

Cadernos

de

Clio

**Revista Cadernos de Clio**  
Publicação PET História UFPR

**Corpo Editorial**

Marcos Gonçalves (Presidente), Alex de Lima Ferreira, Ana Camille Kroin,  
Arthur Menozzo da Rosa, Bruno Stori, Cassiana Sare Maciel, Cristina  
Dietrich Machowski Martins, David Ribeiro e Silva Neto, Felipe Adrian de  
Assis Vaz., Heloisa Motelewski Trippia, Juliana Aragão Luiz, Letícia  
Barreto Assad Bruel, Rafaela Zimkovicz, Rhangel dos Santos Ribeiro,  
Vitória Gabriela da Silva Kohler

**Conselho Consultivo**

Ana Carolina Balbino (UNICAMP)  
Anita de Moraes (UFF)  
Fabiane Furquim (UFPR)  
Fernando Seliprandy (FBN)  
Flávia Rocha (UFAC)  
Gabriel Elysio Maia Braga (UFPR)  
Gabriela Müller Larocca (UFPR)  
Guilherme Ieger Dobrychttop (UFPR)  
João Pedro Garcez (UFRGS)  
Matheus Pacheco Perbiche (UFPR)  
Michel Ehrlich (UFPR)  
Otávio Luiz Vieira Pinto (UFPR)  
Renato Toledo Silva Amatuzzi (UFPR)  
Vanessa Beatriz Bortulucce (Faculdade Cásper Líbero)

DISTRIBUIÇÃO GRATUITA  
VENDA PROIBIDA

# Cadernos de Clio

V. 11, Nº. 2, 2020, PET - História UFPR

Catalogação na publicação  
Universidade Federal do Paraná - Biblioteca de Ciências Humanas – UFPR  
Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9º/1607

Revista Cadernos de Clio. / PET História UFPR; projeto gráfico, capa e lombada :  
Heloisa Motelewski Trippia; editoração, editorial e diagramação : Alex de Lima  
Ferreira ...et. al. - v.1, (2010). – Curitiba, PR : Programa de Educação Tutorial de  
História da Universidade Federal do Paraná, 2020.

v.11, n.2, jan./jun. 2020.

Semestral (a partir do primeiro semestre de 2015)

ISSN : 2237-0765

ISSN : 2447-4886 (on line)

Disponível em : <https://revistas.ufpr.br/clio>

1. História - Periódicos. 2. História – Estudo e ensino. 3. Historiografia – Divulgação  
científica. I. Programa de Educação Tutorial de História da Universidade Federal  
do Paraná. II. Trippia, Heloisa Motelewski. III. Ferreira, Alex de Lima.

CDD – 907

**Endereço para correspondência**

Rua General Carneiro, nº 460, 7º andar, sala 713

Centro – Curitiba – Paraná – Brasil

CEP: 80060-150

e-mail: cadernosdeclio@gmail.com

*Cadernos de Clio* online <https://revistas.ufpr.br/clio>

**Projeto gráfico, capa e lombada:**

Heloisa Motelewski Trippia

**Editoração, editorial:**

Alex de Lima Ferreira, Cristina Dietrich Machowski Martins, David Ribeiro e Silva Neto, Felipe Adrian de Assis Vaz, Heloisa Motelewski Trippia, Letícia Barreto Assad Bruel, Rafaela Zimkovicz

**Diagramação:**

Alex de Lima Ferreira, Cristina Dietrich Machowski Martins, David Ribeiro e Silva Neto, Felipe Adrian de Assis Vaz, Heloisa Motelewski Trippia, Letícia Barreto Assad Bruel, Rafaela Zimkovicz

**Referência de Capa e Contracapa:**

Pawel Czerwinski, *Brown And Black Abstract Painting Photo*,  
<<https://unsplash.com/photos/EdULICRj-x0>>.

## **Editorial**

Prezadas/os/es leitoras/es,

é com imensa satisfação que o grupo PET História UFPR apresenta o segundo número do décimo primeiro volume da revista *Cadernos de Clio*. Esta edição dá continuidade à mudança de enfoque editorial, já proposta no primeiro número de 2020, cujo objetivo trata de reunir artigos, ensaios e resenhas de temas livres, sem a restrição anterior a dossiês específicos. Assim, procuramos contribuir para a diversificação de análises de contextos históricos, bem como para o emprego de múltiplas tipologias de fontes, correntes teóricas e modelos metodológicos. Da mesma forma, incentivamos a adesão do componente interdisciplinar, pilar intrínseco às orientações do programa, ao recepcionar textos não exclusivos do campo histórico, mas que dialogam com este em áreas correlatas das Humanidades.

