela, o número de desabrigados ao longo dos anos aumentou consideravelmente.

Número de pessoas em situação de deslocamentos forçados	Ano
257.000	1997
308.000	1998
288.000	1999
317.375	2000
341.925	2001
402.663	2002

**Fonte:** *Observatorio de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Coches).*

Isso nos leva a constatar a debilidade do Estado colombiano. A incapacidade de resolução gera uma grande crise humanitária, de poderes, de direitos humanos, aprofundando ainda mais a convulsão social por qual passava o país. Para os políticos colombianos, influenciados pelos assessores norte-americanos, a forma encontrada para solucionar esta crise seria investimento em ações militares, resolver questões sociais através da força, do poder das armas.

Em suma, a opção encontrada quase levou o país a uma guerra civil declarada, ocorreu a radicalização por parte da guerrilha e pelos paramilitares em resposta as ações das Forças Armadas. Isto ocasionou um grande abalo nas estruturas sociais do estado colombiano, levando a população a forçadas ondas migratórias para outros países, como Equador, Peru, Panamá e Venezuela gerando, desta forma, a quebra de uma estabilidade regional.

CEARÁ, Diego Barbosa. Colombia: parallel forces and the humanitarian crisis. *Revista Ensaio de História, Franca, 2007, v.12, n.1/2.*

## O "DIÁLOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO" E O PERCURSO DA CATEQUESE JESUÍTICA NO SÉCULO XVI

Felipe Zioiti NARITA\*

- RESUMO: Este estudo pretende analisar a ação catequética jesuítica no Brasil colônia do século XVI. A fonte de análise foi o "Diálogo sobre a Conversão do Gentio", escrito pelo jesuíta Manuel da Nóbrega, entre 1556 e 1558. A inconsistência da conversão do gentio, as questões teológicas acerca das missões e uma terra impregnada de hábitos nefastos configuravam um quadro de problemas que comprometia a perfeita execução da ação missionária. Assim, Nóbrega salienta diversas formas de agir que redimensionaram as propostas jesuíticas praticadas na colônia: as questões registradas por ele, no escrito, desdobraram-se em marcas que cunharam o processo de colonização, no sentido de fincar as bases para a concretização do estabelecimento jesuítico em solo colonial e sinalizaram os pilares fundamentais na formação de núcleos educacionais para o desenvolvimento da catequese.

- PALAVRAS CHAVE: Brasil Colônia; jesuítas; catequese.

Analisar a catequese no Brasil colônia do século XVI implica, sobretudo, um esforço no sentido de resgatar os pilares fundamentais da educação colonial<sup>1</sup>, que constitui as bases e os primeiros fundamentos de modelos educacionais europeus nas

\* Graduando em História pela Unesp – *campus* de Franca. Bolsista PIBIC/CNPq sob orientação da Profa. Dra. Vânia de Fátima Martino. Membro do grupo de pesquisa do CNPq intitulado "Políticas públicas e democratização do ensino no Brasil: a implementação das propostas educacionais: mudanças e permanências". O autor agradece as leituras do Prof. Dr. Genaro Alvarenga Fonseca e do Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel.<sup>1</sup> Apesar da proeminência jesuítica na educação colonial, seria cometer grave exagero pensar que o ensino era ministrado, nos primeiros séculos, unicamente pelos jesuítas. Para mais detalhes, conferir a obra de Rubens Borba de Moraes (2006) que está indicada nas Referências Bibliográficas.

- ABSTRACT: This article discusses the relation between the intensification of the internal Colombian conflict and the increase over the disrespect of human rights, which have been causing a serious humanitarian crisis on the Andean country.

- KEY WORDS: *Guerrilla; Paramilitary; Armed Forces; Human rights.*

## Fontes

ALTA Comissão das Nações Unidas para os Direitos Humanos, 62º período de sessões, doc. E/CN.4/2006/9, 20 de janeiro de 2006

RESISTÊNCIA. *Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia – Exército do Povo*. Edição n. 30, junho-outubro de 2002.

## Referências

BEAUFRE, A. *Disuasión y estrategia*. Buenos Aires: Pleamar, 1980

CRUZ ATEHORTUA, A. L. *Las banderas del presidente Uribe*. Bogotá: La Carreta Editores, 2007.

GUEVARA, C. *Textos Políticos*. 3. ed. São Paulo: Global Editores, 1986.

LANGUADO DUCA, A. C.(org.) *La política social desde la constitución de 1991. ¿Una década perdida?* Bogotá: Universidad Nacional de Colômbia, 2004.

LEONGOMEZ, E. P. *Uma Democracia Situada*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2007.

RAMÍREZ, H. V. *El conflicto político armado en Colombia: negociación o guerra*. Santiago de Cali: Editorial Universidad Del Valle, 1998

SAINT-PIERRE, H. L. *A política armada: fundamentos da guerra revolucionária*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

VELEZ, M. M. *Esboço Histórico das FARC-EP*. Colômbia: NOVA, 1998.

novas terras – processo que se confunde com as instalações das primeiras escolas na colônia. Desse modo, o desenvolvimento da catequese jesuítica ilustra uma forma de ensino que configurou a tônica da prática missionária cultivada a duras penas nas incógnitas porções do Novo Mundo.

Malgrado o empenho e os esforços empreendidos pelos homens de fé da Companhia de Jesus<sup>2</sup>, a terra expunha suas hostilidades. Eram adversidades às propostas dos jesuítas de estender os preceitos de uma vida cristã, nos moldes católicos, aos nativos impregnados de costumes malfazejos. Em meio ao fardo imposto pelo regime de penúrias da vida na colônia, o “Diálogo sobre a Conversão do Gentio”, importante relato de análise da ação jesuítica no desenvolvimento da educação colonial, apresenta um valioso painel de impressões que esboçam as marcas do percurso da catequese jesuítica no Brasil do século XVI.

Composto por Manuel da Nóbrega<sup>3</sup>, um dos jesuítas de maior atuação em solo colonial, o “Diálogo sobre a Conversão do Gentio” foi projetado com o intuito de discutir as questões mais significativas que tangenciavam a ação missionária na colônia. Nesse sentido, o escrito de Nóbrega representava uma leitura pedagógica: com as informações sobre o andamento da missão jesuítica no Brasil, o documento contribuía para preparar – indicar

<sup>2</sup> Apesar dos diversos esforços direcionados para o sucesso da obra catequética jesuítica, muitos clérigos calam na lascívia, de modo que se entregavam aos excessos e aos desregramentos que a terra proporcionava. Tal fato mostrou-se bastante preocupante para os superiores da missão jesuítica, conforme a carta escrita por Manuel da Nóbrega (1955, p. 98), na capitania de Pernambuco, em setembro de 1551, em que o jesuíta afirma que “hos eclesiasticos que achei que são cinco ou seis, viviam a mesma vida e com mais escândalo, e alguns apostatas; e por todos así viverem nam se estranha pecar. Há ignorância das cousas de nossa fé catholica he qua muta e parece-lhes novidade há pregação delas”.  
<sup>3</sup> Chefe da primeira missão da Companhia de Jesus na América, Nóbrega desembarcou na Bahia, em 1549, com a armada do governador-geral Tomé de Sousa, sob ordens de D. João III.

algumas diretrizes básicas sobre as questões da conversão do gentio – os demais missionários para a formação educacional indígena na catequese.

Escrito entre o segundo semestre de 1556 e os primeiros meses de 1558<sup>4</sup>, o “Diálogo sobre a Conversão do Gentio” é um documento composto por um diálogo entre Mathews Nogueira e Gonçalo Alvarez, dois missionários jesuítas que atuavam na colônia. Como conhecedor da língua portuguesa e detentor de alguma familiaridade com línguas nativas, Alvarez desempenhava as funções de tradutor e de intérprete, para intermediar os contatos entre europeus e índios, ao passo que Nogueira era ferreiro. Assim, vale destacar a fórmula de José Eisenberg (2000, p. 95): “um convertia índios usando a persuasão das palavras, o outro com seu trabalho e habilidade manual”. Nóbrega, nesse sentido, apresenta os irmãos, que se revezam como argumentadores no decorrer do escrito do jesuíta:

Porque me dá o tempo lugar pera me alargar, quero falar com meus irmãos o que meu espírito sente, e tomarei por interlocutores ao meu irmão Gonçalo Alvarez, a quem Deus deu graça e talento para ser trombeta de sua palavra na Capitania de Spiritu Sancto, e com meu irmão Mathews Nogueira, ferreiro de Jesu Christo, o qual, posto que com palavra nam prega, fá-lo com obras e com marteladas (NÓBREGA, 1955, p. 219).

A mensagem de Nóbrega é clara: reportar aos membros da Companhia as questões que tanto perturbavam os exercícios jesuíticos de conversão do gentio. A fim de concretizar essa

<sup>4</sup> Conforme informa Serafim Leite (1955) no prefácio do documento, Manuel da Nóbrega tratou com Mathews Nogueira na Capitania de São Vicente, entre 1553 e 1556, e com Gonçalo Alvarez na Capitania do Espírito Santo, em junho de 1556. Assim, uma vez que o escrito foi concluído poucos meses após o desembarque de Mem de Sá em solo colonial, a datação fica balizada entre 1556 e 1558.

proposta, Nóbrega instrumentalizou, como meio para registrar os seus anseios, a composição de um diálogo entre Alvarez e Nogueira, fixando as suas reflexões por meio da matéria fundamental na educação jesuítica: as letras, que ao passo que encontravam perfeito respaldo no quadro dos *litterati* da Companhia, representavam as práticas sociais articuladas em torno da *Mater Ecclesiae* e que deviam ser conduzidas ao tópico. Cultivadas nos Colegios e nas Casas dirigidas a ministrar os *rudimenta* da catequese, conforma afirma Paiva (2000, p. 43), "as letras deviam significar adesão plena à cultura portuguesa". Assim, elas conferiam formas de organizar a sociedade (PAIVA, 2000) e modos de incluir o gentio, por meio da catequese, no bojo do processo de uma formação religiosa que privilegiava, sobretudo, a formação de bons cristãos. Ao tomar as letras como valores que representavam a civilização, os fundamentos do ensino jesuítico centrados na catequese, como sinal de repulsa em função das dificuldades do trabalho catequético na colônia, construíam imagens dos indígenas como seres bestiais, segundo o registro de Nóbrega (1955, p. 220):

Gongalo Alvarez – Por demais há trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão incarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, há pregar em deserto para pedras.

Nessa construção da imagem dos índios como seres bestiais, um nítido contraponto com a imagem da missão evangelizadora apresenta-se. Segundo Eisenberg (2000, p. 97), "os irmãos da ordem imaginaram multões de pagãos aos seus pés e convertões em massa. A experiência do dia-a-dia das missões, porém, mostrou que esse empreendimento seria muito mais "trabalhoso". Com efeito, um dos percursos recorrentes nos relatos acerca da situação das atividades de catequese na colônia do século XVI é

referente à inconstância da conversão do gentio. Nesse sentido, o registro de Nóbrega evidencia que

O maior obstáculo à conversão não era a "presença de uma doutrina inimiga", mas sobretudo os costumes bárbaros e contra a natureza do gentio do Brasil, tornando indissociável a relação entre o problema da inconstância do índio e o projeto educacional jesuítico (DAHER, 1998, p. 38)

Notadamente entre 1554 e 1556, período em que Nóbrega permaneceu na capitania de São Vicente, pouco antes de começar a escrever o "Diálogo sobre a Conversão do Gentio", ele presenciou os diversos percursos recorrentes da inconstância indígena em Piratininga, no sertão de São Vicente, onde fundara uma Casa de Meninos para facilitar a catequese do gentio e de seus filhos. Constantemente, os indígenas violavam os limites do núcleo de catequese e retornavam à vida errante nas matas<sup>5</sup>:

Mathews Nogueira – Humna cousa tem estes de pior de todas, que quando vem à minha tenda, com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações (NOBREGA, 1955, p. 221).

Os artifícios para atrair e fixar o gentio na catequese, de forma a extrair o modo de vida nômade, eram diversos. Encenações que compunham uma espécie de teatralidade da vida tribal, repleta de cores e de danças (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004), e o ensino da música por meio do canto e da flauta eram importantes

<sup>5</sup> As preocupações acerca das fugas de inúmeros indígenas das atividades de catequese no sertão de São Vicente estão presentes nas cartas escritas por jesuitas que atuaram em São Paulo de Piratininga.

mulheres (que é pelo menos contra a lei cristã) (LEITE, 1952, p. 54).

Entretanto, ao gentio, faltava a *obediência*, o dever de permanência<sup>7</sup> em um espaço cristão situado em meio a uma terra de barbãrie. Recusar a obediência aos preceitos de uma vida ritmada pelos significados cristãos colocava em xeque o conteúdo virtuoso da prática jesuítica, no sentido de abrir um leque de questionamentos acerca de um gentio provido ou desprovido da alma e de suas faculdades:

Gongalo Alvarez – “Estes tem alma como nós?  
Nogueira – Isto está claro, pois a alma tem tres  
potencias, entendimento, memoria, vontade, que todos  
tem (NÖBREGA, 1955, p. 234).

Após elencar as ditas *potentias* da alma, em um argumento que retoma princípios expressos em Inácio de Loyola e em Tomás de Aquino, a passagem de Nogueira sustenta a igualdade entre os homens, no sentido de que todos comportam a capacidade do entendimento. Com a composição do “Diálogo sobre a Conversão do Gentio”, Nóbrega indica uma alternativa para solucionar esses problemas de cunho teológico que serviam como preceitos das atividades das missões e da empreitada evangelizadora. Nesse modo, aos índios, passíveis dos atos de conversão e dotados do entendimento para a recepção dos valores cristãos carregados nas bagagens do colonizador, Nóbrega destinava a ação catequética.

Dedicar-se à conversão, cujo eixo era a catequese e a decorrente constituição de um modelo educacional nela pautado, expressava o esforço necessário aos jesuítas de expandir a

<sup>7</sup> Os problemas acerca da parca permanência do gentio nos lugares destinados à doutrina transparecem nas cartas escritas pelos jesuítas. O Padre Luiz da Gra, nesse sentido, escreveu, em 1556: “o que maior dificuldade nos faz é a mudança continua desta gente, que não atura em um lugar senão muito pouco” (apud LEITE, 1938a, p. 302).

instrumentos para a projeção da vida cristã: a flexibilidade<sup>8</sup> da ação jesuítica na Colônia, ao incorporar valores nativos nas ações catequéticas, foi fator fundamental nas missões e no modelo de educação construído. Serafim Leite (1965, p. 7) informa que Nóbrega tratava pelas aldeias gentias com um discreto seqüito regido por música – uma pequena *schola cantorum* para atrair o gentio.

Com a necessidade de fixar os índios em um local estável, pela dupla vantagem de uma melhor adequação à catequese e de facilitar a disposição dos quadros da Companhia no serviço espiritual, foi proposto o sistema de aldeamentos. Como um dos pontos centrais do projeto de Nóbrega acerca da conversão, a junção de índios nos aldeamentos contornava, sobretudo, a necessidade de percorrer longas distâncias para chegar às tribos: uma vez que estas se encontravam dispostas de forma dispersa, trafegar pelos longos caminhos expunha os jesuítas às incursões indígenas e à natureza exótica e ameaçadora do trópico – eram perigos dos quais a terra estava recheada. Com a instalação dos aldeamentos surgiam unidades para cadenciar um novo ritmo no cotidiano dos índios, no sentido de que

A liberdade da selva em que os índios viviam não se acompanhava com o Evangelho: era preciso dar-lhes outra criação e sujeita-los a uma lei comum, tirando-lhes duas liberdades, a de comerem carne humana (contra as exigências da lei natural) e a de terem muitas

<sup>8</sup> Exemplos desses métodos flexíveis adotados pelos jesuítas na atuação na colônia podem ser indicados em um relato de José de Anchieta, um dos jesuítas de maior destaque no Brasil, que afirma que, aos índios, “ensina-se-lhes todos os dias duas vezes a doutrina cristã, e aprendem as orações em português e na língua própria deles” (LEITE, 1952, p. 106). As próprias encenações das peças de teatro escritas por Anchieta representavam elementos indígenas ao lado de santos da Igreja Católica a fim de atrair o gentio para as exibições, sempre estimuladas sob a proposta catequética (TOLEDO, RUCKSTADTER, RUCKSTADTER, 2007). Assim, modelar os ritos católicos às práticas dos índios foi fundamental para facilitar a penetração do cristianismo.



fez, pois o principal pecado e que lhe mais estranhão, deixarão, que he matarem em terreiro e comerem carne humana

Desse modo, todas as diversas formas de dificultar o trabalho missionário confluiam em um sentimento: o pessimismo. Os desafios eram inúmeros. Contorná-los, nem sempre era uma tarefa fácil. Sobre a conversão, assim se expressou Nóbrega (1955, p. 228):

Alguns não tem qua grande esperança della, olhando a sua rudeza e as cousas de fee serem delicadas, e que requerem outros entendimentos e costumes, porque dizem elles que he mui grande disposição para hum vir a ser christão, ter mui boom entendimento.

Sentimento dúbio, o pessimismo expresso por Nóbrega, ao passo que demonstra o estado precário e instável dos núcleos de ensino jesuítcos na colônia, também devia ser superado pela ação missionária. Se esta se realizava em nome da verdadeira fé e da glória de Deus, cabia aos membros das missões a tenacidade na certeza do sucesso da conversão. Sucesso que devia ser alcançado pela via do trabalho catequético e do cumprimento do dever – *quod nobis ex officio incumbit*, nas palavras do jesuíta José de Anchieta (1952, p. 217). Assim, Nóbrega (1955, p. 243) segue com uma apologia à obra missionária:

Parece-me que por mais faciles que fossem a se converterem, não se converterião da maneira que lhes dizeis nem lho dizem os Padres, e por isso está-me atento. Sabereis como o officio de converter almas he o mais grande de quantos há na terra e por isso require mais alto estado de perfeição que nenhum outro.

Com efeito, o escrito de Nóbrega comporta uma valiosa leitura acerca do sentido e da finalidade dos trabalhos

*communitas fidelium*, proposta por Roma às populações de gentios que se situavam no Novo Mundo (HANSEN, 2000). Contudo, o "Diálogo sobre a Conversão do Gentio" reporta uma terra contornada por vícios: "porque estes gentios não tem rezóis e são muito viciosos, tem a porta serrada para a fee naturalmente, se Deus por sua misericórdia não lha abrisse" (NÓBREGA, 1955, p. 228). Sem a intervenção divina, o gentio era incapaz de conceder a fé. Nesse sentido, Andréa Daher (2001, p. 48) indica que "diante da espinhosa questão das condições de conversão do índio, Nóbrega preconiza a intervenção da misericórdia divina". Formulado sobre as precariedades que o cotidiano colonial impunha, o trabalho dos membros da Companhia não surtia a eficácia desejada, sobretudo porque,

Quanto ao espiritual, difficilmente poderia assentar sobre bases mais moftas. Oleo não existia aqui nem para ungrir, nem para batizar [...] Sobre esse caos e miséria tentavam os padres e irmãos da Companhia implantar alguma figura de ordem, mas o trabalho necessário era muito para tão pouca gente (HOLANDA, 1985, p. 113)

Em toda a parte, o cotidiano da colônia era permeado por vícios, transgressões e excessos – nas formas de agir e de se comportar dos transeuntes, inúmeras agressões à moralidade católica disseminavam-se. Uma vez que os índios eram caracterizados como "porcos nos vícios e na maneira de se tratarem" (NÓBREGA, 1955, p. 221), as permanências dos hábitos como a poligamia, o canibalismo e o andar nu – com o corpo exposto, provocador dos abusos da carne – constituíram sérios problemas para a condução da ação missionária. Analogamente, o mau comportamento de muitos cristãos também preocupava Nóbrega (1955, p. 246):

E muitos outros da Aldeã, os quais ainda que alguns não deixem a vida viciosa, por exemplo, de outros maos christãos que vem, todavia se cree delles terem

NARITA, Felipe Zioti. The "Diálogo sobre a Conversação do Gentio" and the course of Jesuit catechesis in 16th century. *Revista Ensaios de História*, Franca, v.12, n.1-2, 2007.

- **ABSTRACT:** This paper intends to analyze the Jesuit catechesis in 16th century colonial Brazil. The research and analysis source was da Nobrega, between 1556 and 1558. The inconsistency in the heathens conversion, the theological subjects concerning the missions and a land impregnated by disastrous habits configured a condition of problems that committed the perfect execution of the missionary action. In that way, Nobrega points out several forms of acting that remodeled the Jesuit proposals practiced in the Colony: the subjects registered by him, in the writing, were divided up in marks that characterized the colonization process, in order to fix the bases for the materialization of the Jesuit establishment in colonial soil and signaled the fundamental pillars in the formation of education nuclei for the development of the catechesis.
- **KEYWORDS:** Colonial Brazil; Jesuits; Catechesis.

#### Referências

- ANCHIETA, J. de. Carta ao Padre Diego Laynes. In: LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1952. v. 3. p. 202-236.
- DAHER, A. A conversação do gentio ou a educação como constância. In: VIDAL, D. G.; HILSDORF, M. L. S. (orgs.). *Brasil 500 anos: tópicos em história da educação*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- \_\_\_\_\_. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilingües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*, [s.l.], n. 8, maio/jun/jul/ago. 1998. p. 31-43. Disponível em: <http://www.w.naped.org.br/tbe/tbedigital/RBDE08/RBDE08\_05\_ANDREA\_DAH ER.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2007.

missionários que se apoiaram no estabelecimento de um modelo de ensino no Brasil colonial. Na análise do "Diálogo sobre a Conversação do Gentio", entre a justificativa da ação missionária e as passagens de profunda descrença em relação aos seus efeitos e condições, há um documento no qual se condensa quase uma década de experiência jesuítica no Brasil. Com triunfos e insucessos, fossem eles momentâneos ou duradouros, os impactos e os desafios dos primeiros tempos encontraram eco no processo de colonização, notadamente na organização de um sistema de educação que conferiu unidade às práticas religiosas jesuíticas. Nesse sentido,

[...] o Diálogo não deixou de contemplar a função colonizadora e, mais ainda, civilizadora, por excelência, da educação cotidiana das crianças indígenas como estratégia igualmente essencial de produção de novas formas de organização do tempo e da memória (DAHER, 2001, p. 52).

Entim, respaldada pelas hostes da Coroa Portuguesa, a catequese pôde – não sem conflitos com as autoridades seculares – encontrar terreno e perdurar pelos séculos para constituir os duradouros fundamentos de uma forma de compreensão da educação que se envolveu profundamente no cotidiano colonial. Com possibilidades de leituras que dizem respeito acerca das atividades de fé e de educação desenvolvidas na colônia nos Quinhentos, o "Diálogo sobre a Conversação do Gentio" e o percurso da catequese jesuítica delinearam, sobretudo, um jogo de contrastes culturais entre o europeu e o indígena que se evidenciava na educação. Se a atividade missionária jesuítica desdobrava-se em núcleos de ensino para a condução dos valores da cristandade europeia àquelas terras bravas, sua força e vitalidade nunca se afastaram em demasia dos pilares da catequese, aos quais permaneceram sempre devotas.

EISENBERG, J. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

FERREIRA JUNIOR, A.; BITTAR, M. Pluralidade linguística, escola de bê-a-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. *Educ. Soc., Campinas*, v. 25, n. 86, 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010173302004000100009&lng=en&rm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010173302004000100009&lng=en&rm=iso)>. Acesso em: 18 jan. 2007.

HANSEN, J. A. A civilização pela palavra. In: LOPES, E.; FARIA FILHO, L.; VEIGA, C. G. *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 19-41.

HOLLANDA, S. B. de. (dir.). *A época colonial: do descobrimento à expansão territorial*. São Paulo: DIFEL, 1985.

LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1952, v. 2.

\_\_\_\_\_. *História da Companhia de Jesus no Brasil – Tomo I (século XVI): o estabelecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938a.

\_\_\_\_\_. *História da Companhia de Jesus no Brasil – Tomo II (século XVI): a obra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938b.

\_\_\_\_\_. *Novas páginas de História do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

MORAES, R. B. de. *Livros e bibliotecas no Brasil colonial*. Brasília: Briquet de Lemos, 2006.

NOBREGA, M. da. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigenis, 1955.

PAIVA, J. M. de. *Educação Jesuítica no Brasil Colonial*. In: LOPES, E.; FARIA FILHO, L.; VEIGA, C. G. *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 43-59.

\_\_\_\_\_. *Igreja e Educação no Brasil Colonial*. In: STEPHANOU, M.; BASTOS, M. H. C. *Histórias e Memórias da Educação no Brasil: séculos XVI-XVIII*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 77-92.

TOLEDO, C. de A. A. de; RUCKSTADTER, F. M. M.; RUCKSTADTER, V. C. M. O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. 25, mar. 2007, p. 33-43. Disponível em: <[http://www.histedbr.fae.unicamp.br/art03\\_25.pdf](http://www.histedbr.fae.unicamp.br/art03_25.pdf)>. Acesso em: 09 jul. 2007.