O lançamento deste volume encerra a publicação do periódico em exercícios posteriores, prática até então necessária para a retomada de periodização que teve início em 2019. A ampla divulgação virtual da revista, em especial com a chamada de textos que ocorreu entre os meses de fevereiro e março de 2021, possibilitou o recebimento dos trabalhos aqui disponibilizados, contemplando cinco artigos, um ensaio fotográfico e duas resenhas.

Antes de adentrarmos a estrutura do presente número, é importante salientar que mesmo diante do contexto de crise sanitária, causado pela pandemia da Covid-19, além dos cortes orçamentários federais no âmbito

da Educação, o PET História não interrompeu sua produção. Através da editoração da *Cadernos de Clio*, o grupo sempre busca publicizar trabalhos acadêmicos de graduandas/dos/des da área de História de modo a incentivar a atuação no campo da pesquisa, mesmo apesar da atual onda de ataques contra as Ciências Humanas e contra as universidades públicas do país.

Neste esforço coletivo de divulgação científica, intensificamos nossa presença em plataformas virtuais, mantendo um diálogo profícuo com outros grupos PET e periódicos acadêmicos. Isso reflete o nível de abrangência alcançado pelo presente volume, destacando-se a submissão de trabalhos acadêmicos por discentes fora do âmbito local e interno da Universidade Federal do Paraná. Aspecto este relevante para a difusão de saberes e pluralização das temáticas recebidas, assim como para a própria ampliação do público leitor que conta com uma diversidade de interesses.

Paralelamente, procuramos reforçar parcerias interinstitucionais que são construídas por meio do contato com pareceristas especializados em diferentes programas de pós-graduação e núcleos de pesquisa. Dessa forma, esperamos contribuir para o direcionamento de avaliações críticas sempre produtivas para os escritores que desejam aprimorar seus estudos, por meio de pareceres técnicos tanto em relação à forma quanto ao conteúdo das proposições apresentadas.

O primeiro artigo desta edição, se intitula “A crença em lobisomens: visões acerca da metamorfose de homens em lobo”, com autoria de **Gabriela Pereira da Silva**, graduanda em História pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). O texto busca apresentar as principais

discussões acerca da crença na licanthropia, isto é, a transformação humana em lobisomens. Para tanto, a autora recorre à metodologia da História Cultural e realiza uma revisão bibliográfica bastante pertinente sobre o tema, trazendo referências a fontes históricas da Antiguidade até a Idade Moderna. Evitando qualquer análise racionalista e reducionista a respeito da crença em lobisomens, Silva demonstra ainda como a linguagem é um importante referencial para a compreensão de como os homens se apropriavam do real de diversas formas, moldando as formas de viver e de se comportar ao longo da história, até mesmo inconscientemente.

Na sequência, **Nathaly de Moraes Dias**, discente do curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), no texto “A ficção afrofuturista na educação decolonial brasileira”, propõe o uso de produções cinematográficas afrofuturistas para a compreensão do passado negro na História do Brasil e também para um debate sobre um futuro negro. Desse modo, compreende essas obras como um meio de incentivar tanto a educação decolonial quanto de exercer efetivamente a Lei nº 10.639/2003 — a qual estabelece obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” nos currículos nacionais de ensino.

Por sua vez, **Jaqueline Bevilacqua Zamarchi**, estudante de Licenciatura em História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), apresenta o artigo “Eugenia e higienização: a educação eugênica para crianças aplicadas na rede pública de ensino a partir do livro *A Fada Hygia* de Renato Kehl de 1937”. Assim busca identificar como o discurso eugenista se desenvolveu no contexto brasileiro, partindo da obra



de Kehl para discutir como os princípios eugênicos e higienistas eram propagados na educação infantil, visto que esta literatura era comumente manuseada no processo de alfabetização praticado no início do século XX.