## A MUDANÇA DA VISÃO DO NOVO MUNDO EM AMÉRICO VESPÚCIO E HANS STADEN.

Flávia Pinheiro da SILVA

- RESUMO: As visões e descrições da América que foram construídas no início do século XVI passaram por algumas transformações. Os primeiros relatos priorizavam uma visão paradisíaca, permeada pelo imaginário maravilhoso e fantástico herdado da Idade Média. Com a intensificação dos contatos entre europeus e americanos essa visão aos poucos vai se perdendo. Enquanto o primeiro escreve baseado em participam deste processo. Enquanto o primeiro escreve baseado em uma observação visual, o segundo vivencia e experimenta concretamente os fatos que serão relatados.

- PALAVRAS CHAVE: Américo Vespúcio; Hans Staden; Novo Mundo; Índios; Visão do paraíso.

Parafraaseando Tzvetan Todorov, a descoberta do Novo Mundo foi o encontro mais surpreendente de toda a humanidade. Em nenhum outro momento da história houve um fato que carregasse em seu bojo mudanças e consequências tão duráveis. A descoberta de novas porções de terras fez com que os europeus buscassem respostas aos seus questionamentos nos mais variados escritos. Procuravam passagens em relatos antigos, medievais e principalmente na Bíblia, que mencionassem aqueles territórios e aquelas gentes. O choque de culturas foi tão grande que, para ambos os lados, a assimilação do outro se tornou muito difícil. Houve quem acreditasse que os americanos também eram, assim como os europeus, descendentes de Adão e Eva, porém, encontravam-se esquecidos naquele paraíso, vivendo sob a condição de selvageria por ainda não terem sido tocados pela luz da

Graduanda do 4º ano do curso de História da Unesp-Campus Franca. Sob a orientação da Profa. Dra. Ana Raquel M. da C. M. Portugal. TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

cristandade. Portanto, a tarefa do europeu seria retirá-los daquela condição e levá-los à salvação. Outros acreditavam ainda que os habitantes do novo mundo eram originários da Atlântida de Platão ou que haviam chegado à América através de outras rotas de migração.

O fato é que o fantástico e o maravilhoso dominaram os primeiros escritos sobre esse mundo recém descoberto. Giullia Lanciani define o maravilhoso como um "universo de objetos e coisas que suscitam admiração a quem os vê" (LANCIANI, 1991, p. 21) e ainda que

A maravilha se desencadeia pelo ingresso, em um contexto habitual, de uma estranheza mais ou menos acentuada, que reconduz a um outro lugar quase sempre identificado a países longínquos, aos quais um fascínio irresistível atribui o valor nostálgico de um bem perdido que deve ser recuperado. (LANCIANI, 1991, p.22).

É por isso que, num primeiro momento, o paraíso bíblico foi projetado na América. A diversidade da fauna e da flora, o clima tropical, o bom ar, a água limpa, fresca e abundante; tudo isso, aguçava o imaginário do europeu que relacionava o novo território com o mito edênico<sup>2</sup>. A visão de um paraíso terrestre agrada a uma Europa arrasada e maltratada pela fome, pelas doenças e por suas estruturas precárias. Funcionava também como uma terra de refúgio para os constantes embates religiosos e pelo "caos mental" que os europeus viviam durante esse momento de transição. Soma-se a isso a atração que esta nova terra exercia em relação à acumulação de novas riquezas e à expansão de novos territórios comerciais.

É a partir dos primeiros contatos concretos com o diferente que essa visão, aos poucos, irá se transformar. Isso pode ser

<sup>2</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1969

confirmado através da análise dos escritos e da iconografia da época. Vamos nos deter apenas no estudo de descrições desse período, utilizando-nos dos relatos de dois viajantes considerados de suma importância nos primeiros discursos sobre o Brasil: Américo Vespúcio e Hans Staden.

O europeu, ao escrever sobre esses novos territórios, transporta para a América muitos elementos consolidados de seu imaginário. Usavam sua cultura como parâmetros para a compreensão do outro, por isso a assimilação se tornava tão difícil. Tratava-se de uma manutenção dos valores europeus no processo de reconhecimento, observação, descrição e classificação do novo continente. "A descrição da América é feita na medida em que o imaginário", organizado "previamente, controla todo o" fio "narrativo e, como uma instituição disciplinar ele mantém intactas as visões de mundo tipicamente europeias" (SILVA, 1992, p. 19). Vespúcio e Staden, cada um em seu contexto, também fazem valer esse processo.

Américo Vespúcio é um dos mais importantes viajantes do Novo Mundo que escreveu sobre suas viagens e sobre as terras descobertas. A constatação de que tais terras não pertenciam à Ásia, e sim, a um novo continente, contrariando o que todos até então pensavam, fez com que essa nova parte do mundo recebesse seu nome como homenagem, sendo batizada como América.

O viajante nasceu provavelmente em 1454 na Itália, viveu em Sevilha, aonde chegou aos 38 anos. Em 1505 se nacionalizou espanhol. Sua primeira viagem para o novo mundo, a bordo de uma esquadra espanhola, data aproximadamente de 1497. Vespúcio não era marinheiro de profissão, na verdade era comerciante, porém, na prática aprendeu muito sobre o mar. Tinha grande conhecimento sobre cosmografia, algo que se constata em seus escritos. Seus principais relatos sobre as novas terras são a *Carta de Sevilha* enviada a Lorenzo Del Médici de 18 de julho de 1500 e a *Mundus Novus*, datada de 1503. Na primeira, segundo uma certa tendência

Há nas descrições de Vespúcio aquilo que Sérgio Buarque de Holanda definiu como as tópicas da visão do paraíso e que permearam os primeiros escritos sobre o Novo Mundo. O encantamento com as terras férteis, a abundância das águas, o bom clima, o eterno verde, a generosidade e inocência das gentes, os bons frutos e os belos passaros são visões que contrastam sempre com a nudez, com o desregramento sexual, com a ausência de poder e de fé e com o canibalismo. Tal paradoxo se torna compreensível diante da visão do novo, pois, segundo Seixo, "a

Outra visão comum nas duas cartas é a questão da nudez indígena. Vespúcio vê esse hábito como algo "desonesto e sem pudor", como um "costume depravado". Ao escrever sobre as mulheres, o julgamento de tal hábito se intensifica, erotizando as índias e chamando-as de "íbidinossimas": "Quando podiam juntar-se (as índias) aos cristãos, impelidas pela forte libido, contaminavam e substituíam toda a pudícia". (VESPÚCIO, 2003 p.44).

De rosto afável e bonito, que, contudo, eles mesmos destroem. Com efeito, eles perfuram as maçãs do rosto, os lábios, as narinas e as orelhas (...). Ficarias admirado se visse coisa tão insólita, semelhante a monstro. (VESPÚCIO, 2003 p.40).

que amenizam seus defeitos, abrindo espaço para uma possível salvação. "Falamos e conversamos com os habitantes daquelas regiões, e por eles éramos recebidos paternalmente (...). ficamos com eles amigavelmente e com hospitalidade" (*Mundus Novus*, p.39). E "na guerra matam cruelmente e mutuamente uns aos outros, os vencedores comem os vencidos" (VESPÚCIO, 1503, p. 42). Da mesma forma é colocado o conflito entre o feio e o belo, quando narra a beleza física dos índios e o fato deles mesmos se deformarem quando perfuram seus rostos e ficam parecidos com "monstros".

histórica? Vespúcio teria chegado ao Brasil antes de Cabral e nesta carta relata as belezas deste desconhecido país. Na *Mundus Novus*, o viajante conclui que as porções de terras recém-descobertas tratavam-se de um novo continente, causando grande alvoroço no Velho Mundo. Esse seu relato, sem dúvida alguma, gerou grande impacto na Europa, visto que alcançou larga divulgação. A autenticidade das cartas de Vespúcio (principalmente da *Mundus Novus*) já foi contestada, porém, o que importa não é o fato de serem autênticas ou não, mas sim, a repercussão que elas alcançaram.

As primeiras imagens construídas da América se deram graças às cartas de Vespúcio, considerado também como um dos viajantes que inaugura a visão europeia sobre o Brasil. É através de suas cartas que o Velho Mundo irá ter as primeiras notícias sobre o canibalismo na Terra de Vera Cruz, tema que se torna quase que uma obsessão do século XVI, tanto nos escritos quanto na iconografia. Nos relatos de Vespúcio se percebe uma certa preocupação em descrever minuciosamente o novo de uma forma que tais fatos inéditos e deslumbrantes lhe dessem fama eterna. O encantamento com as novas terras, seus habitantes, sua natureza e seus estranhos animais, transparece de uma forma clara assim como a aproximação daquele novo com o paraíso terrestre perdido. "Certamente, se o paraíso terrestre estiver em alguma parte da terra, creio não estar longe daquelas regiões" (VESPÚCIO, 2003, p.47). "As árvores são de tal beleza e tão aprazíveis que pensávamos estar no paraíso terrestre" (VESPÚCIO, 2003, p.128).

Em seus dois relatos, Vespúcio ao descrever os habitantes dessa nova terra deixa transparecer seu conflito mental causado pelo encontro com culturas tão diferentes. A visão bipolar do indígena, ora visto como bom selvagem, ora visto como cruel canibal esteve sempre presente em seus escritos. O hábito indígena de comer carne humana é repudiado, mas ao mesmo tempo, faz menção às suas qualidades (bondade, generosidade, desapego)

<sup>3</sup>Conforme as teses de Francisco Adolfo de Varnhagen, Thomas Oscar Marcondes de Souza e Henry Vignaud.

estranheza é, aliás, um fator que provoca reações duvidas, tanto de afastamento como de fascínio" (1996, p. 125).

Apesar de percebermos em Vespúcio essa visão ambígua em relação ao território e às gentes, seus escritos estão muito mais permeados pela visão fantástica e paradisiaca do que em relação ao outro viajante que nos propomos a analisar, ou seja, Hans Staden. Tal fato se dá, principalmente, pelo fato de Staden ter vivido concretamente os fatos que relatou; e também pela diferença de contexto em que as diferentes obras foram escritas.

Hans Staden foi um navegador alemão que viveu nove meses entre os índios tupinambás do litoral brasileiro, aproximadamente entre 1550 a 1556. Com seu retorno a Europa, Staden escreveu um livro, intitulado primeiramente como *Descrição verdadeira de um país de selvagens nus, feroces e canibais, situado no novo mundo América, desconhecido na terra de Hessen, antes e depois do nascimento de Cristo, até que, há dois anos, Hans Staden de Homberg, Hessen, por sua própria experiência os conheceu e agora publica, aumentada e melhorada pela segunda vez*. Este livro narra todas suas experiências e aventuras nesse desconhecido território. Sua obra, publicada pela primeira vez em 1557 na Alemanha, tornou-se uma das mais fiéis fontes sobre a etnografia sul-americana. Suas narrações causaram muito alvoroço e uma larga divulgação, tendo sido reeditada mais de cinquenta vezes em diversos idiomas como o flamengo, holandês, latim, francês, inglês, português, além do próprio alemão<sup>4</sup>. Trata-se, portanto, de uma riquíssima fonte histórica que demonstra a visão do europeu frente ao desconhecido continente. Em seus relatos o encantamento pelo maravilhoso parece se apagar um pouco. Staden escreve de acordo com sua experiência que no caso parece não ter sido muito agradável. Tal fato pode ter influenciado para um certo desencantamento pelo novo mundo já que a visão paradisiaca não se faz tão presente em seus escritos. Também não percebemos em

<sup>4</sup> De acordo com Francisco de Assis de Carvalho Franco, na introdução de uma edição brasileira da obra de Hans Staden em 1941.

Hans Staden muitas visões contrastantes, que demonstram uma marcante dificuldade de compreensão do outro como em Vespúcio. Os relatos do alemão são de importância fundamental para a etnografia brasileira dos tupinambás, principalmente pelo fato de ser o primeiro viajante a relatar detalhadamente o ritual antropofágico. Porém, é preciso cuidado ao se utilizar sua obra como uma fonte antropológica, pois,

canibalismo é um tema que não pode ser tratado sem uma certa parcialidade na tradição cultural ocidental e a suspeita que se levanta é de que esses autores que nos relegaram os únicos dados disponíveis sobre os Tupinambá, tampouco estavam isentos dessa parcialidade (FLEISCHMANN; ASSUNÇÃO; ZIEBEL-WENDT, 1991, p.128)

Para esses autores, Staden, ao escrever sua obra na Alemanha em 1557, estava mais preocupado com o valor comercial que ela poderia alcançar do que com outras questões. Tanto ele quanto os que ajudaram na sua edição sabiam que aquele tipo de leitura agradava muito ao público. Tratava-se de uma literatura recheada de fatos que causavam admiração e curiosidade e que ainda vinha ilustrada por xilogravuras que objetivavam tornar o relato mais real. Sua narração é feita sempre na primeira pessoa e se utiliza de suas experiências pessoais para legitimar seus escritos. O fato de Staden não ser funcionário de nenhuma coroa, mas sim um homem comum, causa a necessidade de se conquistar a confiança dos leitores para convencê-los da legitimidade dos fatos. Para isso, Staden se dirige várias vezes ao leitor, invoca a Deus como testemunha e ainda solicita a Dryander, homem de posição social incontestável e conhecido de seu pai, que faça a introdução de sua obra, com o objetivo de torná-la mais autêntica e aceita. Dessa forma, ainda de acordo com os autores citados acima, o livro de Staden pode ter sido uma obra planejada que visava somente sucesso e lucro.

Américo Vespúcio e Hans Staden fazem parte do processo que o historiador Guillermo Guicci definiu como "fragmentação progressiva do maravilhoso americano". Com o aumento dos

seres demoníacos que se delectam com o sofrimento do inimigo a ser devorado e se alegram em comê-lo. atentando para a nudez de seu corpo e relacionando-a ao prazer, nos seus escritos. O primeiro destacando sua sexualidade, imaginário vão conceder à mulher indígena um papel de destaque Dessa forma, Vesúcio e Hans Staden, influenciados por esse

Eruditos do final da Idade Média explicavam seus desejos sexuais e canibais através da falta de autocontrole, aproximavam o ato de beber e comer do ato de copular (RAMINELLI, 1996, p. 102).

indígenas ganharam dentro dos rituais antropofágicos, em alguns relatos e gravuras. Segundo estudos antropológicos, a mulher tupinambá não tinha grande função no repasto canibal. A antropofagia tupinambá era motivada pela vingança, onde os vencedores das guerras comiam os inimigos vencidos. Sendo assim, a mulher, que não tinha participação e não guerreava, também não poderia ter posição de destaque no ritual antropofágico. Porém, alguns relatos e gravuras sobre o canibalismo registram uma participação ativa das mulheres. Nas xilogravuras do livro de Staden, a representação da mulher durante o ritual é uma constante. Na maioria das ilustrações elas estão presentes e sempre participando ativamente da cerimônia. Para Ronald Ramínelli, "a nudez, a guerra e o canibalismo reduziam a índia à barbárie, concebendo-a como ser decaído" (1996, p. 88). Segundo este autor, o destaque que as mulheres indígenas ganharam nas descrições e representações do novo mundo se devem ao fato de uma tradição de perseguição feminina desde o fim da Idade Média. Tratava-se de uma ação antifeมินina influenciada pela caça às bruxas e que repercutiu diretamente sobre a visão das mulheres indígenas até o final do século XVI.

Ao tratar sobre as mulheres, Staden se preocupa mais em relatar sua frieza para comer e maltratar seus prisioneiros do que sua erotização. É curioso salientar o destaque que as mulheres

desconhecido se fez tão difícil. "distórfes" demonstra como a assimilação do novo e do de Vesúcio que ao os descrever como bestas "horribéis e simples de modo a despertar a curiosidade do leitor. Diferentemente espantado, mas procura os descrever corretamente e de uma forma Ao descrever os animais americanos, Staden não se demonstra tupinambás o torna mais realista.

não aparece nenhuma vez. Sua experiência concreta entre os terrestre não está presente em seus escritos. A palavra "paraíso" mostra encantado por aquilo tudo. A aproximação com o paraíso que lhes sobram. Em seu relato não há passagens em que ele se pesca, sua beleza física e sua generosidade ao repartirem tudo o qualidades dos índios como a agilidade e rapidez na caça e na festa, a forma de comer a carne humana etc. Também cita as seu esquarteramento, o preparo da bebida que é servida nesta ritual. Relata a captura do inimigo, a festa preparada para devorá-lo, é a prática canibalística, é o primeiro a descrever detalhadamente o O foco central do aventureiro alemão na descrição do indígena Vesúcio.

permeada por fatos fantásticos ou maravilhosos como as de vida e suas condutas. Sua descrição é simples e não esta consideradas exatas sobre os habitantes, seus hábitos, modos de possibilitado pelas várias xilogravuras) e traziam informações visto que abrangia uma faixa mais larga de leitores (fato e Colombo, a obra de Staden, naturalmente alcançou mais sucesso, anterior com as obras de outros viajantes europeus, como Vesúcio poderia alcançar. Apesar dos leitores alemães já terem um contato não esperava e nem suspeitava da importância que sua obra gerções uma obra de inquestionável valor. Para este autor, Staden que seu objetivo era simplesmente louvar a Deus e legar às futuras Staden era desprovido de ambição pela glorificação de sua obra e Diferentemente desta concepção, Helmut Andrá afirma que



contatos entre europeus e americanos a visão fantástica e paradisíaca aos poucos vai se perdendo. Enquanto os relatos de Vespúcio são derivados de observações visuais e escassos contatos, os de Staden se derivam de uma experimentação real e concreta de longos nove meses. Diferentemente do discurso pautado pela experiência, "o discurso pela observação visual faz da comunicação entre as partes um tecido de projeções culturais" (GIUCCI, 1991, p. 47). A visão paradisíaca ao perder suas forças abre espaço para que a visão demoníaca do território americano se perpetue. Nesse processo podemos afirmar que as descrições cada vez mais sistemáticas do canibalismo têm grande contribuição.

SILVA, Flávia Pinheiro. THE CHANGE OF THE VISION OF THE NEW

WORLD IN AMÉRICO VESPÚCIO AND HANS STADEN. *Revista Ensaios de História*, França, v.12, n.1-2, 2007.

- **ABSTRACT:** The visions and descriptions of America that had been constructed in the beginning of century XVI had passed for some transformations. The first stories prioritized a vision of the paradise, based on a wonderful imaginary and fantastic world influenced by Middle Age. With the intensification of the contacts between Europeans and Americans, this vision, is weakened. America Vespúcio and Hans Staden participate on this process. While the first one writes established on a visual comment, the second one lives deeply the facts that will be told.

- **KEYWORDS:** America Vespúcio; Hans Staden; New World; Indians; Vision of the paradise.

## Fontes

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Arrojadas aventuras do século XVI entre os antropólogos do Novo Mundo. São Paulo: Sociedade Hans Staden, 1942.

VESPÚCIO, Américo. *O Novo Mundo*. As cartas que batizaram a América. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. *El Nuevo Mundo*. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos. Buenos Aires: Editorial Nova, 1951.

## Referências

- ANDRÁ, Helmut. Hans Staden e sua época. *Revista de História*. São Paulo, n. 42, v. 20, ano 11, 1960, p. 289-307.
- FLETSCHAMANN, U.; ASSUNÇÃO, M. R.; ZIEBEL-WENDT. Os tupinambás: realidade e ficção nos relatos quinhentistas. *Revista Brasileira de História da ANPUH*, v. 10, n. 21, 1991.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o novo mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. A visão inaugural do Brasil: a Terra de Vera Cruz. *Revista Brasileira de História da ANPUH*, v. 10 n. 21, 1991.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- LANCIANI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. *Revista Brasileira de História da ANPUH*, v. 10 n. 21, 1991.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. A representação do índio de Caminha a Vieira. São Paulo/Rio de Janeiro, Edusp/Fapesp/Jorge Zahar, 1996.
- SEIXO, Maria Alzira. Entre cultura e natureza – ambigüidades do olhar viajante. *Revista USP*, São Paulo, n. 30, 1996.
- SILVA, Janice Theodoro da. O paraíso perdido: descrição e negação da terra descoberta. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, 1991/92.
- SOUZA, Thomas Oscar Marcondes de. Amerigo Vespucci e a prioridade do descobrimento do Brasil. *Revista de História*. São Paulo, n. 18, v. 8, ano 5, 1954, p. 253-271.

## MEMÓRIA OFICIAL. UMA ANÁLISE SOBRE A ATUAÇÃO DO SPHAN DURANTE O ESTADO NOVO.

\*Juliana Morillas SILVANI\*

- RESUMO: Este artigo versa sobre a criação e atuação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e sua relação com as pretensões de construção de uma identidade nacional, empreendidas pelo Estado Novo (1937 – 1945). Outrossim, são analisados aspectos referentes às práticas de preservação patrimonial adotadas pelo SPHAN e os efeitos delas sobre a memória não oficial.

- PALAVRAS CHAVE: Estado Novo; Elite intelectual dos anos 30; Nacionalismo; SPHAN; Modernistas; Preservação do Patrimônio Histórico; Resgate de Memórias Não Oficiais.

No contexto da década de 1930 no Brasil, observa-se um momento decisivo de transição do país ao capitalismo. A partir da Revolução de 1930, finalmente as diferentes frações da burguesia conquistam o poder político do Estado: põe-se fim a hegemonia do café.

Atada a lógica liberal, imersa em crise, a República Oligárquica fora alvo de críticas ferinas. Nas quais, sinteticamente, os males sociais são fruto do individualismo e do absentismo, ambos tidos como características liberais. O Estado liberal-democrático ao superativar o indivíduo em detrimento da sociedade e de suas mazelas, funda o ambiente propício para a formulação de idéias antagônicas a seus princípios. Surgem diante disso, preocupações em superar os problemas engendrados pelo sistema liberal através de um governo que compreenda e satisfaça as necessidades nacionais.

Nos meandros dessa crise, em 24 de outubro de 1930, um movimento liderado por Minas Gerais e Rio Grande do Sul depõem o presidente, representante da oligarquia cafeeira, Washington Luís

\* Aluna do quarto ano de graduação em História pela FHDSS – Unesp/Franca, sob a orientação da Profa. Maria Celeste Fachin.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

e em 3 de novembro do mesmo ano, Getúlio Vargas assume a presidência. Essa nova situação desencadeada pelo episódio revolucionário exige reajustes estruturais, na medida em que a falência da República oligárquica inaugura um momento no qual não há força política capaz de assumir o poder.

A burguesia cafeeira se constitui ao longo da Primeira República como única classe nacional, no sentido que só ela reúne condições para articular formas de ajustamento e integrar o país na medida de seus interesses. Em face dela, não emerge nenhuma classe ou fração com semelhante força, capaz de oferecer uma alternativa econômica e política viável. [...] Vitoriosa a Revolução, abre-se uma espécie de vazão no poder, por força do colapso político da burguesia do café e da incapacidade das demais frações de classe para assumi-lo em caráter exclusivo (FAUSTO, 1983, p. 112-113).

Embora não houvesse fração politicamente sólida, havia um projeto político ambicioso, no qual a nação não poderia mais ser vista como um agrupamento de indivíduos. O Estado deveria intervir e estabelecer o equilíbrio necessário à ordem social. Nessa perspectiva, propunha-se a construção de um aparato governamental que conjugasse em um projeto unificado as esferas federal, estadual e municipal.

A Revolução de 1930 representou uma importante etapa de reestruturação do Estado nacional brasileiro, pois, através de um movimento armado alterou-se o grupo detentor do poder, embora "sob o impacto da crise econômica, o novo governo representasse mais uma transação no interior das classes dominantes". (FAUSTO, 1983, p.113). Fora introduzido um novo projeto político que alocava às elites um papel central na condução de um programa de ação. Tal projeto fora partilhado por grande parte dos intelectuais da época que contemplavam o advento de novas possibilidades de se pensar a sociedade e o Estado.

O clamor por políticas nacionais pode ser entendido como uma saída para o particularismo local, para o privatismo predador. E a crença na eficiência de um Estado promotor de políticas sociais também tem ressonância na crítica ao modelo tradicional. (BOMENY, 2001, p. 19)

A partir de 1930, há um notável esforço por parte do Estado em definir os traços da nacionalidade brasileira, entretanto, é necessário considerar que não se trata de uma aspiração inédita. Desde o final do século XIX, o conteúdo do nacionalismo é moldado no Brasil, contudo, a partir da eclosão da Primeira Guerra Mundial, o nacionalismo é ressignificado, passa a envolver a busca de uma nova identidade, brasileira por excelência. A Europa, imersa em guerra, deixa de ser exemplo de civilização e cultura e é neste contexto que muitos intelectuais passam a combater o mimetismo, a francófilia, passadismo e a falta de consciência nacional. Desenvolve-se, especialmente no interior dos círculos da elite letrada, a consciência dos problemas do país e as propostas de reformulação apontadas diante dessas questões tendem a buscar a construção de uma identidade nacional.

A partir da busca em refletir sobre a nação, o nacionalismo passou a guiar o pensamento intelectual da década de 1920, em um projeto de salvação nacional.

As propostas nacionalistas sejam elas marcadamente políticas ou marcadamente culturais, tendem a se auto-atribuir uma missão salvadora, acentuando uma glória passada a ser resgatada, ou futura a ser construída (OLIVEIRA, 1980).

De uma forma geral, os intelectuais da época demonstram uma inegável preocupação em definir o papel ocupado por si ao longo do processo político e se empenhavam, sobretudo, em conhecer a realidade brasileira e agir sobre ela. Com essa finalidade, elaboram projetos nacionais através dos quais assumem a tarefa de construir uma consciência nacional, de "abrasileirar o brasileiro". Não

obstante, o conflito de ideias e de grupos intelectuais propiciava a

formulação de propostas distintas,

o êxito de um dado estilo, entretanto, nos remete para a sua capacidade de ser eficaz, ou seja, de organizar uma argumentação ideológica e intelectual capaz de atender às demandas de seu tempo (OLIVEIRA, 1980).

Não havia no Brasil uma nacionalidade genuína formada, a falta de contato com a realidade nacional e a reprodução de modelos estrangeiros fomentavam a não identificação das forças sociais com o Estado. Nesse sentido, a proposta dos intelectuais era convergente com os interesses de implantação de um modelo de Estado "organicista"<sup>1</sup>, na medida em que, ao auxiliarem na construção de uma consciência nacional, estimulavam a percepção da confluência de interesses e necessidades que permeavam a sociedade brasileira. Era sensível na reestruturação do Estado nacional a presença de uma ideologia do "interesse geral"<sup>2</sup>, na qual as aspirações coletivas eram uma sublimação às tendências individuais. Essa ideologia permitiu o arescimento da ação do Estado na sociedade, assim, ele pôde cumprir legitimamente o papel de promotor da unidade nacional e do equilíbrio entre as classes.

Os intelectuais, engajados em propor caminhos para a salvação nacional, esforçam-se em mediar através de suas propostas, as aspirações nacionais e as políticas governamentais. A partir de 1930, inúmeros intelectuais oriundos de diversas correntes são integrados à estrutura organizacional do Estado, atraídos por um ideal comum de modernização. "Todos eles acabam se tornando modelos de excelência social da classe dirigente da época à medida que suas obras se converteram em paradigmas do pensamento político do país" (MICELELLI, 2001, p. 210). O Estado incorpora o discurso intelectual e é identificado como um regime novo e

<sup>1</sup> "O todo não é a soma das partes; cada parte só pode ser analisada como contendo elementos do todo". (OLIVEIRA, Lúcia Lippi, 1980, p. 42).

<sup>2</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi, 1980.

essencialmente nacional: "novo" porque busca modernizar o país e "nacional" porque se volta oficialmente para as raízes da nacionalidade.<sup>3</sup>

O Estado Novo conjuga propostas de modernização e construção de uma identidade nacional a um projeto de centralização política e administrativa. A partir deste intento, as diversas matrizes de cultura regional são realçadas a fim de demonstrarem a diversidade brasileira. Através de um raciocínio aparentemente paradoxal, o governo busca garantir a centralização mediante a integração de todos os modelos regionais na composição da brasilidade. A exclusão da possibilidade de eleição de um único tema regional, força as classes dominantes a subjugarem suas aspirações de figurar como paradigma da brasilidade a favor de um projeto político nacional.

Ao repensar a tradição e postergar as diferenças internas em prol de uma totalidade, o Estado Novo corroborou para a elaboração racional da identidade coletiva, o nacionalismo. Nesse sentido, a criação de uma ideologia nacional confere legitimidade ao sistema político, na medida em que manipula o universo simbólico e induz, todos naturais de um mesmo território, a sentimentos de identidade e alteridade. Diante dessa perspectiva, dissimular a existência de conflitos sociais denuncia a emergência de uma "tradição inventada".

Por "tradição inventada" entende-se um conjunto de práticas, normalmente regulada por regras fácticas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer uma continuidade com um passado histórico apropriado [...] Isso porque a tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora

<sup>3</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi, 1990, p. 193.

das ações e como cimento da coesão grupal (HOBBSAWN, p. 9-21, grifo do autor)

No decorrer deste processo de reestruturação do Estado nacional, a proposta de construção de uma identidade nacional inclui a noção de patrimônio histórico e artístico, na medida em que, o uso simbólico dos bens constituintes desse patrimônio reforça o sentimento de pertencimento e cidadania. Neste sentido, ao se empenhar em fazer com que a nacionalidade emerja da cultura, a promoção e proteção de bens culturais se tornam atividades inerentes ao Estado Novo.

Condizente a este contexto, em 13 de janeiro de 1937 através da lei 378 é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan). Conforme argumenta Cecília Londres<sup>4</sup>, entre as atribuições do Sphan estavam: assegurar a continuidade da ação do Estado na proteção do patrimônio histórico e edificar monumentos que, por sua especificidade enquanto documentos de uma arquitetura nova, marcassem a lembrança daquele governo. Neste sentido,

antes mesmo da criação do Sphan, já estava formulado o esboço da noção brasileira de patrimônio histórico e artístico, possibilitando estabelecer uma relação entre monumentos históricos e o monumento intencionalmente erigido em louvor à modernidade e a um novo projeto de nação, constituindo-se assim numa versão de memória nacional que vai se consolidar nas décadas seguintes. (LONDRES, 2001, p. 89-93)

A equipe do Sphan era constituída hegemonicamente por intelectuais modernistas, assim, a noção de patrimônio vigente no Brasil da época estava atada à perspectiva desses intelectuais e também do ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema. Conseqüentemente, as práticas de preservação do Sphan seguiam uma ideia muito particular de patrimônio. As obras selecionadas

<sup>4</sup> LONDRES, Cecília. 2001, p. 85.

para tombamento ao longo da gestão Capanema (1934-1945) são tratadas como monumento, são bens representativos da imagem de nação que se ambicionava construir.

A prática do Sphan se pautava especialmente em aliar o estilo arquitetônico colonial à arquitetura moderna. No tocante aos tombamentos, outros estilos eram desconsiderados esteticamente e historicamente, bem como quaisquer outras manifestações culturais ou remanescentes históricos não monumentais. Havia uma preferência explícita pelo passado colonial brasileiro na medida em que a herança barroca colonial possibilitava a formação de um elo entre a nação brasileira e a civilização cristã ocidental. Deste modo, era evidente que a valorização do embelezamento do estilo sobrepunha a existência de marcas sociais.

O Sphan acabou assumindo a feição de uma agência de política cultural empenhada em salvar do abandono os exemplares arquitetônicos considerados possuidores de valor estético significativo para uma história das formas e dos estilos da classe dirigente brasileira. (MICELLI, 2001, p. 363)

Mesmo que a gestão Capanema erigisse "uma espécie de território livre refratário às salvaguardas ideológicas do regime, operando como paradigma de um círculo de intelectuais subsidiados para a produção de uma cultura oficial" (MICELLI, 2001, p. 218) e que o Sphan e seus membros se propusessem a se afastar da política repressiva do Estado Novo, sua administração autônoma tendia a se alinhar às tendências antidemocráticas do governo ao adotar políticas de tombamento respaldadas por um círculo limitado de técnicos, baseados em referências à parte da sociedade civil. Conforme argumenta Olga Brites da Silva<sup>5</sup>, a fala sobre patrimônio histórico geralmente está ancorada em um saber que se pretende "científico" e por um lugar onde se está autorizado a emitir julgamentos. Contudo, a presença do técnico não pode subestimar a diversidade de concepções e experiências que permeiam a

<sup>5</sup> SILVA, Olga Brites da. 1992, p. 17.

sociedade, mas sim, legítimar o esforço de registro de memória popular.

A seleção e ressemantização dos bens tombados pelo Sphan denunciavam uma escolha, na medida em que,

o que sobrevive enquanto memória coletiva de tempos passados não é o conjunto dos monumentos e documentos que existiram, mas o efeito de uma escolha realizada pelos historiadores e pelas forças que atuaram em cada época histórica. (LE GOFF, 1994, p. 535-549)

A escolha dos bens constituintes do patrimônio se articulou em prol de uma versão homogênea do passado, na qual as frações sociais foram ignoradas a favor da representação de uma sociedade harmônica em sua totalidade. A seleção de bens patrimoniais feita pelo Sphan pretendeu representar a nação como unidade, enquanto, esses bens escolhidos despoiticamente por um grupo seleto de intelectuais modernistas não representou nada além da própria classe a qual eles pertenciam. Isso nos revela o quanto a preservação do patrimônio histórico pode ser desagregada de sua aceção coletiva, a ponto de expropriar grande parte da população de sua história e memória.

A apropriação do patrimônio não se restringe ao bem material herdado, intrínseco a ele se articulam a memória e a identidade social. A negligência quanto à representação da maior parcela da sociedade nos bens que constituem o patrimônio histórico propicia a formação de indivíduos apáticos às suas raízes e identidade cultural. Mais do que impor a unicidade de uma história oficial e tother a população de sua memória, a seleção restritiva de bens feita pelo Sphan é antagonica à conotação simbólica que o patrimônio deve ter: ao invés de enaltecer os bens significativos em sua diversidade, fomentou a não identificação de diversos setores sociais com o patrimônio. Por conseguinte, favoreceu a formação de indivíduos desconhecedores do processo histórico e não

surpreendentemente, ignorantes das relações sociais inerentes a seu tempo.

Os critérios de atribuição de valores que permearam o trabalho dos técnicos do Sphan eram mais adequados às aspirações centralizadoras do Estado Novo do que outras práticas preservacionistas que considerassem a pluralidade intrínseca a cultura brasileira e procurassem atender como público toda sociedade e não a nação como ente abstrato, conforme as propostas de Mário de Andrade. Ainda que o Sphan assumisse uma administração autárquica, sua política era profundamente convergente às pretensões do governo: enquanto o Estado Novo instigava o sentimento de identidade nacional através de "tradições inventadas", o Sphan oferecia contribuições veementes a esse propósito ao implantar e consolidar uma opção manifestada por edifícios monumentais, compatível ao gosto dos modernistas hegemônicos no Sphan. Essa prática antipluralista de preservação patrimonial norteou durante décadas o trabalho dos profissionais do Sphan, mesmo depois da queda do Estado Novo.

Essa geração de jovens intelectuais e políticos mineiros converteu sua tomada de consciência do legado barroco em ponto de partida de toda uma política de revalorização daquele repertório que eles mesmos mapearam e definiram como a "memória nacional". E, nesse passo, o Sphan é também um capítulo pouco conhecido, mas prestigioso das elites brasileiras, ou melhor, a mostra requintada e reverenciada das culminâncias de seu universo simbólico e, ao mesmo tempo, o inventário, arrolado à sua imagem e semelhança, dos grandes feitos, obras e personagens do passado. [...] O reverso desse tesouro tão apreciado é a amnésia da experiência dos grupos populares. [...] O encanto pelo monumental, pela ostentação da riqueza metamorfoseada em testemunhos de estilos artísticos [...] parecem condizentes com o projeto de restaurar um mundo de formas cujos laços com a

experiência social de seus produtores e usuários vão se esgarçando a tal ponto que passam a justificar critérios autônomos de percepção e juízo. (MICELLI, p. 360-361)

A consciência dos problemas do país e as propostas de reformulação que culminaram na ideologia do "interesse geral" parecem não mais inspirar a ação dos intelectuais que compuseram o Sphan durante o Estado Novo. O combate às aspirações individuais a favor dos anseios coletivos malogra-se a partir do momento em que princípios da arquitetura moderna e preferências estilísticas se sobrepujam aos embates sociais.

A prática de preservação patrimonial do Sphan, através dos critérios arbitrários pelos quais definia os elementos dignos de compor o patrimônio, consentia quase que inconscientemente com a intervenção governamental no âmbito da cultura. A opção diligente por bens de "pedra e cal", remanescentes óbvios da classe dominante, contribuiu para a elaboração de uma versão unívoca do passado.

Os símbolos do poder constituído sobreviveram enquanto registro a disposição da posteridade, contudo, a maior parte da sociedade não se reconhece nestes símbolos. O bem patrimonial, aceito como símbolo da unidade dissolve as contradições e experiências que permeiam a diversidade social. Também, paulatinamente, a memória coletiva deixa de atuar como referência de grupo.

É necessário que hoje, os órgãos responsáveis pela preservação do patrimônio busquem resgatar a memória coletiva e não oficial e voltem suas ações para o desenvolvimento da consciência histórica, afinal, "a memória social constitui um dos mais sólidos alicerces da dominação e do poder". (SILVA, 1992, p.18).

SILVANI, Juliana Morillas. Official memories: An analysis of SPHAN action during the New State. In: *Revista Ensaio de História*, França, v.12, n.1-2, 2007.

- **ABSTRACT:** This article treats about the creation and the action of the National Service of Historical and Artistic Patrimony (SPHAN) and its relation with the pretensions of construction of a national identity, undertaken by the New State (1937 - 1945). Also, the article analyzes aspects of the patrimonial preservation practice adopted by SPHAN and its effects on unofficial memories.

- **KEYWORDS:** New State; Intellectual Elite of the 30's; Nationalism; SPHAN; Modernistas; Preservation of Historical Patrimony; Rescue of Unofficial Memories.

## Fontes

DECRETO lei n. 25 de novembro de 1937. Conceitua e organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=284>>. Acesso em: 16 jun. 2008.

LEI n. 378 de 13 de janeiro de 1937. Dá nova organização ao Ministério da Educação e Saúde Pública. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=225>>. Acesso em: 16 jun. 2008.

SCHWARTZMAN, Simon. *Estado Novo, um auto-retrato*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

TOMBAMENTOS. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarFaginaSecao.do?id=12946&retorno=paginaIphan>>. Acesso em: 03 jul. 2008.

## Referências

BOMENY, Helena. Infilidelidades eletivas: intelectuais e política. In: *Constelação de Capanema: intelectuais e política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, p. 11-35.

CHAUÍ, Marilena. Política cultural, cultura política e patrimônio histórico. In: *O direito à memória – patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992, p. 37-46.

FAUSTO, Boris. *A Revolução de 1930 – história e historiografia*. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FENELON, Déa Ribeiro. Políticas culturais e patrimônio histórico. In: *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992, p. 29-33.

GOMES, Angela de Castro. *História e historiadores*. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996.

GOMES, Eduardo R.; OLIVEIRA, Lúcia Lippi; WHATELY, Maria Cellina. *Elite intelectual e debate político nos anos 30*. Rio de Janeiro: FGV, 1980.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LÊ GOFF, Jacques. Documento e Monumento. In: *Memória e História*. Campinas: Editora Unicamp, 1994.

LONDRES, Cecília. A invenção do patrimônio e a memória nacional. In: *Constelação de Capanema: intelectuais e política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, p. 85-101.

MALATIAN, Teresa Maria. *O Estado Novo*. Franca: Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Unesp, 1986.

MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na Primeira República*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PAOLI, Maria Célia. Memória, história e cidadania: o direito ao passado. In: *O direito à memória – patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992, p. 25-28.

SILVA, Olga Brites da. Memória, preservação e tradições populares. In: *O direito à memória – patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992, p. 17-20.



Márcio Pimentel ROCHA\*

- RESUMO: O presente artigo busca estudar de que forma se desenvolveu e consolidou o Estado moderno espanhol à vésperas da conquista da América, assim como a criação de instituições que buscavam a normatização/uniformização dos costumes, como a Inquisição.

- PALAVRAS CHAVE: Espanha; Estado moderno; Inquisição; América; Colonização.

### Aragão e Castela: as realidades complementares

O casamento entre Fernando de Aragão e Isabel de Castela em 1479, símbolo da unificação do território espanhol, não foi a única aliança para a gestação do Estado espanhol<sup>1</sup>. Outra união se anunciava com significados profundos para a pátria de Cervantes<sup>2</sup> e para a América hispânica: a ligação entre o Estado e a Igreja, e a posterior criação do Tribunal do Santo Ofício.

Os antecedentes da unificação dos reinos são importantes para entendermos sua característica expansionista durante o século XV.

Durante o século XIV, o reinado de Aragão foi um dos grandes expoentes da península Ibérica, com seus interesses comerciais capitaneados pela cidade de Barcelona. No Mediterrâneo, algumas possessões da Coroa aragonesa garantiam o fluxo mercantil necessário à manutenção de seu prestígio, como os territórios de

\* Graduando do quarto ano em História pela FHDSS/Unesp Franca. Bolsista PET História MEC/Sesu.

<sup>1</sup> GREEN, Vivian H. H. *Renascimento e Reforma*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984, p. 68-78.

<sup>2</sup> CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *O engenheiro fidalgo Dom Quixote de la Mancha*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

Sardenha e Sicília? Para sua administração foi criado o tão conhecido cargo do *vice-rei*, a quem o monarca delegava as funções administrativas devido à distância.

A própria expulsão dos mouros, no movimento da *Reconquista*, já era algo resolvido em Aragão. Com o desenvolvimento do comércio, e o progressivo aparelhamento burocrático do Estado, o reinado pode centrar-se em sua própria administração e na luta contra seus "inimigos" internos.

Dentre essas vozes dissonantes que percorriam o reino estavam os elementos "heréticos", onde há o desvio da conduta padrão – ou seja, católica – e os infieis, vistos com maior ódio ainda, pois tiveram contato com a "palavra de Deus", mas viraram as costas ao que era considerado "Verdade".

Dentre os heréticos destacamos a influência da heresia albigense, situada ao sul da França e alguns de seus seguidores adentrando o território aragonês. Tal movimentação causava grande preocupação ao clero católico, pois ameaçava seu poder religioso e, ao mesmo tempo, temporal (já que, obviamente, ao se converter a uma nova doutrina, o indivíduo destinava recursos para sua difusão). Na França, a heresia foi totalmente eliminada a partir de uma Cruzada, a primeira em um reino cristão, contra cristãos a partir de uma ordem papal<sup>3</sup>.

Acossados pela possibilidade de expansão das heresias, pela permanência de ritos de muçulmanos não-expulsos e de judeus não-convertidos foi criado um tribunal inquisitorial aragonês em 1238, com sua permanência até a unificação das Coras, onde o conhecimento prático dessa instituição se difundiu para os outros tribunais inquisitoriais a serem instalados<sup>5</sup>.

Entretanto, tal pujança comercial seria afetada por dois graves componentes: a Peste Negra e a concorrência com outras cidades

<sup>3</sup> Idem, 2001, p. 80.

<sup>4</sup> BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 27-28.

<sup>5</sup> ELLIOT, J. H. *La España imperial*. 1469-1716. Barcelona: Editorial Vicens-

Vives, 1974, p. 26.

mercantis. Durante o século XIV, epidemias periódicas ceifaram a população catalã e aragonesa, causando um verdadeiro déficit de mão-de-obra, com consequente abandono de terras, baixa produção, fome e aumento dos impostos. Com esse caldeirão de fatores, reunidos à avidez senhorial por ganhos, ocorreu a ecloração de diversas revoltas populares, demonstrando sua insatisfação pelas condições de vida a que estavam submetidos<sup>6</sup>.

Ao lado dessa crise interna, o comércio sofreu um grande revés, devido à concorrência com as Repúblicas italianas, como Gênova, que passou a se sobressair a partir do domínio cristão do Mediterrâneo e teve uma influência decisiva no desenvolvimento espanhol do século XVI (não por acaso, Cristóvão Colombo é genovês), estabelecendo-se em várias cidades espanholas, como Córdoba, Cádiz e Sevilha<sup>7</sup>.

No caso de Castela, é como se observássemos um espelho invertido: seu reino era mais interior, voltado para si, com pouco comércio externo durante o século XIV e com uma agricultura frágil, devido à aridez de seu solo. Por esse motivo, fez uma escolha pelo pastoreio, contornando essa imposição natural. Progressivamente, a produção de lã ganhou espaço, inclusive no comércio exterior, onde despertou o já citado interesse genovês.

No início do século, as instituições castelhanas eram fracas, com guerras de sucesso pelo controle do reino e marcadas pela ênfase na conquista dos territórios ao sul, sob controle muçulmano (à época, questão resolvida em Aragão). O próprio ideal da nobreza, o ideal de *hidalgia*, estabelecia o saque como algo superior ao trabalho com as próprias mãos e no caso a "força das armas" escolheria alvos muçulmanos para obter riquezas. As próprias ordens militares faziam a defesa da fé católica, aliando treino militar e a reza, o afiar das espadas e o passar dos contos do terço<sup>8</sup>.

Apesar de também atingida pelas pestes, em Castela elas não causaram tantos estragos como na vizinha Aragão. Enquanto

<sup>6</sup> ELLIOT, 1974, op. cit., p. 32-33.

<sup>7</sup> ELLIOT, 1974, op. cit., p. 35.

<sup>8</sup> ELLIOT, 1974, op. cit., p. 27-28.

Casteia surgia como uma potência demográfica e comercial, Aragão definhava; mas carregava consigo a experiência administrativa e o aperfeiçoamento das instituições, um saber que foi muito bem aproveitado pelo nascenturo Estado espanhol.

### As relações simbólicas entre Estado e Igreja

Em 1238 foi criado um tribunal inquisitorial em Aragão

destinado a combater as heresias e condutas desviantes, inclusive com proibições de traduções da Bíblia à língua vernacular, grande interesse da nobreza<sup>9</sup>. Ao longo do século XIV, o tribunal foi adquirindo conhecimento prático para a estruturação de seu funcionamento, inclusive com a elaboração de um manual por um dos inquisidores-gerais de Aragão, Nicolau Eymerich. O seu *Directorium Inquisitorium*, escrito em 1376, foi um tratado de sistematização da prática inquisitorial, onde faz a defesa da ortodoxia católica: a necessidade de se combater as heresias, bruxas, judaizantes, necromantes e adivinhos; entre tantos outros "delitos" à conduta esperada. Também especificava as relações com o poder secular: a instauração do processo, a possibilidade de se recorrer à tortura, os veredictos aos culpados, confiscos de bens e os meandros da ação inquisitorial<sup>10</sup>.

Sua obra merece atenção especial, já que foi consultada e publicada diversas vezes ao longo dos séculos posteriores, criando um *corpus* legal para a prática dos inquisidores da nova Inquisição na Espanha, criada a partir da unificação das Coroa em 1478, através da bula papal de Sisto IV. Diferentemente da Inquisição medieval, agora os inquisidores reportavam-se diretamente à Coroa, já que os inquisidores-gerais eram nomeados pelo próprio monarca e os gastos com a manutenção da estrutura eclesástica

<sup>9</sup> MILLÁN, José Martínez. En torno al nacimiento de la Inquisición medieval a través de la censura de libros en los Reinos de Castilla y Aragón (1232-1480). *Hispania – Revista Española de Historia*. Madrid, n. 144, pp. 5-35, 1980.  
<sup>10</sup> EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

sustentados pelo tesouro imperial. Isso não representava uma ruptura total com Roma: os indicados a esse posto tão cobigado deveriam fazer um grande esforço diplomático, conciliando interesses reais e católicos - defendendo a política de Estado e a ortodoxia católica - sob o risco de perderem o próprio cargo<sup>11</sup>.  
O *Directorium Inquisitorium*, ou Manual dos Inquisidores, construiu sua argumentação onde a defesa da fé se tornou necessidade do Estado:

(...) Por causa da heresia, a verdade católica se enfraquece e se apaga nos corações; os corpos e os bens materiais se acabam, surgem tumultos e insurreições, há perturbação da paz e da ordem pública. De maneira que todo povo, toda nação que deixa eclodir em seu interior a heresia, que a alimenta, que não a elimina logo, corrompe-se, caminha para a subversão, e pode até desaparecer.<sup>12</sup>

Alertado o poder público de sua indispensabilidade e utilizando o medo da corrosão da ordem social como propulsor de sua ação, fez a vinculação estreita entre a ação da Igreja enquanto supervisora dos fiéis, com o devido apoio estatal nas ações menos "divinas", como as torturas, punições e no "derramamento de sangue"<sup>13</sup>.  
Além dos perigos ao *status quo* vigente, a ascensão das heresias era defendida inclusive como um crime de "lesa-majestade", ou seja, uma ameaça à própria legitimidade do monarca. A punição para delitos contra a figura real é a morte e os inquisidores não têm como prioridade a conversão do herege, e sim a manutenção de seus próprios domínios e da ortodoxia católica<sup>14</sup>:

<sup>11</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 17-18.  
<sup>12</sup> EYMERICH, 1993, op. cit., p. 32.  
<sup>13</sup> Ibidem, p. 65.  
<sup>14</sup> BETHENCOURT, 2000, op. cit., p. 296-297.

(...) Mas é preciso lembrar que a finalidade mais importante do processo e da condenação à morte não é salvar a alma do acusado, mas buscar o bem comum e intimidar o povo (*ut illi terreatur*).<sup>15</sup>

Dentre as características do processo inquisitorial, destacam-se a abertura de processo sem a divulgação dos nomes dos acusadores, a defesa dos acusados por pessoas que são da própria fé católica (hereses não são admitidos como advogados), e o uso da tortura caso o investigado negasse a acusação relutantemente. A possibilidade de uso da tortura era tão grande e a construção textual tão bem articulada, que não há brecha possível para contra-argumentação: esse método violento podia ser aplicado em casos suspeitos, respostas vacilantes, em negativas à acusação e no caso de posse de livros "heréticos", desviantes do que é convencionalmente considerado "católico".<sup>16</sup>

Como o próprio Estado custeava não apenas a Igreja, como o próprio Tribunal do Santo Ofício, o confisco dos bens dos condenados era destinado aos cofres do Tesouro espanhol. Devido à grande perseguição aos judeus convertidos, essa foi uma grande fonte de renda à manutenção dessa instituição reguladora, e um obstáculo à livre-manifestação de formas religiosas distintas e de condutas sexuais "desviantes", como a bigamia, por exemplo.<sup>17</sup>

Um desses judeus convertidos será, paradoxalmente, o primeiro inquisidor-geral do recém-criado *Consejo de La Suprema*: Tomás de Torquemada. Esse inquisidor será o símbolo do súdito ideal para os monarcas espanhóis: cumpridor estrito de suas incumbências, católico convicto e contrário aos indivíduos que, porventura, voltassem às práticas judaizantes. Responsável pela supervisão dos demais tribunais, o inquisidor-geral tinha contato direto com o monarca, assim como deveria prestar contas ao Papa, a quem consultava em temas relativos à doutrina católica e ao

<sup>15</sup> EYMERICH, 1993, op. cit., p. 122, grito do autor.