Em seguida, **Bárbara Ribeiro Arruda**, graduanda em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), publica o texto “O sentido de luxúria para Ibn Khaldun (1332-1406) e a decadência das sociedades urbanas e dos califados”. Nele, a autora revela como as concepções de luxúria no Islã são importantes para compreendermos a visão religiosa, política e social do historiador medieval ibn Khaldun (1377), que viveu o período de declínio do Império Islâmico. Deste modo, utiliza referências bibliográficas de autores que trabalharam e pesquisaram ibn Khaldun e suas obras, além de analisar a fonte documental *Muqqadimah* (1377) e a sua relação com as produções contemporâneas.

Encerrando a seção de artigos, encontra-se o texto “Régis Debray e Carlos Marighella: cruzamentos e afastamentos entre os quadros revolucionários na década de 60 latino-americana”, escrito por **Vinícius Fávero**, graduado no curso de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Destacando a falta de análises da historiografia brasileira sobre as conexões entre Régis Debray e Carlos Marighella, Fávero evidencia como ambos os revolucionários se aproximam ao discorrerem a respeito da realidade e materialidade latino-americana através das chaves de análise do Focoismo Revolucionário. Este movimento se caracteriza pela defesa da práxis estabelecida pela Revolução Cubana, principalmente com a ideia de “focos” de guerrilha campesina, que precedem à formação de um partido.

Já na seção seguinte, **Carlos Eduardo Bione Sidrônio de Lima**, graduando do curso de História da Universidade de Brasília (UnB), expõe um ensaio fotográfico sob o título de “Festival do Templo Dô (Lễ hội Đền Đô)”. O autor busca apresentar uma etnografia imagética dessa celebração, a partir de um conjunto de imagens feitas *in loco* em 2009, revelando aspectos históricos e culturais ligados à prática do culto aos imperadores vietnamitas da Dinástica Lý. Dessa forma, também visa contribuir para a superação da narrativa belicocentrada acerca do Vietnã, tão perpetuada pela relação de alteridade ocidental, bem como incentivar novos olhares e abordagens sobre a região.

Por fim, também contemplam este número duas resenhas, a primeira musical e a outra filmica. O discente **Eduardo Veiga Nogueira**, graduando do curso de Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), versa sobre o paradigmático álbum *Traigo Un Pueblo En Mi Voz* (1973), obra de Mercedes Sosa. No texto “Resenha de *Traigo Un Pueblo En Mi Voz*: diálogo entre a obra de Mercedes Sosa e os trabalhadores rurais com o fim da Revolución Argentina”, Nogueira sublinha o engajamento político e contestatório presente nas composições de Sosa, que refletiam os anseios populares diante do contexto que encerra o regime militar e marca o retorno do peronismo.

**Lucas Barroso**, bacharelando em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), discorre sobre o filme *Você não estava aqui* (2019), dirigido pelo cineasta britânico Ken Loach. Em ‘*Você não estava aqui*’: as consequências do esvaziamento dos postos de trabalho formal na

Inglaterra”, o autor discute as correlações que podem ser feitas entre o filme e a onda liberal-conservadora que perdura na Inglaterra até os dias atuais, principalmente diante do contexto posterior à crise econômica global de 2008. Assim, enfatizando também as medidas neoliberais implementadas desde o governo de Margareth Thatcher, a resenha revela o cenário de acentuada precarização do trabalho e desemprego em massa presente no Reino Unido, tendo como objetivo trazer reflexões pontuais para a atualidade.

Enfim, esperamos que esta edição da revista *Cadernos de Clio* forneça uma leitura prazerosa ao público e possa contribuir ainda mais com a divulgação de pesquisas acadêmicas, além de incentivar novos interesses de estudo. Reforçamos que permanecemos um espaço aberto à recepção de trabalhos de graduandas/dos/des, prezando sempre pela diversidade de olhares nas investigações de cunho histórico e interdisciplinar.

Boa leitura!

Alex de L. Ferreira,  
Setembro de 2021.

## **Sumário**

### **Artigos**

A crença em lobisomens: visões acerca da metamorfose de homens em lobo  
- Gabriela Pereira da Silva .....14

A ficção afrofuturista na educação decolonial brasileira - Nathaly de  
Moraes Dias.....37

Eugenia e higienização: a educação eugênica para crianças aplicada na rede  
pública de ensino a partir do livro “A fada Hygia” de Renato Kehl de 1937-  
Jaqueline Bevilacqua Zamarchi.....69

O sentido de luxúria para Ibn Khaldun (1332-1406) e a decadência das  
sociedades urbanas e dos califados - Bárbara Ribeiro Arruda.....96