<sup>16</sup> EYMERICH, 1993, op. cit., p. 208-209.

<sup>17</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Martins Fontes, 1981, p. 106-107.

direcionamento de sua ação, desde que não entrasse em conflito com os interesses reais.<sup>18</sup>

Além dos funcionários responsáveis pelo funcionamento do tribunal, o Santo Ofício contava com uma rede de familiares, que possuíam uma série de vantagens – fiscais, políticas e jurídicas – e a responsabilidade de apoiá-lo e defendê-lo, se necessário. Em muitos casos, os familiares aproveitavam-se de suas prerrogativas e indicavam pessoas de famílias rivais como suspeitos de heresia, o que gerava uma série de conflitos locais.<sup>19</sup>

Além disso, esses familiares deveriam acompanhar os cortejos dos Autos de Fé, que significavam a punição pública aos condenados: fogueteira aos impenitentes; reforçamento para os hereges condenados, mas arrependidos, e posterior queima do corpo; e punições variáveis aos delitos menores. Cabe lembrar que a posição social do acusado influa no tipo de condenação recebida: membros da Corte raramente eram investigados e a figura monárquica só poderia ser investigada pelo próprio Papa. Aquelas que comparcessem para assistir ao Auto de Fé era prometida a indulgência papal, onde alguns pecados eram perdoados; e muitos católicos não perdiam essa grande oportunidade de terem seus "débitos" com o "Além" diminuídos.<sup>20</sup>

#### **Ampliando a ação: o Santo Ofício na América**

O ano de 1492 foi o marco na expansão da Coroa espanhola: não só representou a conquista definitiva de Granada, como também o início da expansão externa, sob os auspícios da Coroa unificada. Nesse movimento, o primeiro passo foi a conquista das Ilhas Canárias, assim como a autorização a Cristóvão Colombo para sua planejada viagem às "Índias" na busca por uma rota mais curta de comércio.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> BAIGENT; LEIGH, 2001, op. cit., p. 82-83.

<sup>19</sup> BETHENCOURT, 2000, op. cit., p. 137-138.

<sup>20</sup> BETHENCOURT, 2000, op. cit., p. 219-259.

<sup>21</sup> COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América*: as quatro viagens e o testamento. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 29.

O movimento da Reconquista possuía três pontos de inflexão: a busca de bens materiais, através do saque; a busca de se conquistar "honras" e a posterior ocupação da terra, e a defesa dos ideais cristãos, já que os territórios ao sul da península haviam sido católicos um dia. Por meio de batalhas e alianças com facções rivais do poder muçulmano, os espanhóis foram cercando os reinos mouros, até o cerco da cidade de Granada e sua rendição definitiva em 1492. O aprendizado dessa estratégia de se aproveitar das fissuras do poder local e de seus inimigos internos, foi utilizado posteriormente na conquista dos territórios controlados pelos mexicas e incas (atuais México e Peru, respectivamente), regiões com uma relativa centralização política<sup>22</sup>.

A ampliação do raio de ação de reinos católicos era muito bem vista pela Igreja, que seria diretamente beneficiada com a conversão dos "infieis" – judeus, mouros e hereges – ou dos "pagãos" – para a realidade do Novo Mundo, todos os índios do continente. No caso, o próprio Papa Alexandre VI, ele próprio nascido em terras hispânicas, dá a chancela divina para a colonização, considerando-a um "empreendimento sagrado"<sup>23</sup>.

As viagens de Colombo, por mais que não tenham representado a realização completa dos sonhos de navegante genovês, abriram possibilidades de obtenção de riquezas que soldados, nobreza e investidores – estrangeiros ou não – não poderiam abandonar. Para tanto, organizaram expedições de reconhecimento na América Central; criaram *feitorias*, seguindo o modelo português, e posteriormente iniciavam a colonização efetiva, muitas vezes com mão-de-obra indígena, e mais tarde, com escravos aprisionados da África, o que estabeleceu um novo flanco de comércio<sup>24</sup>. As populações autóctones da região foram as que mais sofreram com esse "aprendizado" na colonização espanhola e no uso da mão-de-obra. Diversas ilhas ficaram praticamente

<sup>22</sup> ELLIOT, 1974, op. cit., 1974, p. 41-48.

<sup>23</sup> ELLIOT, 2004, op. cit., p. 147.

<sup>24</sup> Ibid., p. 150-152.

despovoadas, devido à morte por doenças, trabalho forçado, fome, revoltas, etc.<sup>25</sup>

A conquista dos territórios continentais deu-se de forma bem rápida, considerando-se a época: de 1519 a 1540, quase que a totalidade da América hispânica colonial já estava sob domínio da Coroa espanhola. A partir da conquista da confederação mexicana por Cortés, de 1519 a 1522, utilizando-se do aprendizado militar com a Reconquista, e da subjugação do império inca liderada por Pizarro, de 1531 a 1533, deu-se início à efetiva colonização em amplas áreas do continente, a partir da utilização da estrutura centralizada dessas civilizações. Isso representou a criação de dois vice-reinados: Nova Espanha, ao norte, e vice-reinado do Peru, ao sul<sup>26</sup>.

A partir desse momento, o objetivo era criar, no além-mar, uma réplica da civilização espanhola, com suas instituições políticas e religiosas, assim como uma extensão de sua própria cultura. A própria designação "Nova Espanha", foi representativa desse objetivo. Para tanto, estabeleceram igrejas, escolas, universidades em diversas cidades fundadas; construíram fortes e quartéis militares, e aproveitaram-se do ouro retirado à força das minas para a expansão do império espanhol. Muito cedo perceberam as dificuldades que tal empreendimento implicou, e as diversas resistências, desde militares – como os araucanos no sul do vice-reinado do Peru – como culturais, através da não-assimilação irrestrita de suas características, como também pela transformação completa do que aprenderam, criando novos significados e novas características de pensamento. A esse processo utilizamos a definição de "mestiçagem cultural" de Serge Gruzinski, onde há uma ampliação conceitual, mais próxima das transformações no imaginário das populações indígenas da época<sup>27</sup>.

Dentre as instituições criadas, os tribunais inquisitoriais do vice-reino da Nova Espanha e do Peru são fundados em 1570-1571,

<sup>25</sup> Ibid., p. 152-154.

<sup>26</sup> Ibid., p. 157-194.

<sup>27</sup> GRUZINSKI, Serge. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 40-45.

como uma extensão dos organismos peninsulares. No Novo Mundo, o objetivo é punir os desvios de europeus, pois desde 1575 Filipe II proíbe a instauração de processos contra indígenas<sup>28</sup>, livrando-os do domínio inquisitorial.

ROCHA, Márcio Pimentel. A policy of alliances: Spanish Modern State and Inquisition. *Revista Ensaios de História, França*, v.12, n.1-2, 2007.

• **ABSTRACT:** This article will show the development and consolidation of Spanish Modern State before the conquest of America, as well the creation of institutions that search the rule of costumes, as Inquisition.

• **KEY WORDS:** Spain; Modern State; Inquisition; America; Colonization.

#### Fontes

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

KRAMER, Heinrich, SPRENGER, Jakob. *Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

#### Referências

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Imaginário da Magia: Feticheiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

<sup>28</sup> BOXER, 1981, op. cit., p. 106-107.

ELLIOT, J. H. *La España imperial, 1469-1716*. Barcelona: Editorial Vicens-vives, 1974.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o saba*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Os andarilhos do Bem: Feticheiras e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

GREEN, Vivian H. H. *Renascimento e Reforma*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

## A COISIFICAÇÃO DO OUTRO: BREVE ESTUDO DO PROCESSO DE OCIDENTALIZAÇÃO NA AMÉRICA ESPANHOLA

Maria Emilia Grandque JOSE<sup>1</sup>

- RESUMO: O artigo faz uma breve análise do processo de ocidentalização da América após a dominação espanhola, marcada pela decomposição cultural indígena e a intolerância em relação ao *outro*. A imposição da cultura europeia mediante a incompreensão do modo de vida dos índios é caracterizada nesse rápido estudo como causa fundamental da ocidentalização do novo mundo e da coisificação do *outro*.

- PALAVRAS CHAVE: Dominação; Ocidentalização; América espanhola – *outro*.

Após a conquista e a anexação da América Espanhola pelos europeus, inicia-se o processo de dominação, também conhecido pelo nome de ocidentalização. Elaborada e executada pelas autoridades civis e eclesásticas, a implantação da cultura europeia (religião, costumes, economia e política) no continente recém descoberto vai caracterizar o processo de dominação. Assim como o trabalho compulsório, as guerras e as relações escravocratas impostas aos "naturais da terra", a ocidentalização também pode ser compreendida como principal instrumento de dominação europeia. Isso porque, a imposição de uma cultura ocidental, de uma religião cristã monoteísta, de uma organização social estamental e de uma economia baseada em exploração humana, somam uma série de fatores que serão responsáveis pela manipulação e submissão do *outro* ao europeu, isto é, a relação dominado-

<sup>1</sup> Graduada do curso de História da Unesp – campus Franca. Sob a orientação da Profa. Dra. Ana Raquel M. da Cunha Portugal.

dominador. De acordo com Serge Gruzinski,<sup>1</sup> esses fatores foram estabelecidos para um maior controle e afirmação da conquista.

Com a vinda de muitos europeus para a América, incentivados pela coroa espanhola, a nova colônia será formada baseando-se na sua metrópole, isto é, a América será um lugar "europeizado". O intuito era fazer das colônias conquistadas uma reprodução da Espanha, o que seria uma Nova Espanha, com a estrutura das cidades europeias, com características tipicamente ocidentais. Um exemplo desse desejo de copiar fielmente as características da metrópole é a fragmentação administrativa das cidades coloniais; assim como na Espanha, as cidades coloniais também vão ser providas de autonomia própria, ou seja, cada uma com seus devidos cabildos, cuja função é de ser o órgão administrativo de cada cidade. Além disso, a planificação urbanística das cidades coloniais vai seguir a forma espanhola, com as ruas se encontrando em uma praça central, na qual estão localizados os órgãos máximos do poder: a Igreja e o Palácio Real. Essa planificação também pode ser entendida como um instrumento de controle sobre a população, já que todas as ruas se encontram no mesmo lugar, a praça dos poderes. Os espanhóis tinham uma grande preocupação urbanística, sendo que, todas as cidades eram planejadas, diferentemente das cidades coloniais portuguesas no Brasil, cujas construções eram sem nenhum planejamento. Um outro fator que demonstra a ocidentalização das colônias espanholas, além do fator urbano, foi a transplantação do direito romano para a América, impondo aos nativos leis espanholas que vigoravam na metrópole: as "leis das índias", em que nada mais eram do que leis castelhanas. O direito indiano, segundo Gruzinski, era o instrumento que determinava a vida na colônia, definia as relações do indivíduo com o Estado e atribuía as concepções da estrutura europeia de

<sup>1</sup> GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

organização econômica para legitimar o lucro.<sup>2</sup> Tanto os espanhóis da metrópole como os colonos estavam submetidos a um só rei e às leis universais dessa monarquia. Sem dúvida a América espanhola era uma réplica da Espanha, mas com um diferencial: a colônia não carregava um passado medieval e as heranças deste. Mas não foi somente a questão cultural e jurídica que normalizou a colonização; o fator religioso foi grande contribuinte, sendo um dos mais eficazes para a efetividade da ocidentalização do índio. A ausência de religiosidade cristã nos indígenas tornou-se um dos principais fatores da inferioridade dos índios perante os europeus, sendo posteriormente, uma das justificativas para a dominação europeia dos povos da América. Era necessária a "salvação" dos índios da barbárie em que se encontravam, sendo para isso fundamental a cristianização e a imposição dos costumes europeus aos indígenas. Tão certos estavam de sua "missão" civilizadora, que o ouro era para os europeus, a recompensa divina pela catequização dos índios. No entanto, de europeus civilizados passaram a europeus escravocratas, afirmando ainda mais a inferioridade dos índios, demonstrando a intolerância com o *outro*, através do desrespeito e da humilhação. De acordo com Tzvetan Todorov,<sup>3</sup> a concepção do europeu, concretizada na figura de Colombo, via na propagação da fé e na escravização, conceitos intimamente ligados e interdependentes, sendo os índios criaturas que serviam para obedecer.

Entretanto, o fator religioso que desenvolverá o processo de cristianização do índio, não será somente visando a "salvação da sua alma", já que os índios eram vistos como seres do demônio, pelo desconhecimento a princípio dos europeus, visava também a integração dos povos, já que a religião em comum seria o único ponto de união entre indígenas e espanhóis, chegando a ser um elo

<sup>2</sup> GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

<sup>3</sup> TODOROV, Tzvetan. Colombo e os índios. In: *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 45.



levou aqueles homens maus à justiça, e, uma vez definido o crime, fez com quem fossem queimados em público".<sup>4</sup>

O instrumento educacional foi outro fator utilizado pelos jesuítas para a dominação, já que atingia diretamente os índios, cuja ensino era baseado no aprendizado de leis e línguas espanholas, o que demonstrava a intenção clara de adestramento e ocidentalização dos indígenas. Outrossim, os filhos da nobreza indígena tinham o privilégio de estudarem em melhores escolas, como o Colégio Santa Cruz de Tlatelolco, situado na Cidade do México, no qual o ensino era voltado para o latim, a tipografia e clássicos da Antiguidade, ou seja, uma educação com características humanistas, tipicamente a tendência que vigorava na Europa. Esse processo educacional foi de tal nível, que os espanhóis começaram a se preocupar com a elevada "intelectualidade" de alguns chefes indígenas, que dominavam a escrita igual ou melhor que muitos espanhóis.

A preocupação espanhola com a educação foi evoluindo para a construção de universidades na colônia, por volta de 1530, porém somente abrigava descendentes de espanhóis. A implantação dessas instituições educacionais objetivava formar bons administradores para, futuramente, servir na administração da colônia. Dentro desse movimento educacional, a metrópole espanhola passou a utilizar práticas de imitação da cultura europeia, obrigando os índios a copiarem a arquitetura, a pintura, a escultura e a música europeias. Podemos dizer então, que a arte na América Espanhola foi caracterizada pelo mimetismo, ou seja, a cópia fiel de obras europeias, portanto não foi original. Além disso, as encenações teatrais também faziam parte do processo de ocidentalização, as quais os missionários utilizavam para difundir e propagar a fé cristã, através de apresentações de peças cujos temas eram passagens bíblicas. Para isso, usavam os índios como produtores e atores de tais peças, envolvendo os nativos cada vez mais na cultura europeia. Entretanto, esse processo de mimetismo,

<sup>4</sup> COLOMBO, Cristóvão. Apud. TODOROV, Tzvetan. Colombo e os índios. In: *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p.42.

fundamental para a ocidentalização da América Espanhola. Ademais, a adoção do cristianismo provocaria a reversão dos costumes indígenas para os costumes cristãos, como o casamento, a monogamia, a preservação e valorização da família, ou seja, a reprodução dos costumes europeus. Por isso a Igreja ser um dos símbolos da dominação, porque além de tudo, sua adesão significava a ruptura com o mundo indígena.

Segundo essa perspectiva, percebemos que o índio era um dos principais "instrumentos" do europeu para consolidar a empresa colonizadora que, por não enxergar o outro como pessoa, por não compreender sua cultura, seus costumes e sua figura, usou o índio como "peça" contribuinte para o processo de ocidentalização da América.

O processo de ocidentalização implantado resultou em uma América provida das principais características da Espanha europeia: a arquitetura urbana, a organização social e do trabalho, a estrutura administrativa e o comportamento social, todos esses fatores representavam a dominação sobre o indígena. Porém, essa estrutura europeia que vinha sendo instalada nas colônias espanholas só teria sentido se a população que lá vivia fosse modificada religiosamente, não só em mudanças sociais, culturais e políticas. Para que o processo de ocidentalização fosse completo, era preciso que se acabasse com as idolatrias do índio pelos seus deuses e o seu credo, o que significaria a consolidação do movimento de europeização. De pouco adiantava construir igrejas no lugar de templos, porque isso não representava mudança na mentalidade indígena, já que continuavam com suas idolatrias, isto é, assimilaram uma cultura à outra: "Depois de terem (os índios) deixado a capela, esses homens jogaram as imagens ao solo, cobriram-nas com um punhado de terra e urtinaram sobre elas". Bartolomeu, irmão de Colombo, decide punilos de modo bem cristão: "Como lugar-tenente do vice-rei e governador das ilhas,

isto é, transplatar e copiar a cultura europeia, na colônia pode ser entendido também como uma forma de miscigenação cultural na medida em que ocorre uma mistura entre a cultura europeia e a indígena. Isso porque, os índios ao imitarem as obras artísticas espanholas, também misturavam traços de sua própria cultura, dessa forma, vemos o nascimento de uma nova cultura, caracterizada tanto por traços europeus como indígenas. Um exemplo são os quadros retratados pelos índios, que deveriam ser cópias fiéis de outros quadros espanhóis, mas que acabavam contendo alguns traços da cultura indígena. Não era novidade um tanto ser retratado seguindo todos os modelos europeus, e possuir muitas vezes o rosto indígena. Entretanto, essa mistura de culturas (que resultou no surgimento de uma nova cultura) foi também uma espécie de resistência dos índios quanto à dominação cultural, isto é, à ocidentalização espanhola. Todorov nos mostra que os espanhóis, inclusive Cortez, não viam os índios como pessoas semelhantes e comparáveis ao europeu; o indígena sempre foi o *outro*, o bárbaro que não fala a língua deles, que foi conquistado e que precisa ser civilizado ao modo europeu. Essa concepção de "eurocentrismo", isto é, a plena convicção de que o mundo é um só e de que só o homem europeu é civilizado, provém do Renascimento Ocidental, com o surgimento do antropocentrismo responsável por colocar o homem como centro de tudo.<sup>5</sup> O lado egocêntrico dos espanhóis não deixou haver comparação e de maneira alguma se atribuía superioridade aos índios. Por isso, nunca foi levado em conta o *querer* dos nativos, daí o caráter "coificador" da dominação espanhola. Essa forma de dominação pode ser considerada a mais cruel e desumana, uma vez que rebaixa o indivíduo ao grau de coisa, isto é, enxerxa o *outro* como alguém que não pensa, que não tem vontade própria, que não tem liberdade, que não tem individualidade. Até a chegada dos europeus, a história dos povos pré-colombianos era a história dos

povos sem história.<sup>6</sup> O filósofo argentino Enrique Dussel nos dá uma clara noção do que foi essa forma de dominação europeia:

A "conquista" é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o *Outro* como "si-mesmo". O *Outro*, em sua distinção, é negado como o *outro* e é sujeito, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido[...].<sup>7</sup>

Isso será perfeitamente percebido e sentido pelos indígenas, que utilizarão de diferentes formas de resistência contra a dominação espanhola, como a fuga das congregações religiosas, o sabotamento do trabalho nas minas, a falsa absorção da cultura espanhola, suicídios em massa de índios por não suportarem a dominação, abortos de índias que não queriam para seus filhos a má sorte delas e entre inúmeras outras formas de resistências detalhadamente retratadas pelo frei espanhol Bartolomé de Las Casas, em seus testemunhos.<sup>8</sup>

Mesmo havendo uma resistência por parte dos índios, a conquista espanhola representou o maior matança de todos os tempos, tanto dos seres humanos como de civilização e culturas.<sup>9</sup> No século XVI a população da América era de aproximadamente 80 milhões, em meados desse mesmo século, a população era de apenas 1 milhão de pessoas. Isso nos mostra claramente o massacre dos indígenas na América, pois representou a morte de

<sup>6</sup> Cf. VAINFAS, Ronaldo. Espanha e América: conflito de culturas na situação colonial. In: *Economia e Sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

<sup>7</sup> DUSSEL, Enrique. *1492 – O Encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime Classen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 44, grifo do autor.

<sup>8</sup> Cf. LAS CASAS, Bartolomé de. *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das índias*. Trad. Eduardo Bueno. 3. ed. Porto Alegre: L&P, 1985.

<sup>9</sup> O filósofo argentino Enrique Dussel considera o processo de dominação espanhola "... um 'choque', um choque devastador, genocida, absolutamente destruidor do mundo indígena". op. cit., 1993, p.64.

construções) civilizações em plena atividade evolutiva, fundamentalmente importantes para a configuração cultural do continente americano. Antes de representar a conquista e a descoberta do Novo Mundo, a chegada dos europeus na América significou o assassinato de grande parte da população indígena.

JOSE, Maria Emilia Granduque. The other becoming a thing: a brief study of the process of occidentalization in Spanish America. *Revista Ensaos de Historia, Franca*, v.12 n.1-2, 2007.

- **ABSTRACT:** This article makes a brief analysis of the occidentalization process in America after the Spanish rule distinguished by the cultural expropriation of the Indians (natives) and the intolerance concerning the "other". The imposition of European culture through the non-fundamental causes of the indigenous life manners are characterized as occidentalization.

- **KEYWORDS:** Rule; Domination; Occidentalization; Spanish America – Other.

### Referências

GARDOSO, Ciro Flamarion. *América pré-colombiana*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

DUSSEL, Enrique. *1492-O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt*. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario*. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

LAS CASAS, Bartolomé de. *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das índias*. Trad. Eduardo Bueno. 3. ed. Porto Alegre: L&P, 1985.

SANCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. A população da América espanhola colonial. In: BETHELL, Leslie. (Org.). *História da América*

90% dessa população.<sup>10</sup> Tal morticínio apresentou-se como um processo gradual, ocorrendo por várias e diferentes causas, porém, todas elas ligadas ao processo de occidentalização espanhol. Segundo Todorov<sup>11</sup>, são três os principais fatores decorrentes da colonização que desencadearam a morte de muitos povos indígenas: assassinato direto (aqui se incluem os fatores ligados às guerras ou não, podem ser consideradas as resistências indígenas ao processo de dominação); maus tratos (trabalhos forçados, como a mita, nas construções de obras públicas, mas condições de trabalho, nesse fator o número de mortes é elevado); doenças (varíola, malária, sarampo, tifo e a gripe eram decorrentes do "choque" microbiano, como também a má alimentação, ao esforço físico e ao contato de espanhóis contaminados, o número de mortes também é bastante elevado, já que os índios não tinham imunidade contra tais doenças).

Além desses fatores, há de se mencionar também a crueldade dos espanhóis que, por motivos banais, matavam, sacrificavam, torturavam e humilhavam os nativos; era preciso mostrar poder e exercer domínio. Os espanhóis sentiam prazer intrínseco na crueldade, portanto muitos assassínatos eram sem sentido, sem ideologia, portanto ateus,<sup>12</sup> diferentemente dos sacrifícios indígenas que matavam em nome de crenças religiosas oficiais. Mas sem dúvida, o fator da dominação cultural, ou processo de occidentalização, responsável por quebrar a unidade cultural dos índios e tentar exterminar suas crenças e suas estruturas sociais, foi um dos processos mais cruéis da "conquista". Não porque matou mais, não porque foi mais bárbaro, mas porque dissipou culturalmente (englobando a isso falamos de costumes, religiões, crenças, modos de vida, a simbologia indígena marcadas por suas

<sup>10</sup> Cf. GRUZINSKI, 2000.

<sup>11</sup> TODOROV, Tzvetan. Colombo e os índios. In: *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

<sup>12</sup> GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario*. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

**A SUBIDA DE D. MANUEL AO TRONO LUSITANO E O  
MOMENTO ESPLENDOROSO QUE FOI SEU REINADO:  
CONTRIBUIÇÕES PARA UMA IMAGEM SUA VIRTUOSA**

Paula Sanae Lopes NISHIWAKI\*

- RESUMO: O artigo que se segue vem refletir sobre a figura régia de D. Manuel I de Portugal (1496-1521). Vemos que a subida do monarca ao trono, bem como o momento esplendoroso no qual se enquadrou o seu reinado, contribuíram para a construção de uma imagem régia de sua grandiosidade. Como buscarmos discorrer este rei, que recebeu o cognome de o Venturoso, pela habilidade governativa que possuiu, podemos dizer que mais que se mostrar como Venturoso, conseguiu aparecer para a História Portuguesa como um governante Virtuoso, ou melhor, de "muitas virtuosas qualidades" (Ordenações Manuais, Liv. I, tit. I, 1797, p. 01).

- PALAVRAS CHAVE: D. Manuel I; Portugal; Imagem Régia; Virtuosidade.

Dom Manuel I foi mesmo um homem a quem a fortuna sorriu. "Prudente, manhoso e seguramente simpático", como definiu Joaquim Romero Magalhães (in MATTOSO, 1993, p. 521), soube muito bem compreender a grandeza do momento em que vivia. Como buscarmos discorrer, este monarca enquanto reinou foi protagonista de um dos períodos que, podemos dizer, contou entre os mais espetaculares da História Portuguesa. Neste sentido, vemos que a grandiosidade do período de seu governo refletiu de certa maneira na imagem que dele pôde-se ter. Um caso que ilustra de modo inequívoco esta grandiosidade de seu reinado e de sua figura é a reforma arquitetónica que mandou implantar em seu reino. Ao querer mostrar a magnificência de seu governo ordenou que se erguesse "[...] algumas construções de um

\* Graduada do curso de História da Unesp campus de Franca. Sob orientação do Prof. Dr. Lélvio Luiz de Oliveira. Bolsista: Prograd.

*Latina. América Latina colonial.* São Paulo: Edusp, Brasília, DF, Fundação Alexandre de Gusmão, v. 2, 1999.

TODOROV, Tzvetan. Colombo e os índios. In: *A conquista da América: a questão do outro.* São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. Espanha e América: conflito de culturas na situação colonial. In: *Economia e Sociedade na América Espanhola.* Rio de Janeiro: Graal, 1984.

VESPÚCIO, Américo. *El nuevo mundo.* Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos. Estudio Preliminar de Roberto Levillier. Buenos Aires: Nova.

no momento de sua subida ao trono, o título de "Rei de Portugal e dos Algarves d'Aquem e d'Além mar em África e senhor da Guiné", intitulou-se, "[...] inter alia, Senhor da Guiné e da conquista, navegação e comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia" (BOXER, 2006, p.53).<sup>2</sup> Deste modo, vemos que tanto o desejo de D. João de descobrir o caminho para as Índias, quanto a concretização desse projeto por D. Manuel, podem sugerir, mesmo que de modo incipiente, a preposição de que o *Venturoso* muito compreendeu o momento no qual se encontrava o seu reinado. A partir desta ideia, buscaremos agora deslindar outros fatores relevantes que para isso concorreram, contudo, fica já explícito algum dos "porquês" de compreendermos que D. Manuel teve da função régia "profunda consciência".

Neste sentido, não podemos deixar de lembrar que o Mosteiro de Santa Maria de Belém, escolhido para jazigo de sua família, estava "simbolicamente" erguido junto do ancoradouro de onde partiam as naus para a Índia.

Pensando por este prisma, a compreensão que tem Elaine Sanceau sobre o reinado do monarca ajuda-nos a melhor esboçar nossos apontamentos. Assim como esta estudiosa, entendemos que não é a D. Manuel que deu seu nome a esse reinado espantoso que se deve atribuir à fama dos feitos lusitanos, mas, "[...] a nação preparada para este sacrifício por chefes eminentes que se foram deste mundo e morreram sem ver o resultado dos seus trabalhos" (SANCEAU, 1970, p. 05).

Não podemos excluir, entretanto, que D. Manuel, ao continuar o plano programado e delimitado pelos seus antecessores, conseguiu

<sup>2</sup> Intitulou-se como "Senhor da Guiné e da conquista, navegação e comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia" em uma carta enviada a Roma, datada de 28 de agosto de 1499. Endereçada ao cardeal-protetor de Portugal, monarca instava-o a obter do papa a confirmação das bulas e breves existentes, por meio dos quais tinham concedido à Coroa de Portugal, perpetuamente, "a susserania e o domínio" sobre todas aquelas terras recém-descobertas" (BOXER, 2006, p. 53). É relevante salientar também que D. Manuel foi o primeiro rei português a possuir esse título.

gótico tardio e de uma carga decorativa [...] que calhavam bem a esta demonstração, vale lembrar ainda, que, mais tarde, o estilo que o monarca fez imperar na arquitetura de seus vultuosos monumentos recebeu, em particularidade a seu nome, a denominação de "manuelino" (MAGALHÃES, in MATTOSO, 1993, p. 530).

Cabe esclarecer que nossa intenção neste artigo não é fazer uma narrativa sobre o período abordado, no entanto, será imprescindível destacar alguns apontamentos contextuais que nos levem a compreender como esse momento se fez sentir na forma como o monarca se transpareceu aos seus contemporâneos.

Como é sabido, desde princípios do século XV, Portugal aventurava-se nas grandes navegações. Muito embora, como bem salientou Charles Boxer, não seja possível saber ao certo os motivos originais que impulsionaram as primeiras viagens de descobrimentos, pelo menos durante o reinado de D. João II (antecessor de D. Manuel) sabe-se que havia um grande desejo de se achar especiarias nas terras de além-mar.<sup>1</sup> Este fator, por sua vez, se mostra significativo para que a busca do caminho para as Índias fosse um dos mais importantes projetos marítimos de D. João.

Acontece que o monarca faleceu antes de ver realizado este seu tão grande sonho, mas D. Manuel ao sucedê-lo (segundo muito de perto a política de seu antecessor) não abandonou tal projeto. E quando a tão esperada descoberta do caminho para as Índias aconteceu, com o retorno triunfante de Vasco da Gama e seus navios carregados de especiarias, o monarca, já havendo recebido

<sup>1</sup> Charles Boxer embora atente para o fato de não ser possível saber ao certo os motivos originais que estimularam as grandes descobertas, diz que há o conhecimento de que em 1460, ano da morte do infante D. Henrique, o *Navegador*, as viagens eram inspiradas pela procura do Preste João e do ouro da Guiné (2006, p. 52). "A procura do Preste João era um potestado mítico, em sua origem vagamente imaginado pelos europeus como soberano de um poderoso reino nas 'Índias' - 'Índias' termo elástico e ambíguo que muitas vezes englobava a Etiópia e a África Oriental, bem como o que se conhecia como Ásia" (2006, pp. 35-36).

transformar Portugal, que na época não passava de um dos menores, mais pobres, mais despovoados reinos da Cristandade, num império grandioso com influência nas "duas partes do mundo".<sup>3</sup>

O que nos instiga, por sua vez, é a percepção de que de algum modo a conduta que o monarca assumiu durante seu reinado contribuiu para o fomento de uma imagem sua virtuosa. O que escreveu um navegador e comerciante da época sobre o monarca pode nos dar certa noção sobre isso quando ao referir-se à D. Manuel o apresenta como: "[...] senhor de grandíssimas conquistas e terras senhoriais" (DORÉ; apud, PARZEWSKI, 2007, p. 12).

Neste sentido, não poderíamos deixar de também destacar o fato de que por sua excelente administração e os bons frutos gerados pela expansão marítima foi ele aclamado como o monarca mais rico da cristandade.

Essas primeiras considerações, mesmo sendo apenas alguns esboços que podem sugerir certos fatores que contribuíram para uma imagem virtuosa de D. Manuel, não ficariam completas se também não registrássemos como se deu a sucessão do trono depois do falecimento de D. João II.

Primeiramente podemos dizer, como ressaltou Buescu, que essa sucessão aconteceu em articulação com uma conjuntura política bem específica, uma vez que quando D. Manuel subiu ao trono não era "rei por herança dinástica direta" (1996, p. 144). Seu primo D. João ao falecer não só não deixou descendentes como também não conseguiu legitimar o filho bastardo, D. Jorge.<sup>4</sup> Além disso, como pode demonstrar seu testamento<sup>5</sup>, muito amava e prezava D. Manuel, não sendo, portanto, exagero considerar que de certa forma, é como se D. João quisesse fazer mesmo de seu primo o novo rei de Portugal (BUESCU, 1996 p. 144).

<sup>3</sup> Quando dizemos "duas partes do mundo" estamos nos referindo ao ocidente e ao oriente.  
<sup>4</sup> D. João, que casou aos 15 anos com D. Leonor (irmã de D. Manuel), teve apenas um filho desse casamento – o infante D. Afonso, que morreu, no ano de 1491 vítima de um acidente.  
<sup>5</sup> "Meu muito amado e prezado Primo" é como D. João se refere a D. Manuel em seu testamento (SANCEAU, 1970, p. 08-09).

Não fosse isto apenas, ainda poderíamos destacar o fato de D. Manuel ter sido o último filho de seis rapazes e três moças do infante D. Fernando<sup>6</sup>. Quanto às irmãs podemos dizer que contrairam bons casamentos, somando-se mais alianças consanguíneas a já emaranhada genealogia da casa real, já no que diz respeito aos irmãos, sabemos que quatro deles vieram a falecer no decorrer dos anos mais próximos ao seu nascimento, e D. Diogo, o segundo e único irmão que lhe restava, foi apunhalado mortalmente por ordem do próprio rei quando se descobriu que tramava regicídio<sup>7</sup>.

Como salientou Sanceau, foi mesmo o desfiar de uma história trágica e intrincada (1970). No entanto, não compete aqui, como dissemos, fazer meras narrativas, o que por sua vez interessa-nos dizer com isso é que o caminho que separou D. Manuel do trono lusitano foi uma contribuição inequívoca para recheiar um imaginário<sup>8</sup> de virtuosidade do monarca.

Nada melhor para ilustrar a questão do que as crônicas e outros relatos produzidos pelos homens de finais do Quatrocentos e de todo o Quinhentos. Antes disso devemos esclarecer que a época mais significativa para um certo engrandecimento da figura manuelina se deu depois de sua morte. Isto por que o momento de epopéia e exaltação glorificativas, no qual podemos encontrar um grande volume de obras preocupadas com a memória do reino, ocorreu a partir de meados do século XVI, de tal forma que os mais importantes relatos a respeito de D. Manuel foram produzidos postumamente.

<sup>6</sup> D. Fernando era tio paterno de D. João II e único irmão de D. Afonso V.  
<sup>7</sup> Foi morto por ordem do próprio rei, uma vez que o regicídio era um crime gravíssimo de *lesa Magestade* (ou seja contra a pessoa do rei).  
<sup>8</sup> Vale lembrar, entretanto, que utilizamos a expressão "imaginário" num sentido bastante simplificado, uma vez que tendo ciência de que a expressão pode abarcar diversas problemáticas do campo historiográfico, discutilas aqui, seria pretensão demasiada a esse trabalho. Feita essa ressalva, o sentido que buscamos dar à expressão refere-se principalmente ao universo místico-religioso presente em Portugal no alvorecer do Moderno.

Em homenagem ao *Venturoso*, destaca-se a crônica, publicada no ano de 1566, por Damião de Góis<sup>9</sup> que, como quase todas as outras, buscou enaltecer a figura régia. A sua quarta parte, por exemplo:

[...] culmina com o retrato de D. Manuel que, concebido como sümula das suas perfeições, pretende configurar a futura memória do *Venturoso*. Uma aprecação dos elementos que concorreram para a fixação desse retrato mostra como ele se articula fundamentalmente em torno de duas instâncias principais: o corpo e as virtudes do rei (BUESCU, 1996, p. 15).

Sanceau também salienta que os cronistas referem que desde o nascimento deste monarca podiam ser sentidos "[...] augúrios e felizes prenúncios [...]", de modo que o seu próprio nome era mencionado como um indicio da Providência: "[...] batizaram o recém-nascido com o bendito nome do Salvador – Emanuel"<sup>10</sup> (1970, p.11).

Sendo assim, o que pudemos notar é que, em sua maioria, aqueles que por algum motivo descrevem a singularidade da subida de D. Manuel ao trono não se desvinculam do aspecto religioso. Merece relevo a forma como o cronista Garcia de Rezende<sup>11</sup> ilustra este momento: "havendo então muitas pessoas vivas, que antes

Manuel I.

<sup>9</sup> Damião de Góis (1502-1574) ligado aos círculos humanistas e erasmianos. Por sua liberdade crítica foi encarcerado e condenado pela Inquisição. No ano da publicação (1566) o humanista era guarda-mor da Torre do Tombo. A crônica que produziu foi um pedido do Cardeal D. Henrique em 1558 (BUESCU, 1996, p. 15), e intitulava-se *Crônica do Felicíssimo Rei D. Manuel*.

<sup>10</sup> Como adotamos neste trabalho, podemos ainda utilizar o nome Manuel, "na versão mais usual e popular" (SANCEAU, 1970, p.11).

<sup>11</sup> Garcia de Rezende (1470-1536) foi um importante cronista. Foi designado secretário-tesoureiro da faustosa embaixada de D. Manuel I ao Papa Leão X. Uma de suas obras mais conhecidas é o *Cancioneiro Geral*, em que reuniu as composições poéticas produzidas nas cortes de D. Afonso, D. João II e D.

dele eram herdeiros, os quais todos faleceram, para ele vir a herdar" (BUESCU, 1996, p. 144):

Sublinhe-se a proximidade verificada entre o discurso de Góis [quando este relata de modo sofisticado o percurso que levou D. Manuel ao trono, abrindo com o testamento de D. João III e de Garcia de Resende no que respeita a essa imagem de uma sucessão, em cujo inesperado se pretende ver a mão da Providência [...]] em que dá à atribuição pelo monarca [...] o significado protético [...]] (BUESCU, 1996, p. 321).

Dentre todos os relatos, talvez um dos mais ilustrativos da figura do monarca, aos olhos de seus contemporâneos, seja a dedicatória da obra *Do Governo da República pelo Rei*<sup>12</sup>, de Diogo Lopes Rebelo, ao próprio D. Manuel, vejamos o trecho em que o autor esboça grande felicidade por ter este monarca no trono lusitano:

[...] em todo o gênero de virtudes e boas doutrinas, Vossa Real Alteza não é inferior a quase nenhum príncipe da nossa idade, porque, entre eles, o Vosso *louvei acompanhã o Vosso nome* [...] enquanto puder, rogarei a Deus pela conservação da Vossa felicíssima dignidade real e pelo aumento de Vossa honra, vida e glória [grito nosso] (REBELO, 1951, p. 53).

<sup>12</sup> Esta obra foi dedicada à D. Manuel e publicada na cidade de Paris no ano de 1496, mesmo ano da subida do *Venturoso* trono. Rebelo foi mestre dos primeiros rudimentos de arte gramática do Duque de Beja, futuro D. Manuel por quem foi mandado estudar fora do reino, presume-se que no ano de 1486. Ao que tudo indica ficou muito grato ao monarca ensejo que o levou a meditar sobre qual presente poderia oferecer a ele por motivo de sua subida ao trono, daí foi que escolheu apresentá-lo com a referida obra em que trata do governo da República por um rei (a obra é bastante relevante para os estudiosos do poder político neste período no caso lusitano, porque expõe os principais problemas políticos de Portugal) – apenas ressalve que o termo "República" refere-se à reino, como deixa claro rebelo em sua obra. (1951, p. 57).

Partindo do ano da publicação da obra (1496), data que

coincide com o começo do reinado manuelino, vemos que a forma como D. Manuel foi coroado fez-se perceptível aos homens de finais do Quatrocentos, de forma que, assim como todos os seus antecessores, o monarca também recebeu um cognome. O epíteto era escolhido levando em conta algum aspecto relevante, e muitas vezes específico, do governante ao qual se referia.

Não sendo, pois, diferente com D. Manuel, pelo caminho que o separou do trono, bem como o momento esplendoroso que foi seu reinado, foi ele, então, aclamado como o *Venturoso*.

Era por suas prováveis virtudes que Deus o fazia chegar ao trono lusitano de forma tão afortunada e legítima. O grito no trecho da dedicatória, "o Vosso louvor acompanha o Vosso Nome" demonstra esta ideia, tendo em vista que a ascensão de D. Manuel foi encarada e entendida pelos homens do período como algo no qual se encarregou a Providência. Deste modo, o cognome *Venturoso*, vinha sugerir aquele que pode assim ser considerado, uma vez que era ele um escolhido de Deus "[...] imenso Senhor de todos os senhores [...]". (REBELO, 1951, p. 53).

Foi, portanto, essa "singularidade" da sucessão régia na história portuguesa somada à época de florescimento e realizações que foi o alvorecer da Modernidade que bem creditaram à D. Manuel este cognome, e que encontra algumas outras variações como o *Bem-Aventurado* ou o *Afortunado*. Por fim, não poderíamos deixar de lembrar, que ele ainda é aquele a quem também "[...] assenta bem o aposto *Felicitissimo*, cunhado por Damião de Góis" (MAGALHÃES. In MATOOSO, 1993, p. 521)<sup>13</sup>.

Nishiwaki, P. S. L. The increase of D. Manuel to the lusitan throne and your splendored kingdom moment: their contributions to a virtuous image. *Revista*

*Ensaio de História*. Franca, v.12, n.1-2, 2007.

<sup>13</sup> *Felicitissimo* faz referência ao nome da crônica de Góis em homenagem à D. Manuel, intitulada *Crônica do Felicitissimo rei D. Manuel* publicada no ano de 1566 a pedido do Cardeal D. Henrique.

• **ABSTRACT:** The article that follows comes to think about the royal

figure of D. Manuel I of Portugal (1496-1521). We see that the rise of the monarch to the throne, as well as the splendid moment in which his reign was fitted, they contributed to the construction of a royal image of his grandeur. How we will write this king, who received the cognomen of the Happy thing, for the government skill what it had, we can say more than to show how Happy, it managed to appear for the Portuguese History like a virtuous, or better ruler, of "muitas virtuosas qualidades" (*Ordens Manuelinas*, Liv. I, tit. I, 1797, p. 07).

• **KEYWORD:** D. Manuel, Portugal.

## Fontes

ORDENAÇÕES MANUELINAS [reprodução em fac-símile da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra, no ano de 1797] – livros I.

REBELO, D. L. *Do governo da república pelo rei*. [reprodução em fac-símile da edição de 1496]. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1951.

## Referências

ALBUQUERQUE, M. de. *Estudos de cultura portuguesa*. [S. l.], [S. n.], 2002, v. 3.

BOXER, R. C. *O Império Marítimo Português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BUESCU, A. I. *Imagens do príncipe* – Discurso normativo e representação (1925-49). Lisboa: Edições Cosmo, 1996.

MATTOSO, J. (dir.). *História de Portugal – No Alvorecer da Modernidade*. Editorial Estampa, v. 3, 1993.

PARZESWSKI, L. F. *Rumos da História contada pelos Quinhentistas portugueses*. Franca: Unesp, 1997. [dissertação de mestrado].

SANCEAU, E. *O reinado do Venturoso*. [S. l.], [S. n.], 1970.



## HISTÓRIA DA SEXUALIDADE: O FALAR SOBRE SEXO NA ESCOLA MODERNA

Sérgio Azevedo SALVADOR

- RESUMO: O presente artigo pretende uma reflexão acerca da sexualidade, mostrando que a mesma possui uma história, que ela é constituída sócio-historicamente e não é um fato dado. Para tanto, pretende mostrar que uma ciência sexual é criada a partir do século XIX e que esta vai normalizando os comportamentos sexuais, chegando a se inserir nos quadros do lar da família conjugal burguesa e, posteriormente, nos quadros escolares. Inserida nos quadros escolares a sexualidade é sistematizada na Educação Sexual, que no Brasil recebe a denominação de Orientação Sexual por parte de propostas oficiais do Estado. Esse processo é analisado a partir da perspectiva de Foucault, que entende a proliferação dos discursos de sexualidade como parte da estratégia do dispositivo de sexualidade, estratégia de controle e normatização sobre a sexualidade.

- PALAVRAS CHAVE: Sexualidade; História da Sexualidade; Educação Sexual.

A sexualidade tem uma história, e a que nos interessará aqui neste artigo é a sexualidade vista a partir de meados do século XIX e o processo de inserção da mesma na instituição escola.

Foucault (1985) trouxe contributos inovadores para a análise sobre a temática da sexualidade. Trata do processo de construção, nos últimos três séculos antes de nossa era, de uma verdade sobre o sexo, verdade esta que vai distinguir práticas entre normais e anormais. Ao pensar a mesma, ele nos fala de "concepções cristalizadas no homem moderno [...] produzidas como verdades nos três últimos séculos na nossa sociedade ocidental" (apud BONATO, 1996, p. 01).

Tratando do surgimento de uma *scientia sexuali*, Foucault afirma que no século XIX se passou a produzir uma verdade sobre o sexo, uma verdade sob o domínio das ciências médicas. Ele

<sup>1</sup> FOUCAULT, 1985, p. 57.

caracteriza esse discurso de verdade como ação do dispositivo de sexualidade. Como bem exemplifica Bonato:

A nossa cultura cristã europeia ocidental produziu uma *scientia sexualis*, para melhor controlar o corpo e o sexo do homem. Assim a *scientia sexualis* é um dispositivo de sexualidade que [...] nos fala sobre sexo, produziu uma verdade e um discurso científico sobre ele, uma tecnologia, em suma, o sexo aparece como objeto de conhecimento, de uma ciência confiável, que através de procedimentos técnicos – exames, interrogatórios, observação, entrevistas – nos incita a falar, confessar. Este confessar revela “verdades” não apenas ao ouvinte, mas também ao sujeito que fala [...] (BONATO, 1996, p. 15, grifo do autor).

Em relação à definição de dispositivo, citamos o próprio Foucault:

Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado [...]. O poder está em toda parte: não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. [...] O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 1985, p. 88-89, grifo do autor).

Temos que uma ciência da sexualidade se constitui na sociedade moderna, por meio da qual as práticas e as falas passam a ser normalizadas e geridas, de tal feita, que o sexo se torna qualificável de acordo com sua prática e também passa a qualificar o seu praticante. Vemos surgir as identidades sexuais. Surge, por exemplo, a categoria do sodomita, deixando a sodomia de ser prática a qual qualquer um estaria propenso para tornar-se marca de um dado indivíduo, e de categoria reprodutiva o sexo vai tornando-se prática para fins de obtenção de prazer.

Antes, um discurso que era controlado pela Igreja, no século XIX vai tornar-se posse das ciências em desenvolvimento, ciências estas que irão construir normas e qualificações para as práticas sexuais.

Da Idade Média até o século XVIII, o discurso sobre as atitudes e comportamentos sexuais se concentrava na Igreja [...]. No século XIX, com o desenvolvimento das ciências que davam sustentação à Medicina – Biologia, Anatomia, Fisiologia – e também com a consolidação do processo de urbanização iniciado no século anterior, os médicos passaram a ter importante papel na sociedade e, particularmente no tocante à família, passaram a exercer um certo “poder de orientar comportamentos e atitudes” (RIBEIRO, 2002, p. 10 grifo do autor).

Esse processo de medicalização do discurso sobre a sexualidade tem efetivo sucesso sobre a família. “A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca” (FOUCAULT, 1985, p. 9). Mas a família não é suficiente para a educação de seus filhos, para tanto, não o é também para educar sexualmente. É preciso formar-se indivíduos aptos para a participação em uma sociedade transformada pela revolução, e a escola será o meio universalizado para tanto. A sexualidade se inscreve nesse quadro:

[...] no século XVIII, os médicos investem sobre a criança, sobre o seu sexo, na medida em que a criança se constituirá no futuro cidadão proclamado pela Revolução. O investimento nela era vital para a sociedade europeia que se realinhava. Além de entrarem na família, os pedagogos e médicos eugenistas, em nome de uma saúde pública, entram na escola. Se a família não estava dando conta da educação [sexual] das crianças, a escola apareceria como possibilidade (BONATO, 1996, p. 21 grifo do autor).

A sexualidade se inscreve assim no âmbito da escola, instituição que tem sua universalização de forma contemporânea ao processo de medicalização da sexualidade. Instaura-se na escola um projeto de educação sexual, que nasce com o intuito de sanear a população, eliminando patologias sexuais e as atitudes perversas em relação ao sexo.

A educação sexual, tanto quanto o sexo, possui uma história polêmica:

Educação Sexual é assunto polêmico e controverso, tanto quanto a postura da sociedade diante do sexo. Como parte da condição humana, a sexualidade foi sempre objeto de interesse e reflexão do homem, que cada vez mais quis adentrar os significados diversos e profundos de sua natureza sexual.

O homem foi elaborando, histórica e culturalmente, um conjunto de posturas em torno do sexo, que fez com que este transcendesse o próprio homem. Surgiram tantas exigências, regras, cerimônias, interdições e permissões que tornaram a atividade sexual um tabu. (GUMARÃES, 1995, p.23).

Vemos que isso se reflete até hoje na realidade das discussões sobre sexualidade no âmbito social mais amplo e no escolar. A reflexão histórica nos permite compreender porque se dá essa polêmica em relação ao sexo, seja no interior da família, do Estado ou escola.

Sem pretender dar conta de todo o processo no qual a educação sexual se insere nos quadros escolares a partir da modernidade, podemos ressaltar a contribuição que as pesquisas em sexualidade humana têm dado para que a escola tenha se apropriado do tema.

Catonê nos mostra que segundo pesquisa realizada por Alain Giami (apud CATONÊ, 1994, p. 88), distinguimos três momentos das pesquisas em sexualidade no último século. Tomando o relatório Kinsey e tendo o orgasmo e não o sexo reprodutivo como

referência, temos um primeiro momento. Um segundo momento é marcado pela reivindicação do direito ao prazer, correspondente ao surgimento da pílula, e um terceiro momento que se circunscreve no surgimento da Aids.

O impacto de tais momentos históricos sobre a sociedade imprimiu a atual urgência em se inserir nos quadros escolares uma educação sexual. Transformações nos valores, a reivindicação de um novo status para as identidades sexuais marginalizadas, e as mudanças de comportamento incitaram a se falar e repensar as práticas sexuais.

No Brasil, vemos propostas de educação sexual desde a primeira metade do século XX.

Hoje, tais propostas estão presentes em documentos oficiais do Estado, tais como a LDB de 1996 e os Parâmetros Curriculares Nacionais. Tornado o tema parte das políticas públicas em educação.

A institucionalização do discurso sobre a sexualidade no Brasil buscou utilizar a escola como meio de controlar os crescentes índices de gravidez indesejada e da incidência do HIV. Mas igualmente os movimentos civis das décadas de 70 e 80 deram grande contribuição para a afirmação por parte do Estado da necessidade de uma efetiva Orientação Sexual, visando discutir valores e tabus.

Ribeiro explicita bem essa nova urgência que a sociedade imprime à discussão na escola:

Não é mais possível esconder que os adolescentes e jovens têm um comportamento sexual ativo que necessita de orientação, não no sentido moral e repressor das décadas de 30,40 e 50, mas em sua dimensão de vida de relação entre os sexos, de vida social e ativa, de crescimento pessoal onde se possa tanto debater e questionar tabus e preconceitos quanto incorporar conhecimentos de anatomia e fisiologia sexual, ao mesmo tempo em que se lida com a ansiedade, o medo e a culpa. (RIBEIRO, 2002, p. 15).

Os próprios Parâmetros Curriculares Nacionais exprimem o caráter plural e democrático que hoje a sociedade solicita para o trato do tema:

A escola deve informar, problematizar e debater os diferentes tabus, preconceitos, crenças e atitudes existentes na sociedade, buscando não a isenção total, o que é impossível, mas um maior distanciamento das opiniões e aspectos pessoais dos professores para empreender essa tarefa. (BRASIL, 1998, p. 302).

Percebemos assim, que a sociedade atual coloca à educação sexual a renúncia de uma prática concernente aos métodos higienistas, de controle e normatização da sexualidade.

Vemos que se busca uma liberalização das atitudes em relação ao sexo e prolixa-se falas sobre as liberdades sexuais. Mas não seria apenas mais uma forma do dispositivo de poder, construir discursos e controle sobre o sexo?

A prolixação do falar sobre o sexo não seria efeito de novas configurações atuais do dispositivo?

Ao atribuir à escola e seus especialistas, aos médicos e sexólogos o conhecimento do que é necessário hoje para sermos felizes e quanto é necessário liberarmos nossa sexualidade, estamos ainda lidando com aquilo que Foucault chamou de dispositivo de sexualidade. O discurso do revelar o sexo.

Esse tipo de discurso é, na verdade, um formidável instrumento de controle e de poder. Ele utiliza, como sempre, o que dizem as pessoas, o que elas sentem, o que elas esperam. Ele explora a tentação de acreditar que é suficiente, para ser feliz, ultrapassar o umbral do discurso e eliminar algumas proibições. E de fato ainda depreciando e esquadrihando os movimentos de revolta e liberdade [...] (BONATO, 1986, p. 70).

Ao pensarmos as medidas institucionais para uma educação sexual nos dias de hoje, percebemos que estas ainda se inserem

numa preocupação com a saúde pública, com a educação preventiva e de controle de doenças e índices de gravidez indesejadas. Ainda que reivindicada pelas minorias sexuais a partir da década de 60 e 70, a educação sexual mantém em seu bojo a gama de construções e influências dos discursos de uma sciençtia sexual higienista e normatizadora. Cabe a nós questionarmos em que sentido estamos realmente levantando questões e discussões plurais no âmbito da sexualidade e em que sentido estamos endossando o controle e impondo parâmetros aos educandos. Parâmetros de ser, agir, prevenir... Sem levar em conta a liberdade de escolhas e de aprendizado que envolvem qualquer questão referente à vida, e ainda mais a sexualidade.

SALVADOR, Sérgio Azevedo. Sexuality History: speak about sex in modern school. *Revista Ensaio de História, Franca, v.12, n.1-2, 2007.*

- **ABSTRACT:** We intends to make a reflexion about the sexuality, showing that it has an history, that it is socially and historically constructed and it's not a given fact. Outside this, we intend to show that a sexual science was created since the XIX century and that it start ruling the sexual behaviors, even getting inside the burgees family home and, after this, in the school. Inside the school, the sexuality is organized in Sexual Education, and in Brazil it is named Sexual Orientation by Federal proposition. This process is analyzed trough Foucault's point of view, one that understand the proliferation of the discourses about sexuality as part of the strategies of control and normatization of the sexuality.
- **KEYWORDS:** Sexuality; Sexuality History; Sexual Education.

### Referências

BERNARDI, Marcello. *A deseducação sexual*. São Paulo: Summus, 1985.

BONATO, Naida Marinho da Costa. *Educação [sexual] e sexualidade* – o velado e o aparente. 1996. 81 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade

## IDLATRIA: A HERESIA INDÍGENA NOS ANDES ENTRE OS SÉCULOS XVI E XVII

Tamara de LIMA\*

- RESUMO: O presente artigo pretende – por meio da análise de crônicas, escritas em fins do século XVI e início do século XVII por espanhóis religiosos, ligados à Campanha de Extirpação de Idolatrias - compreender a percepção destes acerca da religião praticada na região andina. Com esse intuito, analisamos os escritos dos clérigos Cristóbal de Albornoz (1585?), Cristóbal de Molina (1575) e Pablo Jose Ariaga (1621). Na visão dos espanhóis, os índios eram idolatras e, a idolatria, era considerada heresia. Pretendeu-se, além do mais, analisar as crônicas à luz da demonologia europeia a fim de entender as relações entre o imaginário demonológico europeu e o mundo religioso incaico.

- PALAVRAS CHAVE: Imaginário; Idolatria; Demonologia; Religiosidade; Incas.

Os espanhóis tiveram a convicção de tropeçar por toda a parte, na América, no poder multiforme do Maligno, mas não descobriram de que era o seu próprio Lúcter que haviam levado do Velho Mundo nos porões de seus navios. (DELUMEAUX, 1989, p. 262).

A descoberta da América e a revelação súbita de considerável parcela da humanidade exterior ao contexto de um Velho Mundo causaram profundas inquietações e a tensão entre o poder de Deus e do Diabo, entre o Bem e o Mal marcaram as concepções acerca do Novo Mundo. Para os primeiros colonizadores e catequistas da América que viveram numa época em que contendas religiosas dilaceravam a Europa, o plano religioso ocupava lugar de destaque.

\* Graduada do curso de História da Unesp - Campus de Franca. Sob a orientação da Prof. Dra. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal. Bolsista: Fapesp.

do Estado Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, <<http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/9565/tese/INTRO.D.html>>. Acesso em: 7 maio 2008.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais: *Introdução aos parâmetros curriculares nacionais*. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: terceiro e quarto ciclos: apresentação dos temas transversais*. Brasília: MEC/SEF, 1998.

CATONNE, Jean Philippe. *A sexualidade, ontem e hoje*. São Paulo: Cortez, 1994.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GUIMARÃES, Isaura. *Educação sexual na escola: mito e realidade*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1995.

RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. (Org.). *Sexualidade e educação sexual: apontamentos para uma reflexão*. São Paulo: Cultura acadêmica, 2002.

Assim, ao lado da expansão territorial e de mercados, os espanhóis objetivavam difundir a fé católica. (SOUZA, 1993, p. 22).

O Velho Mundo chega ao Novo carregado de seu próprio mundo. O imaginário europeu traz consigo o diabólico, os feiticeiros, a caça às bruxas e a Inquisição. Segundo Toro Jaramillo (1997, p. 693) o imaginário mágico preside desde o primeiro dia o nascimento da América, pois a Espanha da época carrega ainda todos os resquícios da feitiçaria medieval.

Assim, os espanhóis somente podiam entender o mundo que conquistavam através das categorias e percepções que sua cultura lhes proporcionava, portanto, enxergaram os povos indígenas como sendo hereges, visto que ignoravam a fé católica. Na visão dos espanhóis os índios eram idólatras, o que contradizia o cristianismo, visto que repousava sobre uma adoração de criaturas enquanto o cristianismo pregava a adoração ao Deus único. (DUVOLS, 1986, p. 27). Além do mais, a idolatria era considerada heresia e suscitou o combate da Igreja.

Para Carmen Bernard e Serge Gruzinski (1992, p. 8) houve a projeção sobre o Novo Mundo de um conjunto de categorias religiosas tomadas da herança do paganismo antigo e da escolástica medieval e que se polarizaram em torno ao conceito de idolatria. No entanto, não é a idolatria em si mesma que interessa aos extrapadores, mas o idólatra. Este faz parte dos fantasmas e obsessões que atormentam o imaginário nas sociedades ibéricas e está ao lado dos judeus, dos sodomitas, dos feiticeiros, entre outros. (BERNARD; GRUZINSKI, 1992, p. 145).

Os índios idólatras eram, por assim dizer, "hereges", só não o eram na acepção total do termo porque eram considerados nefitos e, portanto, não podiam ser perseguidos pelo Santo Ofício da Inquisição, mas foram perseguidos pelas Campanhas de Extirpação de Idólatras, uma instituição análoga e paralela à Inquisição. Além de idólatras, acreditava-se que os índios eram instigados pelo demônio que havia se estabelecido nos Andes.

Para o padre Cristóbal de Molina (1959, p. 10-11), a idolatria teve início desde o reinado de Manco Cápac, que foi o primeiro

Inca, período em que também começaram a reconhecerem-se como "os filhos do Sol" e puseram-se a adorá-lo.

De acordo com Franklin Pease (1991, p. 69), os cronistas identificaram o culto solar como sendo parte de um plano religioso superior, assim, a evangelização seria possível destruindo inicialmente a presença da idolatria solar incaica. Isso permitiu, num primeiro momento, a substituição do culto solar pelo cristianismo como religião oficial, mas por outro lado, não destruiu outros planos da vida religiosa andina e a adoração a outras divindades. Isso foi comprovado pelos próprios espanhóis que deram início à Extirpação de Idólatras.

Molina (1959) se detém logo no início de sua crônica, em narrar algumas fábulas que versam sobre a origem dos incas de diferentes províncias e do início da adoração das *huacas* e do Sol. Percebemos que o que há de semelhança entre as fábulas narradas pelo padre, consiste em que depois de um dilúvio o *Hacedor* (Criador) havia criado todos os homens e as demais coisas que existiam e que depois disso, os incas começaram a adoração de suas *huacas* em memória dos primeiros homens de sua linhagem que sobreviveram ao dilúvio, dos quais descendiam.

Notamos que há nessas fábulas uma grande aproximação ao modelo cristão de criação do mundo e dos homens, devido a elementos como o Criador de todas as coisas e o dilúvio, em que sobreviveram alguns homens e começaram a povoar o mundo – o que nos fez lembrar a família de Noé. Isso nos fez pensar que se, devido ao fato de Molina ter recolhido suas informações dos *quipucamayos*<sup>1</sup>, estes poderiam ter assimilado os seus mitos de origem ao dos cristãos devido ao processo de evangelização em vigência, ou se ao contrário, o próprio Molina é que fez isso, assimilando as fábulas incas com a história bíblica cristã. Ou se ainda, ao se encontrar diante de um grande número de fábulas sobre as origens dos incas, Molina poderia ter escolhido justamente aquelas que tinham maior aproximação com a história cristã, já pensando em seus leitores, cristãos, sobretudo:

<sup>1</sup> Encarregados dos *quipus*, que eram cordas com nós que serviam para contabilizar objetos e também fatos históricos.

Outros muchos desvarios tienen algunas naciones de esa tierra, y fábulas de onde se factan proceder, que si todas las hubiésemos de especificar, demás de ser prolijas, sería nunca acabar; y así pondré algunas para que se entienda el desatino y ceguedad en que vivían. (MOLINA, 1959, p. 18).

No entanto, essas são apenas suposições que não podemos comprovar no momento, necessitaríamos de um estudo mais aprofundado sobre o imaginário desse período em confronto com documentação produzida na época pelos *quipucamayos*, o que não é possível neste trabalho.

Voltando ao assunto da origem das idolatrias, para completar o que afirma Molina de que a idolatria iniciou-se com o primeiro Inca, para Albornoz (1984, p. 194) os Incas, desde o primeiro ao último, incentivaram as idolatrias, pois quando conquistavam províncias

[...] procurava [n] saber las guacas, adoratorios que adoravan y el orden que tenían en el ofrescerle y sacrificarle y de las posesiones y servicio que tenían, y siempre [el ynga] dio orden que las sustentasen con el orden que de antes.

Além de incentivar a idolatria, Albornoz (1984, p. 194) destaca que os Incas foram inventando muitos gêneros de *huacas* e, que geralmente, mandavam que fossem adoradas em todas as terras que possuíam.

Já Arriaga (1968, p. 195), que escreve no século seguinte, não se ateve em buscar as origens da idolatria, mas em várias passagens de sua obra lamenta o fato de que ainda "[...] hay tantos años que son cristianos, habian quedado algunos rastros de idolatria". O jesuíta levanta algumas causas que explicariam o porquê da idolatria persistir após tantos anos de evangelização. Como causa principal, destaca a falta de ensinamento cristão que careciam os índios, devido muitas vezes ao desleixo dos padres doutrinheiros:

De esta falta de dotrina y enseñanza nace la suma ignorancia, sin hablar con encarecimiento, que tienen de las cosas de nuestra fe, y delante de Dios y de los hombres tienen menos culpa los indios que quien no les ha enseñado, como tiene excusa de no saber matemáticas quien nunca las ha oído, y así a cada paso dicen los indios: 'Nunca me han enseñado esto, nunca me han dicho esto' (ARRIAGA, 1968, p. 219, grifo do autor).

Assim, em lugares onde o padre doutrinheiro fazia seu trabalho corretamente, a idolatria não persistia, ocorrendo o contrário em alguns lugares. Arriaga (1968, p. 220) reclama que não tendo conhecimento da doutrina cristã, os índios não respeitavam os sacramentos, especialmente a penitência, a eucaristia e a confissão.

Outra causa destacada por Arriaga (1968, p. 221) é o fato de existir muitos ministros e *maestros* da idolatria, um para cada dez índios, de acordo com ele. Outra causa que vem se juntar a esta:

[...] es la libertad de los curacas y caciques en hacer lo que les parece y el cuidado y solicitud en honrar y conservar los hechiceros, esconder sus huacas, hacer sus fiestas, saber las tradiciones y fábulas de sus antepasados y contallas y enseñallas a los demás. Y si ellos fuesen los que debían ser, sería el único medio para desterrar la idolatria, porque ellos hacen de los indios cuanto quieren, y si quieren que sean idolatras, serán idolatras, y si cristianos, cristianos, porque no tienen más voluntad que las de sus caciques, y ellos son el modelo de cuanto hacen. (ARRIAGA, 1968, p. 222).

Além disso, Arriaga (1968, p. 222-224) destaca também como causa da idolatria, o fato de não se ter acabado com todas as *huacas*, *mallquis*, *conopas*, com as festas e nem castigado os abusos e as superstições. Para o padre, a idolatria estava de tal forma arraigada que chega a afirmar que nas províncias que não estavam sendo visitadas existia muita idolatria e mesmo nas já

visitadas, ainda permaneciam muitos rastros e raízes dela. (ARRIAGA, 1968, p. 225). Esse "mal" deveria ser combatido com as visitas de extripação.

Os incas adoravam várias coisas, especialmente elementos da natureza: o Sol, do qual diziam ser filhos; a Lua, as estrelas; o mar; a terra; o raió, trovão e relâmpago; os mananciais, fontes e rios; os montes; as pedras; entre outras coisas. Essas são *huacas* que de acordo com o jesuíta

[...] no se les pueden quitar delante de los ojos, porque son fijas e inmóviles, se les procura [...] quitarlas del corazón, enseñándoles la verdad y desengañándoles de la mentira [...] (ARRIAGA, 1968, p. 202).

Existiam também as *huacas* móveis que geralmente eram de pedras, todas tinham seus nomes particulares, pelos quais eram invocadas e Arriaga reclama que:

[...] no hay muchacho que, en sabiendo hablar, no sepa el nombre de la huaca de su ayllu; porque cada parcialidad o ayllu tiene su huaca principal, y otras menos principales algunas veces, y de ellas suelen tomar el nombre muchos de aquel ayllu. Algunas de estas las tienen como a guardas y abogados de sus pueblos [...] (ARRIAGA, 1968, p. 202).

Depois das *huacas*, a maior veneração era dada aos *mallquis* e Lima, os indígenas continuaram venerando aos mortos e sepultando-os longe dos cemitérios cristãos:

Pues en muchas partes, y creo que es en todas las que han podido, han sacado los cuerpos de sus difuntos de las iglesias y llevándoles al campo, a sus machays, que son las sepulturas de sus antepasados [...] (ARRIAGA, 1986, p. 199).

As *conopas*, objetos de culto doméstico, geralmente eram de pedras e passavam de pai para filho. Havia *conopas* para o milho, para as batatas e para o aumento do gado. Ao contrário do culto às *huacas* que era público, o culto às *conopas* era secreto. (ARRIAGA, 1968, p. 203-204).

Com relação às oferendas que se faziam às *huacas*, a principal era a *chicha*. Também eram oferecidas lhamas, carneiros, *cuyes*, prata, coca, gordura de animais. Esta última oferenda também poderia ser utilizada para fazer um "feitiço" contra os espanhóis e contra os próprios índios:

[...] otras veces que suelen hacer embustes y supersticiones, como cuando en Parquin, antes que fuese el visitador Hernando de Avendaño hicieron su sacrificio y le quemaron, como ellos dicen, su alma, haciendo un butillo o una figurilla de sebo y quemándola, y así dicen que queman el alma del juez, o la persona cuya alma queman, se entontezca y no tenga entendimiento ni corazón, que éstas son sus frases. Hacen esto con una circunstancia particular, que si el alma que han de quemar es español, han de hacer la figurilla que ha de ser quemada con sebo o manteca de puerco, porque dicen que el alma del Viracocha no come sebo de las lhamas, y si es el alma que han de quemar de índio, se hace con estoto sebo, y mezclan también harina de maíz, y cuando la del español harina de trigo. Este sacrificio o embuste, que es muy ordinario en ocasiones y contra personas de quien se temen como corredores y visitantes o personas semejantes, llaman Caruyquispina, y se hace hoy en día [...] (ARRIAGA, 1968, p. 210-211).

Ofereciam também milho, frutas secas, penas de pássaros, conchas do mar, pós coloridos retirados de metais e pedras, bolo feito de milho moído e "[...] *las pestañas de los ojos, las cuales se*

<sup>2</sup> Bebida fermentada geralmente feita de milho.  
<sup>3</sup> Espécie de porquinho das Índias.



*tiran y arrancan muy de ordinario y las soplan hacia la huaca, a quien las ofrecen*; (ARRIAGA, 1968, p. 210-211).

Ao contrário de Molina, que descreve mês a mês as festas realizadas, com exceção dos meses de janeiro a março - que segundo o padre não havia festas, mas os incas dedicavam-se nesses meses somente aos seus trabalhos, contabilizando um total de nove festas - Arriaga (1968, p. 213) afirma haver três festas solenes por ano: a festa de *Onco y mita*, que é quando apareciam as sete estrelas (Pleiades) denominadas *Onco*, as adoravam para que o milho não faltasse; a segunda, celebrada perto da época do Natal, era dedicada ao Rato e ao Trovão para que enviassem chuvas; por último, a festa realizada na época da colheita do milho, denominada *Ayrhnamita*.

En todas ellas hay ayunos y confesiones y, acabadas, beben, bailan y cantan, y danzan, y las mujeres tocan sus tamborines, y todas los tienen, y unas cantan y otras responden; los hombres suelen tocar otros instrumentos [...] cuando cantan estos cantares, que son de muchos dispartes de sus antiguallas, invocan el nombre de la huaca, alzando la voz, diciendo un verso solo o levantan las manos, o dan una vuelta alrededor, conforme el uso de la tierra [...] (ARRIAGA, 1968, p. 213).

Além da adoração aos deuses, às *huacas*, aos *mallquis*, às *conopas*, das festas realizadas em homenagem às divindades, os clérigos destacam ainda algumas "superstições" e "abusos":  
Molina e Arriaga destacam as superstições que tinham quanto ao parto:

Cuando la mujer esta de parto suelen llamar a los hechiceros para que haga sacrificio a la Conopa que tiene como propia suya la mujer y se la ponga encima de los pechos y la traiga sobre ellos para que tenga buen parto; en algunas partes en esta misma ocasión invocan a la Luna [...] (ARRIAGA, 1968, p. 214).

Molina (1959, p. 89) afirma que somente no quarto dia de vida da criança, esta poderia ser vista pelos tios e parentes e nesse dia, era feito uma comemoração. Já Albornoz (1984, p. 202), em uma parte de sua *Instrucción* denominada *Otros avisos* se remetendo aos padres com a intenção de preveni-los acerca dos abusos que cometiam os índios, alerta sobre o aborto que as mulheres praticavam utilizando-se para isso de muitas ervas. Já para ter filhos, as mulheres

[...] toman unas piedras pequeñas cualesquier que sean, y las envuelven y fajan con hilos de lana y las ofrecen y dejan junto a alguna piedra grande, a quien reverencian para este efeto (ARRIAGA, 1968, p. 217).

Quando nasciam gêmeos, os pais faziam grandes penitências, jejando e não mantendo relações sexuais e era "[...] *como si hubiesen hecho un gran pecado*". (ARRIAGA, 1968, p. 215). A cerimônia denominada *rutuchico* (ALBORNOZ, 1984, p. 202; ARRIAGA, 1968, p. 215; MOLINA, 1959, p. 90) era quando cortavam os cabelos das crianças pela primeira vez e os nomeavam geralmente com o mesmo nome dos antepassados ou das *huacas*. Neste dia, os parentes jejavam e faziam festas e ofereciam à criança, lá, milho, carneiros, prata e outras coisas. Para cortar o cabelo:

[...] llamaban al tío más allegado, y este le cortaba el primer cabello y ofrecía para la criatura, y por esta orden iban hasta que los parientes hacían la ofrenda, y después la hacían los amigos de los padres; y debían este día, y el tío más principal le daba el nombre que había de tener [...] (MOLINA, 1959, p. 90).

Outra fase da vida da criança em que realizavam cerimônias denominava-se *guarachico* (ALBORNOZ, 1984, p. 202) ou *quicochico* (MOLINA, 1959, p. 90), ocorrida por ocasião da primeira menstruação:

estos cinco días van a lavar la ropa que dejó el difunto al río. (ARRIAGA, 1968, p. 216)

Mas o maior abuso para Arriaga (1968, p. 216), consistia na práctica indígena de desenterrar os corpos dos cemitérios cristiãos e levá-los aos *machays*, as sepulturas. Os incas acreditavam na vida após a morte e que para seguir com vida o cadáver não poderia ser destruído, daí a importância da mumificação.

Arriaga (1968, p. 216) menciona ainda o "abuso" muito comum entre os índios que consistia no fato dos rapazes e das moças manterem relações sexuais antes do casamento. De fato, o casamento entre os incas, ocorria depois de certo tempo de coabitação pré-marital em que o casal poderia descobrir sua compatibilidade ou a falta dela. Para um cristão, como o padre

Arriaga, a falta de respeito à virgindade, que deveria ser mantida até o casamento, por certo causou estranhamento.

Mas em caso de se virem apaixonados, os incas poderiam fabricar os "filtros de amor", conhecidos pelas sociedades ocidentais desde há muito tempo:

Hácentos de los cabellos de las personas de quien quieren ser amados, o de unos pajarrillos de muchos colores que traen de los Andes, o de las plumas de los mismos pajarrillos o mosquillas pintadas, a veeltas de otras cosas que ponen con ellas. (ARRIAGA, 1968, p. 217).

Mas o clérigo não menciona de que modo o filtro era utilizado. Arriaga (1968, p. 218) destaca ainda superstições quanto à construção de casas, para fazer cessar o cansaço, para acabar com a neblina e quanto ao eclipse da lua.

Além da noção de virgindade, que não possuía a mesma conotação entre os indígenas, Molina (1959, p. 82), na interpretação da religiosidade incaica, aplica também os conceitos de "cêu" e "inferno", inexistentes no mundo andino:

[...] al primero día que le venia hasta que se acababa, que eran tres días, poco más o menos, ayunaban los dos primeros días, sin comer cosa alguna; y el otro día le daban un poco de maíz crudo, diciendo que no muriese de hambre; y estabase queda en un lugar dentro de su casa; y al cuarto día se lavaba y se ponía una ropa blanca [...] y este día venia el otro tío principal y demás parientes, y ella salía a ponerles la comida y darles de beber y esto duraba dos días [...] (MOLINA, 1959, p. 90).

Outra superstição mencionada pelos extripadores (ALBORNOZ, 1984, p. 202; ARRIAGA, 1968, p. 216) diz respeito aos enterrros:

[...] debajo de la mortaja les suelen vestir vestidos nuevos, y otras veces se los ponen doblados, sin vestirlos. Hacen el Pacaricuc, que es velar toda la noche, cantando endechas con voz muy lastimosa; unas veces a coros y otras cantando uno y respondiendo todos los demás, cierran la puerta por donde sacaron al difunto y no se sirven más de ella.

Esparcen en algunas partes harina de maíz o de quina por la casa para ver, como ellos dicen, si vuelve el difunto por las pisadas que ha de dejar señaladas en la harina.

En algunos pueblos [...] diez días después de la muerte del difunto se junta todo el ayllu y parentela y llevan al pariente más cercano a la fuente o corriente del río que tienen señalado y le zabilien tres veces y lavan toda la ropa que era del difunto, y luego se hace una merienda, y el primer bocado que mascan lo echan fuera de la boca; acabada la borrachera se vuelven a casa y barren el aposento del difunto y echan la basura fuera, cantando los hechiceros, y esperan cantando y bebiendo toda la noche siguiente al ánima del difunto, que dicen que ha de venir a comer y beber, y cuando están ya tomados del vino dice que viene el ánima y le ofrecen, derramándole mucho vino, y a la mañana dicen que ya está el ánima en Zamayhuaci, que quiere decir casa del descanso y que no volverá más. El Pacaricuc suele durar cinco días, en los cuales ayunan [...] y al cabo de

[...] tenían entendido y por muy averiguado que las ánimas no morían, y que la de los buenos iban a descansar con el Hacedor, y así decían cuando se morían, encomendando sus parientes, sus casas y familias, diciendo que si ellos hiciesen y cumpliesen lo que se les dejaba encargado, él los volvería a ver desde el cielo; así como tenían por entendido que había infierno para los malos y que allí los atormentaban los demonios, que ellos llaman Supay. (MOLINA, 1959, p. 82).

Nessa passagem, também verificamos a menção ao termo *Supay*, que seria o demônio para Molina, o inimigo da Igreja.

O autor Abdon Yaranga Valderrama (1983) procura entender o significado do termo *supay* na religião andina. Para isso, o autor consulta distintas fontes: lexicógrafos, cronistas da mitologia andina da criação, a literatura oral e a interpretação religiosa atual. Nos léxicos, o termo *supay* possui dupla conotação, pode significar anjo bom ou anjo mau, podendo significar ao mesmo tempo mensageiro divino ou demônio, satanás. (VALDERRAMA, 1983, p. 797-798). Mas para quase todos os cronistas que o autor consultou, *supay* corresponde ao termo satanás e funciona muitas vezes como adjetivo pejorativo com o qual qualificam todas as divindades indígenas. Assim o fizeram, os cronistas Guamán Poma de Ayala, Gutiérrez de Santa Clara, Bernabé Cobo, Inca Garcilaso de La Vega, Martín de Morúa, Sarmiento de Gamboa e em obras de autores anônimos. (VALDERRAMA, 1983, p. 798-801).

Mas, na sociedade andina não existia a noção do mal encarnado em um ser satânico. A associação do termo *supay* com o diabo é fruto da assimilação dos cronistas. Assim, "No Peru, eles destacaram Zupay, nome quíchua de um espírito que não era exclusivamente malevol. Zupay, remodelado pelos colonizadores, tornou-se o equivalente do diabo europeu". (DELUMEAUX, 1989, p. 262).

Acreditamos que o imaginário demoníaco dos espanhóis interpenetrou os rituais religiosos indígenas dando origem a novas

concepções e superstições (PORTUGAL, 1999), como a imagem do demônio, que em terras andinas se vestira com novas roupagens:

Aún cuando los españoles puedan haber encontrado un diablo agazapado tras cada huaca andina, ellos no descubrieron, en el siglo dieciséis, al diablo al que estaban acostumbrados — el asqueroso y repulsivo monstruo que era la inversión física de lo que la sensibilidad europea definía como bello. En lugar de eso, lo encontraron vistiendo distintos ropagens: él era un español, una sombra, un indio envuelto en un manto, una serpiente [...] (SILVERBLATT, 1990, p. 134).

Em terras incaicas, os espanhóis tiveram a certeza de estar diante do Império de Satã, que instigava os indígenas a praticarem uma idolatria a deuses e ídolos falsos. Então, puseram-se a combatê-lo, inicialmente através da evangelização e depois, utilizaram-se de métodos mais repressivos através da Extirpação de Idolatrias, levadas a cabo, sobretudo ao longo do século XVII. Tudo isso porque os espanhóis tinham a convicção de estar combatendo um velho inimigo.

LIMA, Tamara. Idolatry: a heresy indigenous in the Andes between centuries XVI and XVII. *Revista Ensaio de História*, Franca, v. 12, n. 1-2, 2007.

- **ABSTRACT:** This article it through the analysis of essays, written at the end of the sixteenth century and beginning of the seventeenth century by Spanish religious, linked to the Campaign for Extirpação of idolatrias- understand the perception of those on the religion practiced in the Andean region. To that end, we analyze the writings of clerics Cristóbal de Albornoz (1585?), Cristóbal de Molina (1575) and Pablo José Arriaga (1621). In view of the Spaniards, the Indians were idolaters, and idolatry, it was considered heresy. The intention is, in addition, examine the chronic in the light of demonolatry Europe in order to understand the relationship between the imaginary demonológico European and world religious Inca.
- **KEYWORDS:** Imaginary; Idolatry; Demonolatry; Religiosity; Incas.

VALDERRAMA, Abdon Yaranga. Significados del término "supay" en la religión andina. *Revista de Indias*, v. 43, n. 172, p. 797-824, 1983.

ALBORNOZ, Cristóbal de. Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. In: DUVIOLS, Pierre. Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. *Revista Andina*, año 2, n. 1, 1984. [158-?] ARRIBA, Jose Pablo de. Extracción de la idolatría del Pirú. In: ESTEVE BARBA, Francisco. *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: BAE, 1968, p. 191-277. [1621] MOLINA, Cristóbal de. *Ritos e fábulas de los Incas*. Buenos Aires: Futuro, 1959. [1575].

#### Fontes

BERNARD, Carmen; GRUZINKY, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

DELUMEAU, Jean. *Historia do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUVIOIS, Pierre. *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías*. Cajatambo, siglo XVII. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986.

JARAMILLO, Ivan Darío Toro. El imaginario Europeo y America. In: BESSOME, Tânia Maria Tavares; QUEIROZ, Tereza Aline P. (Coord). *América Latina: imagens, imaginação e imaginário*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp, 1997.

PEASE, Franklin. *Los últimos Incas del Cuzco*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

PORTUGAL, Ana Raquel M. da C. M. A investigação espanhola e a bruxaria andina: evangelização e resistência. *Revista de História Regional*, v. 4, n. 2, p. 9-34, 1999.

SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

## O OFÍCIO OU A DÚVIDA DO HISTORIADOR

Thiago FIDELIS<sup>1</sup>

- RESUMO: Baseado nas reflexões presentes na obra *"Apologia da História ou o Ofício do Historiador"* do medievalista francês Marc Bloch, o artigo refletirá sobre o trabalho e a utilidade do historiador ao longo do século XX, partindo tanto da escrita quanto do cotidiano para delimitar a relação e a relevância da História para a sociedade.

- PALAVRAS CHAVE: História, Historiografia, História Contemporânea, Sociologia, Filosofia.

Resumindo tudo, as causas, em história como em outros domínios, não são postuladas. São buscadas.

(Marc Bloch)

"Papai, então me explica para que serve a história"? Partindo deste pedido feito por seu filho, o historiador francês Marc Bloch inicia sua obra *"Apologia da História ou o Ofício do Historiador"*, que segundo ele é uma tentativa de resposta a esta pergunta.

A obra foi escrita no campo de prisão em Saint Diddier de Formans, última estadia de Bloch, fuzilado em 16 de julho de 1944 pelo exército alemão por sua participação na resistência francesa durante a Segunda Guerra Mundial. Sem acesso a anotações nem a bibliotecas, o autor utilizou como base para a escrita suas reflexões e sua erudição, fatores que não diminuem, mas sim aumentam a importância (e o impacto) do livro na historiografia contemporânea.

Dentro de um mundo em tempos de indefinição pela situação ocasionada pelas duas grandes guerras, Bloch passa a questionar a utilidade da História para a sociedade; tal questionamento implicará

<sup>1</sup> Graduando do curso de História da UNESP – Campus de Franca. Sob orientação da Profa. Dra. Teresa Maria Malatian. Bolsista: PET/SESU/DDPG. BLOCH, 2001, p. 41.

Se deve, não à rigidez de certos arranjos moleculares, mas ao prestígio de que seriam investidas algumas representações. É verdade que os hábitos, individuais ou hereditários, têm, sob certos aspectos, a mesma propriedade. Eles nos dominam, nos impõem crenças ou práticas. Só que nos dominam desde dentro, pois estão dentro em cada um de nós. Ao contrário, as crenças e as práticas sociais agem sobre nós desde fora; assim, a influência exercida por uns e por outras é, no fundo, muito diferente. (DURKHEIM, 1999, p. 28-29).

Se há o condicionamento (ou coerção) social que incentiva e determina as ações do homem, cabe ao historiador a pesquisa da ação deste homem na relação com os fatos sociais; embora Durkheim minimize a importância do homem enquanto fator de mudança na sociedade, o historiador, com seu olhar aguçado para o passado através do presente, analisa diretamente a ação do homem no tempo para compreendê-lo melhor.

Confrontando-a principalmente com a perspectiva positivista, a noção de fonte talvez seja o ponto de divergência mais forte; dentro da linha positivista, as fontes determinavam a "produção científica", sendo o estudo histórico uma consequência do material disponível à consulta, principalmente os materiais ditos oficiais, já que tal oficialidade daria a noção de segurança, de algo verdadeiro. Dentro da História, Bloch enfatiza que a fonte é o próprio homem, e os ditos documentos são produzidos por este mesmo homem, fator que deve ser levado em conta na busca da verdade histórica e, portanto, da objetividade. Logo, o que delimita a História é como já foi explicitada, a escolha do historiador, sendo a escolha das fontes uma consequência, não a causa da busca.

Antes vista como descrição fiel dos fatos referentes a datas e fontes, a História passa a trabalhar com uma nova noção de análise, girando em torno da ideia do *problema histórico*, que é bem trabalhada na escrita de Bloch como um contraponto à ideia anterior. Assim, como a fonte do trabalho do historiador é o homem, o que delimita o começo da análise histórica é a identificação de um problema, ou seja, a busca do historiador quase sempre resulta em

em todos os assuntos abordados na obra. Desde seu encontro com Lucien Febvre, em 1920 e a criação da revista *Annales d'Historie Economique et Sociale* em 1929, Bloch demonstrava sua preocupação com a forma como a História vinha sendo encarada, ou seja, uma ligação direta a descrição dos fatos, uma narrativa política cuja origem ocorreu em Roma (BURKE, 1997). Assim, no bojo destas reflexões, o autor remete à questão da cientificidade da História, discutindo a necessidade de um conhecimento ser ligado obrigatoriamente a um "status" científico para ser valorizado (herança positivista muito presente na época).

Antes de mais nada, fazer História é fazer escolhas. A origem do termo (*histoire* - termo grego referente à pesquisa) nos remete a uma observação empírica da sociedade, fundamentando suas relações em seus aspectos culturais, políticos, econômicos ou sociais. A busca do homem e suas ações no tempo delimitam a ação do historiador; Bloch enfatiza que a pesquisa é, acima de tudo, um momento de diversão, um momento onde o historiador busca, se não respostas, pelo menos condições de satisfazer seus questionamentos enquanto sujeito e de observar suas ações enquanto objeto, pois todas nossas ações estão inseridas no conjunto analisado pela História.

Reconhecidamente influenciado pelo pensador francês Emile Durkheim, a metodologia trabalhada por Bloch faz várias referências (mesmo que de forma indireta) à ideia do pensador, ideias estas presentes principalmente na obra *As Regras do Método Sociológico*. Dentro de tal obra, Durkheim procura fazer uma análise de como a Sociologia deve, de fato, encarar o estudo da sociedade. Considerando os fatos sociais como coisas, a análise procura diferenciar, ao longo de seus capítulos, o limiar entre o indivíduo e a sociedade, e como ambos influenciam uns aos outros,

A pressão exercida por um ou vários corpos sobre outros corpos, ou mesmo sobre vontades, não poderia ser confundida com aquela que exerce a consciência de um grupo sobre a consciência de seus membros. O que a coerção social tem de inteiramente especial é que ela

prática - isto foi visto -, em um resultado oposto. 'Fracassou', dizemos, sem nada fazer com isso senão constatar, honestamente, uma realidade. O ato falho é um dos elementos essenciais da evolução humana.' (BLOCH, 2001, p. 127)

Dai vem a necessidade de se saber usar os testemunhos, de se saber trabalhar de forma mais bem orientada para as formas de uso das fontes constituídas para o uso do historiador. Como exemplo mais forte desta preocupação no aproveitamento destes elementos temos a História Oral, ramo historiográfico que usa os testemunhos diretos para sua ação de estudo.

Assim, a dúvida deve permear o trabalho do historiador. Toda e qualquer afirmação deve estar sujeita a verificação e a interpretações distintas, de forma a enriquecer o trabalho diante de uma perspectiva histórica. Se no século XVII Descartes estabeleceu a dúvida como primeiro passo para a compreensão, tal princípio é bastante trabalhado em Bloch quanto à análise historiográfica. O "Pensamento lógico existe" pode ser claramente percebido em suas reflexões na obra, pois a análise histórica é filha da dúvida do historiador. Logo, duvidar está no âmago do questionamento historiográfico; a desconstrução de Descartes deve ser aplicada exatamente para a quebra do juízo de valor antecipado. É o

historiador que conduz sua fonte, e não o oposto. Sendo o historiador o condutor da história que produz, a noção do problema é muito presente na análise, uma vez que a fonte seria um apoio e o recurso de validação empírica. Tal ênfase se faz necessária para a quebra da ideia tradicionalista do estudo passado, já que este não é simplesmente um acúmulo de fatos e acontecimentos, mas sim relações dinâmicas entre pessoas, o meio em que vivem, as escolhas que fazem e as consequências destas escolhas (todas influenciando e sendo influenciadas, tornando assim a análise historiográfica mais complexa do que aparenta ser).

<sup>2</sup> Para aprofundar a análise, o capítulo III da obra é de extrema importância.

uma inflexão. Como não há esclarecimento o bastante, o historiador foca sua atenção em cima desta inflexão (ou inflexões), podendo remeter tanto às origens quanto às consequências a partir deste ponto. Como exemplo, podemos citar o caso de um historiador que, ao deparar-se com um assunto referente à origem do Feudalismo na Península Ibérica, tenha que aprofundar seus estudos até utilizar-se de alguns pensadores greco-romanos ou estender suas análises até a transição do Feudalismo para o Capitalismo, ou levar seu campo de estudo para a análise da origem de Feudos em outras regiões na mesma época.

É recorrente que o historiador, por buscar o entendimento de suas dúvidas e as relações (mesmo que indiretas) entre passado e presente, seja visto como um juiz, um sentenciador de valores sobre os comportamentos humanos. É bem claro que os documentos só dizem algo quando bem interrogados, mas tal noção não implica que o historiador imponha um juízo de valor (pelo menos não a primeiro momento) ao fazer a análise, mas sim que ele consiga tirar todo o proveito possível deste questionamento, trabalhando com este possível "juízo de valor" após as respostas obtidas (ou novos questionamentos surgidos), como em um exemplo de Bloch,

Podemos admitir que um comandante de exército que trava uma batalha empenhe-se, ordinariamente, em vencê-la. Caso a perca, sendo as forças, de ambos os lados, aproximadamente iguais, será perfeitamente legítimo dizer que manobrou mal. Era-lhe habitual um escrupuloso julgamento do fato observando que este não era provavelmente um estratagema muito bom. Seja ainda uma mudança monetária, cujo objeto era, suponhamos, favorecer os devedores à custa dos credores. Qualificá-la de deficiente ou deplorável seria tomar partido em favor de um dos dois grupos; por conseguinte, transportar arbitrariamente, para o passado, uma noção toda subjetiva do bem público. Mas imaginemos que, casualmente, a operação destinada a aliviar o peso das dívidas tenha desembocado, na

Dentro da ideia de desconstrução de um fato de Descartes e da análise de fatos sociais de Durkheim, a História estaria ligada diretamente ao passado, pois o presente não caberia diretamente ao historiador (e sim ao filósofo e ao sociólogo, respectivamente). Bloch refuta tal posição: o historiador utiliza-se do passado para fazer relação direta com o presente, sendo a ponte feita entre ambos o que caracteriza o ofício do historiador (e, dentro da busca do autor em sua obra, a utilidade social deste mesmo historiador). Se a filosofia analisa as ideias e abstração do homem e a sociologia estuda a ação da sociedade como um organismo independente da ação humana, o historiador estuda esta ação humana como um meio termo entre as ideias e ações na sociedade do homem, e o passado é fundamental para tal interpretação,

O passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa. (BLOCH, 2001, p. 75)

Não há a necessidade de se prender somente aos fatos; tal postura foi bastante abdicada enquanto pesquisa pela Revista dos *Annales* (que veio a tornar-se uma Escola e uma perspectiva historiográfica após a Segunda Guerra Mundial), e vários dos cursos de História (inclusive boa parte dos cursos Brasil, como os cursos das Universidades Públicas Paulistas, por exemplo) se dizem seguidores de tal postura, embora não abram mão de métodos positivistas, como por exemplo, a clássica divisão da História em Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea, demonstrando assim que o conflito entre perspectivas ainda é gritante e pouco discutido dentro da Academia.

Bloch refere-se à História como uma ciência a serviço da sociedade. Logo, a interdisciplinaridade, dentro desta linha de raciocínio, é de extrema importância, pois a História não poderia ser uma disciplina isolada, mas sim um estudo que dialoga com as outras disciplinas, principalmente as ditas "humanas" (Sociologia, Antropologia, Economia, Filosofia, Geografia, Psicologia, etc.).

Ligada diretamente à filosofia no começo do Século XX, a História entra em contato direto com as Ciências Sociais, estabelecendo uma conexão muito forte com a interdisciplinaridade (especialmente as Ciências Sociais). Assim, busca-se um conhecimento mais próximo da realidade, do concreto; um conhecimento que fosse útil para a sociedade, e não focado apenas no campo das ideias (ficando claro a forte resistência que os historiadores passaram a ter em relação à filosofia), que prezasse a teoria pela teoria,

Para realizar esta mudança, a história abandonará o apoio 'metafísico' da filosofia e buscará o apoio 'técnico' das ciências sociais. Enquanto "ciência social", o problema da história será: se o evento enquanto evento é impensável, como pensá-lo sem recair em uma filosofia da história? Como ordenar a multiplicidade de dispersiva dos eventos de maneira não "apriorística" e metafísica? Esta é a questão que a história se põe e procurá-la responde-la com o apoio das novas ciências". (REIS, 2004, p. 39)

Mesmo com a obra organizada e disseminada pelo grupo dos *Annales* (o prefácio é de Jacques Le Goff, um dos nomes mais expressivos dos *Annales* na segunda metade do século XX), a preocupação sobre a reflexão do ato de "fazer" História pareceu não afetar o trabalho destes historiadores. Foram poucas as reflexões acerca da escrita histórica, fugindo assim das necessidades trabalhadas pelo autor, ocasionando assim um fragmento dentro desta História (DOSSÉ, 2001), o que tornou mais dificultoso a ação do artesão que reflete sobre seu ofício, como Bloch se autodenominou na introdução da *Apologia*. Tal problemática aconteceu pela ânsia dos historiadores ligados ao *Annales* por abarcar todos os pontos da humanidade dentro da história, não mais da História. Dosse enfatiza que, dentro de um mundo que começava a globalizar-se e da forte ascensão das Ciências Sociais,

<sup>3</sup> Tal discussão também é bastante presente em BURKE, 1997.



o historiador perdeu sua característica de síntese, e passou a procurar um "novo caminho" dentro da sociedade.

A história deve renunciar à elaboração de grandes sínteses e interessar-se, ao contrário, pela fragmentação dos saberes. A história não seria mais a descrição de uma evolução, não seria emprestada da biologia, nem a localização de um progresso, noção étno-moral, mas a análise das transformações múltiplas, localização tanto das descontinuidades como dos *flashes*. O desmoronamento da continuidade dos historiadores é o corolário necessário da descentralização do sujeito. (...) A unidade temporal apenas parece como jogo artificial e ilusório. (2003, p. 273)

Pode-se notar também, dentro do quadro exposto dos *Annales* na segunda metade do século XX, que a interdisciplinaridade foi um dos fatores que mais contribuíram para esta fragmentação, o que constituiu grande ironia, já que Bloch pregava este procedimento como auxiliar da História, e não uso de disciplinas determinantes ou sobrepostas como fatores de descaracterização da própria História, como por exemplo, a Antropologia Histórica.

A crise da ideia de progresso acentuou o renascimento das culturas anteriores à industrialização. A Nova História se esconde, então, na busca das tradições, ao valorizar o tempo que se repete, as voltas e reviravoltas do indivíduo. Na falta de um projeto coletivo essa pesquisa faz-se mais pessoal e local. (DOSSÉ, 2003, p. 248 e 249)

É grande a dificuldade em socializar tal discussão. A forma de se analisar a História é extremamente debatida e seus diálogos são conflitantes entre os próprios historiadores. Mesmo com estas dificuldades, a discussão necessita ser ampliada, pois se a História é feita para a sociedade, esta sociedade também deve ser sujeito, e não apenas objeto das análises. Talvez esta discussão reflita bem o livro em si; a obra de Bloch não pode ser finalizada, pois enquanto

ele redigia as anotações de seu último capítulo, foi sentenciada sua morte, e em seguida ocorreu seu fuzilamento. Assim, tanto para os historiadores quanto para a sociedade, a resposta que Bloch se propôs a dar para seu filho no início da obra ainda carece de muitas reflexões, já que a resposta nos parece cada vez mais e complexa.

FIDELIS, Thiago. The craft or the doubt of the historian. *Ensaio de História*, França, 2008. *Revista Ensaio de História*, França, v. 12, n. 1-2, 2007.

- **ABSTRACT:** Based on the reflections presents on book "Apologia da História ou o Ofício do Historador" of the medievalist french Marc Bloch, the review go reflection on the work and the utility of the historian through the XX century, analyzing as many from writing regarding of the daily about to delimit the relation and the relevance from history for society.
- **KEYWORDS:** *Historiography, Contemporary History, Sociology, Philosophy.*

## Referências

- AROSTEGUI, Julio. *A Pesquisa História: Teoria e Método*. Bauru: EDUSC, 2006.
- BLOCH, Marc. *A Apologia da História ou o Ofício do Historador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989) - A Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Unesp, 1997.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Regras para a direção do Espírito. São Paulo: Martin Claret, 2003 (Coleção As Obras Primas de Cada Autor).
- DOSSÉ, François. *A História em migalhas: dos Annales à nova História*. Bauru: EDUSC, 2003.
- DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

REIS, José Carlos. *Escola dos Annales: A inovação em História*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.  
RÉMOND, René (org). *Por uma História Política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003

## A HIERARQUIA ECLESIASTICA CONTRA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: CONFLITOS SOBRE A INTERPRETAÇÃO DO CONCILIO VATICANO II E AS INTENÇÕES DE JOÃO PAULO II.

\*Tiago Tadeu CONTIERO\*

- RESUMO: O presente artigo busca analisar o embate entre a hierarquia eclesiasstica, representada por João Paulo II, com a Teologia da Libertação, objetivando verificar a diferença de interpretação das palavras conciliares em ambos os lados e, com isso, compreender o interesse do Sumo Pontífice Católico em retornar (ou não) à Grande Disciplina.

- PALAVRAS CHAVE: Doutrina Católica; João Paulo II; Teologia da Libertação; Concílio Vaticano II.

João Paulo II foi eleito Papa no ano de 1978. Em seu longo pontificado, o Sumo Pontífice Católico viajou pelo mundo todo, conquistando milhares de pessoas por meio de seu grande carisma. Contudo, sua relação com a Teologia da Libertação latino-americana foi marcada por críticas acentuada, seja dos teólogos contra a hierarquia episcopal, seja da hierarquia contra os Teólogos. É possível afirmar que, menos de um ano após ter sido eleito, João Paulo II iniciou um "cerco" contra a Igreja progressista e a Teologia da Libertação, alegando que isso ocorria pela aproximação dos teólogos com a ideologia marxista, condenada pela Igreja. Porém, o interesse do Sumo Pontífice e da hierarquia eclesiasstica era apenas desarticular uma teologia que utilizava a dialética marxista, ou havia algum outro motivo?

Para Carl Bernstein e Marco Polli, o cerco iniciou-se logo após a eleição do Cardeal Wojtyla como Papa, mas foi o ano de 1984 que João Paulo II escolheu para efetuar a ofensiva final contra a Teologia da Libertação (TdL).

\*Graduando do curso de História da Unesp – Campus de Franca. Sob orientação do Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel. Bolsista CNPq/PIBIC.



Quão diferente é este estilo de vivência cristã daquele em que a Hierarquia acumula todo o poder sagrado e todos os meios de produção religiosa em suas mãos e praticamente dita ao leigo: "tu escuta, obedece, não perguntes e taze". (BOFF, 1994, p. 255, grifo do autor).

Explicitamente, o teólogo considera a exclusão dos leigos do círculo de tomadores de decisão da Igreja equívoca e expropriação dos meios de produção econômicos. Isso é reiterado pelo autor ao considerar que ocorreu "[...] um processo de expropriação dos meios de produção religiosa por parte do clero contra o povo cristão". (BOFF, 1994, p. 191)

Comparando a "Igreja do Povo" à Igreja oficial, hierarquizada, ele novamente deixa claro que o clero expropriou os leigos dos meios de produção religiosa:

Na Igreja os membros que detêm os meios de produção religiosa, que é simbólica, detêm também o poder e criam e controlam o discurso oficial. Sociologicamente considerando, na Igreja vigora uma inegável divisão e desigualdade: um grupo produz o material simbólico e outro apenas o consome [...]. (BOFF, 1994, p. 82).

Atualmente, Leonardo Boff considera que o modelo por ele criticado começou a ser alterado no Vaticano II, onde se propôs uma "autoridade mais colegial e menos monárquica", além de uma maior participação dos leigos nas decisões. O autor deixa claro que não está questionando a legitimidade da hierarquia, mas sim sua forma excludente que desequilibra o poder entre os membros da Igreja. Contudo, ele utiliza a dialética marxista para explicar a divisão de poder na Igreja.

representantes objetivos da classe dominante, que é preciso combater. Teologicamente, esta Posição equivale a afirmar que o povo é a fonte dos ministérios e, portanto, pode dotar-se de ministros à sua escolha, de acordo com as necessidades de sua missão revolucionária histórica. (SCDF, Cap. 9, item 13).

[...] em xeque a estrutura sacramental e hierárquica da Igreja, tal como a quis o próprio Senhor. São denunciados na Hierarquia e no Magistério os

colocavam

Para os representantes da hierarquia episcopal, tais acusações marginalizavam a participação nas estruturas de poder. aos leigos, nesse modelo estrutural, apenas a base da pirâmide, uma principalmente por ser considerado uma autoridade sagrada. Cobia exerce um poder vitalício, não sujeito à críticas externas, por ter uma estrutura piramidal, onde o topo da pirâmide, o Papa, Igreja gera atritos com questões de direitos humanos, principalmente Em outras palavras, Boff afirma que a formulação hierárquica da

O estilo romano e feudal de poder na Igreja, sem conotação pejorativa, perdura até hoje e, ao nosso ver, constitui uma das principais fontes de atrito com a consciência que desenvolvemos dos direitos humanos. (BOFF, 1994, p. 79).

estruturas feudais. Segundo Boff, principalmente formas constitucionais do Império Romano e das "formas sociais e políticas do mundo" em que estava inserida, Em função dessa necessidade, a Igreja teria assumido as necessidades de se institucionalizar. eclesial seria consequência de um processo histórico, da divina". A partir de tal premissa, a formação da hierarquia como fruto do "inserir-se" histórico da Igreja e da autoridade levanta outra possibilidade: a constituição hierárquica da Igreja origem divina, era um dom de Deus aos homens. Entretanto, ele essa estrutura de poder (Papa-Bispos-Presbíteros-Leigos) teria Leonardo Boff afirma que, para os representantes da Igreja,

um sistema quando os portadores do poder não necessitam do reconhecimento livre e espontâneo dos súditos para se constituir e se exercer. (BOFF, 1994, p. 78).

Evidentemente, a hierarquia eclesial, por meio da SCDF, questionou o autor sobre tais posições, assumindo uma postura contrária ao que Leonardo Boff pregava em sua obra, principalmente em relação ao uso do marxismo.

Dando como provado que o eixo organizador de uma sociedade coincide com seu modo específico de produção e aplicando esse princípio à Igreja, o Sr. Afirma que houve um processo histórico de expropriação dos meios de produção religiosa por parte do clero [...]. Uma tal posição suscita reservas doutrinais e pastorais. Do ponto de vista teológico, não tem sentido introduzir na sociedade eclesial os meios de produção como eixo organizador. Por acaso não possui a Igreja de Cristo uma organização original própria, independente dos meios de produção? (SCDF, 1994, p. 269).

Segundo o Cardeal Ratzinger, não há sentido em introduzir os meios de produção como eixo organizador da sociedade eclesial, ou seja, não há lógica alguma se utilizar da dialética marxista para explicar a estrutura da Igreja, haja vista que o marxismo, desde suas origens, é condenado pela própria Igreja.

Sobre essa questão, em seu esclarecimento, Boff reafirma que a Igreja possui meios de produção, e se justifica considerando que:

O fato de a Igreja possuir uma organização própria não a livra de possuir meios de produção, pois a Igreja, enquanto sociedade visível, composta de homens e mulheres, tem que comer, possuir seus edifícios, organizar seus dicastérios [...]. Se o Verbo encarnado estava inserido no meio de produção do seu tempo, como não o estará a Igreja? (BOFF, 1994, p. 325).

Tendo sido levantada essa questão, o teólogo reafirma que sua intenção (entenda-se a intenção de grande parte dos teólogos latino-americanos) não era promover uma sociedade marxista. Para ele, o ideal seria uma sociedade onde todos se beneficiassem do

sistema sócio-econômico e não apenas uma parcela diminuta da sociedade.

Em sua resposta, Leonardo Boff procura explicar que a acusação do uso da dialética marxista encobre as verdadeiras intenções de setores eclesiais.

A acusação frequente de que alguns setores da teologia usam a análise marxista tem por efeito deslegitimar a eclesialidade da teologia e aproximá-la aos elementos inaceitáveis para a fé, da luta de classes, da redução ao político. Na verdade, o problema não reside na utilização ou não de algumas categorias da tradição marxista, na perspectiva de decifração dos mecanismos geradores de pobreza do povo; o que não se quer é a mudança necessária da sociedade [...]; todos os que buscam esta mudança são difamados como marxistas e depravadores da fé cristã. (BOFF, 1994, p. 282).

Sobre esse ponto, é importante destacar que grande parte dos teólogos, para não dizer a maioria quase absoluta, nega que o uso da dialética marxista para explicar a realidade social implique no uso da ideologia marxista como um todo.

No que se referia a Marx, retrucaram os teólogos da libertação, alguns elementos de sua análise social poderiam ser úteis no contexto da América Latina, "porém o marxismo como ideologia não nos interessa". Para Ratzinger, contudo, essa distinção não podia ser sustentada. Ele temia que a "Igreja do Povo", a "Igreja popular", fosse, na verdade, uma Igreja baseada em classes. (BERNSTEIN; POLITI, 1996, p. 418 e 419, grifo do autor).

Para a SCDF, seria impossível utilizar apenas parte da doutrina marxista, tal qual era proposta pela TdL, pois

[...] seria ilusório e perigoso chegar a ponto de esquecer o vínculo estreito que os liga radicalmente, aceitar os

elementos da análise marxista sem reconhecer suas relações com a ideologia, entrar na prática da luta de classes e de sua interpretação marxista sem tentar perceber o tipo de sociedade totalitária à qual este processo conduz (SCDF, 1984, cap. 7, item 7).

Ambos os lados, hierarquia eclesial e teólogos da libertação, utilizavam-se dos documentos do Vaticano II para justificar suas respectivas posições. Evidencia-se que a questão principal era a forma como foi interpretado o Concílio. O então Cardeal Ratzinger afirma:

Em sua interpretação relativizante da Igreja católica, base de sua crítica radical da figura histórica desta nossa Igreja, o Sr. se apela ao Concílio, apresentando-se como intérprete do pensamento conciliar. Contudo, a interpretação da Const. Dogm. "Lumen Gentium" n. 8 proposta pelo Sr. não só é evidentemente falsa, mas está em aberto contraste com as verdadeiras intenções do texto [...]. (SCDF, 1994, p. 271-272, grifo do autor).

Segundo Leonardo Boff, no livro *Igreja: carisma e poder*:

O Concílio Vaticano II, superando uma ambiguidade teológica de eclesiologias anteriores que tendiam a identificar pura e simplesmente a Igreja de Cristo com a Igreja Católica romana, ensina com acerto: "Esta Igreja (de Cristo), constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na Igreja Católica" (*subsistit in*: tem sua forma concreta na Igreja Católica). Evita dizer como estava em documentos anteriores: é a Igreja de Cristo. (BOFF, 1994, p. 134, grifo do autor).

O Cardeal Ratzinger considerou que o teólogo, por pensar que a Igreja de Cristo pode subsistir em outras igrejas e não apenas na Igreja Católica, estava relativizando a Igreja. Para a SCDF, os argumentos do teólogo são oriundos de uma má interpretação das palavras conciliares, uma subversão de seu real significado.

[...] ele extrai uma tese exatamente contrária à significação autêntica do texto conciliar [...]. O Concílio tinha, porém, escolhido a palavra "subsistit" exatamente para esclarecer que há uma única "subsistência" da verdadeira Igreja, enquanto fora de sua estrutura visível existem somente "elementa Ecclesiae", que – por serem elementos da mesma Igreja – tendem e conduzem em direção à Igreja Católica (LG 8). (SCDF, 1994, p. 335, grifo do autor).

Boff reagiu a tais acusações, considerando que é a interpretação da SCDF é reducionista: "Interpreta o 'subsistit in' em oposição ao sentido manifestadamente concreto e não-substancialista dos Padres Conciliares bem expresso pela Comissão Teológica do Concílio[...]." (BOFF, 1994, p. 356).

Não obstante, o autor contra-ataca a hierarquia eclesial levantando a questão sobre quem, de fato, faz uma distorção da intenção do documento conciliar: o livro *Igreja: carisma e poder* ou a Notificação das autoridades romanas.

Como demonstrado, as principais questões de confrontação entre a hierarquia eclesial e a TdL (deixando de lado o aspecto marxista) ocorreu, primordialmente, pela forma de interpretação das palavras conciliares. Para João Paulo II, era necessário frear definitivamente as "interpretações errôneas" ou "não autênticas" do Vaticano II.

Em função disso, em 1985, João Paulo II convocou um Sínodo para debater essa questão. A intenção do Pontífice era rever todo o período pós-conciliar, solucionando e saneando os problemas de interpretação, deixando claro o que ele considerava como "erros de interpretação".

As posições "errôneas" que ele buscava combater não eram precipuamente aquelas dos admiradores fanáticos da Igreja pré-conciliar [...]. O Papa achava que o verdadeiro inimigo era a tendência a tomar o Concílio como um ponto de partida para mudanças adicionais no seio da Igreja. Os verdadeiros inimigos eram os teólogos

extremamente rápida, não permitindo que as Conferências episcopais contribuíssem na formulação do documento de trabalho, impossibilitando também a formação de alianças entre os bispos que almejavam alguma mudança de postura da Igreja.

Dentre os muitos discursos, merece destaque o do bispo polonês Strzoba que tocou num ponto-chave do Concílio: a Igreja como "Povo de Deus":

A doutrina da Igreja como o Povo de Deus – disse o bispo Strzoba a seus confrades – provocou grande ansiedade e ambiguidade: – Interpretada erroneamente, ela poderia induzir os católicos a, equivocadamente, pensar que todos os poderes da Igreja – sacerdotais, pedagógicos e pastorais – derivam dos leigos. (BERNSTEIN; POLITI, 1996, 440).

Contrapondo a tal posicionamento, Strzoba teria mencionado, ainda que indiretamente, o conceito de Igreja como Corpo Místico de Cristo. Já Monsenhor Delhayé foi ainda mais além, criticando o próprio Concílio, alegando que ele não teria sido claro ao falar sobre a teologia moral, nem deu valor aos padres e, tampouco, teria falado o suficiente sobre Cristo.

O Sinodo não teve a mesma liberdade do Concílio que, inevitavelmente, estava julgando. Por fim, os bispos reafirmaram o Vaticano II como a "Magna Carta da Igreja e a maior dádiva do século XX". Entretanto, o Sinodo deixou claro aos bispos que o Papa Wojtyła não era João XXIII, era um "Grande Comunicador e um Grande Conservador".

Tratando sobre o Pontificado de João Paulo II, Leonardo Boff considera que sua principal característica é a restauração.

Ele não se caracteriza por uma reforma, mas por uma contra-reforma. Ele representa a tentativa de sustar um agiornamento (processo de modernização) que irrompera na Igreja a partir dos anos 60 e que estava tomando conta de toda a cristandade. João Paulo II, a

e os bispos que queriam democratizar a Igreja, atribuindo maiores poderes às Conferências de Bispos. (BERNSTEIN; POLITI, 1996, p. 429, grifo do autor).

Percebe-se claramente que João Paulo II entendia que alguns teólogos e bispos eram inimigos a serem combatidos. Entretanto eles utilizavam como base para seus argumentos o Concílio, então, fazia-se necessário uma "restauração". Novamente, é negável a influência do Cardeal Ratzinger. Na obra *Relatório sobre a Fé*, numa entrevista concedida ao jornalista italiano Messori, o Cardeal deu uma visão pessimista sobre o futuro da Igreja e demonstrou que havia a intenção e interesse por uma possível restauração.

Se por restauração entendemos a busca de um novo equilíbrio, depois de todos os exageros de uma abertura indiscriminada para o mundo, depois de interpretações excessivamente afirmativas de um mundo agnóstico e ateu, então uma restauração entendida nesse sentido (um recém-adquirido equilíbrio de orientações e valores dentro da totalidade católica) é inteiramente desejável e, de resto, já está em funcionamento na Igreja. Nesse sentido, pode-se dizer que a primeira fase do Vaticano II chegou à sua conclusão. (MESSORI, 1996, p. 431).

É negável que esta seja a visão não apenas do Cardeal Ratzinger como também do próprio João Paulo II. Para eles, assim como para grande parte da hierarquia católica, o problema não estava apenas na interpretação conciliar como também na forma como o "evento conciliar" fora abordado

[...] para uma parte dos responsáveis da Igreja, o Concílio era visto como o ponto final de uma mudança, enquanto para muitos outros, significava o começo de um processo (HOUTART, 2006, p. 403).

Coube ao Sinodo de 1985 discutir e, até mesmo, julgar os avanços do Concílio. Entretanto, a preparação para o evento foi

pretexto de salvaguardar a identidade católica, deu uma  
treada vigorosa neste processo. (BOFF, 2005, s.p.).

Por tudo isso, é possível afirmar que João Paulo II efetuou um  
cerco à Igreja Progressista não apenas pela ligação dos teólogos da  
libertação com ideais marxistas, mas também por que tinha o  
interesse em frear os avanços conciliares, principalmente no tocante  
à concepção de Igreja como Povo de Deus.

CONTIERO, Tiago Tadeu. The Church's Hierarchy against the Theology of  
Liberation: the discussion about the interpretation of Vatican II Council and  
the John Paul II's intentions. *Revista Ensaios de História*, Franca, v.12, n.1-2,  
2007.

• **ABSTRACT:** The present article aims to analyze the "match" between  
the Catholic Church's Hierarchy, represented by John Paul II, and the  
Theology of Liberation. The objective of the article is to verify the  
interpretation's difference of the words' Council to both approaches  
and with this argument, try to understand the Roman's Pontiff interest  
to return (or not) to the Great Discipline.

• **KEYWORDS:** Catholic Doctrine; John Paul II; Theology of Liberation;  
*Vatican II Council*.

## Referências

BERNSTEIN, C.; POLITI, M. *Sua Santidade: João Paulo II e a  
história oculta de nosso Tempo*. 7 ed. Rio de Janeiro: Objetiva,  
1996.  
BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo: Ed. Atica, 1994.  
\_\_\_\_\_. O Papa da volta à Grande Disciplina. Disponível em:  
<<http://www.e-agora.org.br/conteudo/php?cont=artigos&id=1247>> 03  
0 m22>. Acesso em 28 nov. 2006.  
\_\_\_\_\_. Esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da  
Congregação para Doutrina da Fé acerca do livro Igreja: carisma e

poder (1981). In: BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo: Ed.  
Atica, 1994.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979.  
HOUTART, F. O Concílio Vaticano II e sua recepção na Europa. In:  
*Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 66, fasc. 262, p. 396-  
408, 2006.  
MOREIRA, M. O cerco à Igreja Progressista. In: *Cadernos do  
terceiro mundo*. Ano XI, n 115.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis  
Nuntius*. Disponível em: <[http://www.veritatis.com.br/conteudo.a  
sp?pu bid=892](http://www.veritatis.com.br/conteudo.asp?pu bid=892)>. Acesso em 18 abr. 2006.

\_\_\_\_\_. Carta do Cardeal Joseph Ratzinger incriminando pontos do  
livro Igreja: carisma e poder. In: BOFF, L. *Igreja carisma e poder*.  
São Paulo: Atica, 1994.

\_\_\_\_\_. Notificação sobre o livro Igreja: carisma e poder. *Ensaios  
de eclesiologia militante*, de Frei Leonardo Boff, O.F.M. In: BOFF, L.  
Igreja: carisma e poder. São Paulo: Atica, 1994.

VIGIL, J. M. O Concílio Vaticano II e sua recepção na América  
Latina. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 66, Fasc.  
262, p. 370-395, 2006.



## RESENHA

ROCHA, Elizabeth Sanches. *O elogio da liberdade, procedimentos estéticos em Calabar*. Franca: Unesp – FHDSS, 2006.

Cesira Elisa de FÁVARI  
Leonardo J. C. de Mattos GUERRA\*

A obra a se resenhar é fruto de um trabalho advindo do programa de pós-graduação em Estudos Literários da Unesp – Araraquara, e com o qual a pesquisadora Elizabeth Sanches Rocha obteve o seu Doutorado em 2003. A tese, contudo, foi publicada, como visto acima, no ano de 2006 pela editora da FHDSS / Unesp - Franca onde atualmente a professora leciona no curso de Relações Internacionais. Cabe lembrar que nesse mesmo campus universitário instala-se o curso de História para o qual esta publicação também adquire significativa relevância, uma vez que com ela podemos estabelecer pontos interseccionais entre os estudos históricos e literários, bem como adentrar em um universo metodológico distinto (o da pesquisa relacionada às artes dramáticas), e que ao ser aplicado na pesquisa histórica termina por revelar flancos que não podem ser explorados somente pelas ferramentas de análise do historiador.

Assim, o trabalho de Rocha objetiva apontar como os procedimentos estéticos inseridos na peça são elementos cruciais para uma contraposição dos discursos literário e histórico que, segundo a autora, podem ser entendidos como diametralmente opostos. Nesse sentido, a tese busca problematizar, a todo o momento, a ideia de que o discurso histórico resgata o real, a totalidade e a verdade do passado; ao passo que visualiza no discurso literário um leque de possibilidades interpretativas sobre

\* Graduandos do 4º ano de História na FHDSS – Unesp/Franca. Bolsistas do Programa de Educação Tutorial em História (PET/MEC/SESU) sob tutoria do Prof. Dr. Pedro Geraldo Tosi.

um mesmo acontecimento, uma vez que este lida não apenas com o que foi, mas também com o que poderia ter sido; ou seja, Rocha arquiteta sua análise no intuito de desmistificar as verdades construídas sob a ótica de apenas um dos lados da História, embora considere que a serviço de uma ideologia, a arte também possa falsear verdades. É preciso levar em consideração, portanto, que em quaisquer ramos entretidos pela construção linguística, uma variada gama de influências interiores e exteriores perpassa o ato da produção, seja ela predominantemente artística, seja ela predominantemente científica.

O próprio título da obra de Rocha - *O elogio da liberdade* -, por meio da reconstrução do título da peça de Chico Buarque e Ruy Guerra - *Calabar, o elogio da traição* - remete ao apontamento de que o discurso literário pode relativizar conceitos, frutos de construtos sociais cristalizados no passado e na atualidade. O texto de Buarque e Guerra remonta o contexto da invasão holandesa no período colonial, no qual a personagem Calabar é apresentada por inúmeras outras personagens sob diferenciados pontos de vista; relativizando principalmente, desse modo, o conceito de traição a medida em que se desenrola a representação. Ou seja, em torno desse conflito motriz emerge, no transcorrer das ações, uma indeterminação a respeito de quem é/são o/s verdadeiro/s traidor/es na peça; logo, à medida em que o leitor/espectador elabora a sua própria concepção a respeito de cada personagem e do texto/espetáculo como um todo, o termo traição descaracteriza-se, cada vez mais, ao ponto em que se inflexiona o centro do problema ao redor da ideia de liberdade.

Nesse sentido, valendo-se dos procedimentos teóricos de Mikhail Bakhtin, bem como dos recursos do teatro épico de Bertolt Brecht aliado às perspectivas pós-modernas, Rocha traz à luz a visão caleidoscópica intrínseca ao texto de Buarque e Guerra. A carnavalescação, sob a ótica bakhtiniana, é, por exemplo, um dos artifícios artísticos presentes em *Calabar, o elogio da traição* responsável pela ridicularização, destronamento, e ambivalência do discurso histórico hegemônico que consolida verdades sob a ótica

dos vencedores; supostamente os heróis nacionais. Dessa maneira, a referida peça traz uma visão dialógica e polifônica dos acontecimentos na medida em que cada personagem traça discursos mutantes, que no conjunto do texto revelam uma dissonância de vozes sobre um mesmo assunto; como o das supostas traições. Ou seja, o leitor/espectador de *Calabar, o elogio da traição* depara-se com uma heterogeneidade discursiva que constitui uma das peculiaridades mais significativas da arte teatral; não congrega um único sujeito, mas sim múltiplos enunciadores, presentificados na relação ator/ator, personagem/personagem, palco/plataforma e autor/público. Essa pulverização discursiva corrobora, então, a afirmação da autora acerca da inerente polifonia/dialógico ao texto de Buarque e Guerra.

Mas para Rocha os procedimentos brechtianos também conferem a essa peça uma dimensão política na medida em que se estabelece um paralelismo entre presente (contexto em que a peça foi escrita: o da ditadura militar no Brasil) e passado (período tratado na peça: o da invasão holandesa no Brasil colonial). Calabar foi acusado de traição por ter se aliado aos invasores holandeses, embora não saibamos os motivos de tal deserção pela voz dessa personagem, mas pela de outras; assim, o que fica expresso é o rompimento de Calabar com a ordem vigente, e indefinem-se as razões que o teriam impellido a tal atitude. O leitor/espectador é levado, desse modo, a pensar, a refletir e a tirar suas próprias conclusões sobre a legitimidade ou não da sentença, mas não só a sentença ficcional conferida a personagem Calabar, como também aquela que se aplicou aos inúmeros contestadores do processo hegemônico no decorrer da História e, principalmente, no processo de recrudescimento da ditadura militar no Brasil.

Com isso, segundo a autora, a ilusão teatral que distancia palco e plateia é rompida no momento em que se verifica o entrelaçamento do discurso que remete ao passado recriado pela peça, ao do discurso que se refere ao presente escamoteado pela ficção. Essa relação passado/presente é resultado das inúmeras Guerras. Essa relação passado/presente é resultado das inúmeras

discurso multifacetado que relativiza versões e possibilita inúmeras interpretações acerca de um determinado tema; logo, confronta-se com os discursos predominantemente monolíticos que buscam resgatar o concreto, o fidedigno do passado.

Destarte, o livro de Rocha se nos apresenta como um dos caminhos possíveis entre a História e a Literatura ou, se quisermos também, entre a História e o Teatro uma vez que abarca, discute e analisa questões atemporais circunscritas pela arte e que, por isso mesmo, merecem ser revividas por um maquinário multidisciplinar. Foi, dessa maneira, por meio da decodificação dos procedimentos estéticos presentes em *Calabar, o elogio da tração* que essa pesquisa mostrou-se exitosa se, a despeito de ter sido realizada nos Estudos Literários, a identificarmos como um trabalho típico das regiões de fronteira. A tese, tal qual o texto de Buarque e Guerra, oferece múltiplas visões acerca de uma mesma questão sem, contudo, apresentar uma resposta/solução ao assunto; de tal modo que a linha argumentativa de Rocha parece adentrar nas trincheiras que, em detrimento dos fechamentos explicativos, dão primazia às inconclusividades, aos não esgotamentos das análises que podem, sempre, revelar algo novo. Esse é, justamente, um dos méritos da autora.

talas que as personagens profêrem diretamente aos leitores/espectadores (ao se auto-apresentarem e ao cantarem, por exemplo) levando-os a refletir, ao longo de todo o espetáculo, sobre conceitos e verdades tidos como apriorísticos e dogmáticos; como num jogo dialético em que, em detrimento do desenlace, valoriza-se o processo (enredo teatral) com um todo. Dessa forma, para Rocha, *Calabar, o elogio da tração* ilumina por diversos ângulos os simulacros criados e recriados ao longo da História.

Aprofundando mais um pouco, a autora discute algumas perspectivas pós-modernas na peça de Buarque e Guerra. Chama a atenção, entretanto, à própria dificuldade em definirmos direta e conclusivamente a pós-modernidade que, em seu olhar, se caracteriza justamente por um conjunto dissonante de idéias e teorias explicativas. Dessa maneira, Rocha aponta a dinâmica pós-moderna como uma ferramenta que nos permite analisar e revisar o que foi soterrado e fossilizado ao longo da modernidade; indissociando inúmeras vezes o moderno e o pós-moderno em sua tese. Seguindo essa linha de raciocínio, a autora aponta a fragmentação discursiva, já mencionada alhures, como um recurso estético pós-moderno presente no texto; mecanismo que desnaturaliza e desmistifica rótulos sociais generalizantes.

Uma outra problematização gira em torno dos meios pelos quais se acessa a realidade que, segundo alguns teóricos do pós-modernismo, em função das próprias limitações dos sentidos, não pode ser captada em sua plenitude; ou seja, o que acessamos são estilhaços de um concreto cujo todo composto, por esse prisma, é inatingível. Com esse olhar, num primeiro momento, o teatro pode se apresentar como uma forma de expressão que trata do real dentro de uma ficção, pacto estabelecido tanto por aqueles que elaboram quanto por aqueles que apreciam esse gênero artístico; mas partindo do entendimento de que o acesso aos fragmentos da realidade é permeado por subjetividades e parcialidades daquele que os recompõe; deparamo-nos com a idéia, segundo apresenta Rocha, de que o próprio real é em si uma ilusão. *Calabar, o elogio da tração* coloca em discussão esse mote ao apresentar um



9781414885002  
ISSN 1414-8854