Régis Debray e Carlos Marighella - cruzamentos e afastamentos entre  
quadros revolucionários na década de 60 latino-americana - Vinicius  
Fávero.....125

### **Ensaaios fotográficos**

Festival do Templo Dô (LỄ HỘI ĐỀN ĐÔ) - Carlos Eduardo Bione  
Sidrônio de Lima.....153

### **Resenhas**

Resenha de Traigo un pueblo en mi voz: diálogo entre a obra de Mercedes  
Sosa e os trabalhadores rurais com o fim da Revolución Argentina - Carlos  
Eduardo Veiga Nogueira.....166

“Você não estava aqui”: as consequências do esvaziamento dos postos de trabalho formal na Inglaterra - Lucas Barroso .....	176
Normas editoriais.....	186

Artigos

## A CRENÇA EM LOBISOMENS: VISÕES ACERCA DA METAMORFOSE DE HOMENS EM LOBO

### THE BELIEF IN WEREWOLVES: VIEWS ON THE TRANSFORMATION OF MEN INTO WOLVES

*Gabriela Pereira da Silva*<sup>1</sup>

**Resumo:** O seguinte artigo busca apresentar, por meio de uma revisão bibliográfica, as principais visões acerca da crença em lobisomens e seus desdobramentos durante os séculos, visto que possuímos fontes sobre a licantria desde a Antiguidade até a Idade Moderna. Para realização das leituras utilizaremos os conceitos de Roger Chartier, A. J. Gurevich e Stuart Clark. Analisando especificamente o tema da licantria, apresentarei obras de Carlo Ginzburg, Sabine Baring-Gould, Claude Lecouteux e outros. Estas páginas fazem parte de um projeto de pesquisa em andamento intitulado “Licantria: uma análise cultural acerca da crença em lobisomens no tratado *De la lycanthropie, transformation et extase des sociers* (1615), de Jean de Nynauld”.

**Palavras-chave:** Licantria, Crença, Sabine Baring-Gould, Claude Lecouteux, Carlo Ginzburg, Stuart Clark.

**Abstract:** This article seeks to present, by means of a bibliographic review, the main views about the belief in werewolves and their developments over the centuries, since we have sources on lycanthropy from Antiquity to the Modern Age. To carry out the readings we will use the concepts of Roger Chartier, A. J. Gurevich and Stuart Clark. Analyzing specifically the theme of lycanthropy, I will present works by Carlo Ginzburg, Sabine Baring-Gould, Claude Lecouteux and others. These pages are part of an ongoing research project entitled “Lycanthropy: a cultural analysis of the

---

<sup>1</sup> Graduanda em História pela Universidade Federal de Santa Maria. Membro do Virtú - Grupo de História Medieval e Renascentista. Bolsista CAPES em Residência Pedagógica. Orientada pelo professor Dr. Francisco de Paula Mendonça Junior. E-mail para contato: gabrielapereira09@outlook.com.

belief in werewolves in the treaty *De la lycanthropie, transformation et extase des sociers* (1615) by Jean de Nynauld”.

**Keywords:** Lycanthropy, Belief, Sabine Baring-Gould, Claude Lecouteux, Carlo Ginzburg, Stuart Clark.

## Introdução

Ao entrarmos em contato com vestígios anteriores ao século V, notamos que a crença na existência de seres metamorfoseados é amplamente presente. Podendo ser parcial ou total, a transformação em lobo aparece principalmente em fontes folclóricas, como as sagas e contos passados oralmente, e em tratados e manuscritos eclesiásticos. O mito que dá origem à licanthropia, segundo Ovídio (2003: 201-206) no livro I da obra *Metamorfoses*, data da época em que deuses e homens conviviam na terra. Tudo aconteceu quando, após a criação do mundo, chegou aos ouvidos do grande criador os terríveis feitos que Lycaon, rei da Arcádia, estava produzindo. Este sacrificava viajantes que passavam pelo seu território. Sabendo disso, o deus Júpiter resolveu comprovar a veracidade dos fatos, transformando-se em um andarilho e se dirigindo à morada do rei, que o recebeu e o convidou para um jantar em seus aposentos.

Recebendo o viajante e suspeitando dele, o rei decide descobrir na prática se aquele homem era um deus ou um mero mortal, e, para isso, lhe serve pedaços de carne humana em meio ao jantar. Enfurecido, Júpiter o castiga, transformando-o em fera, mais especificamente em lobo, mantendo sua consciência humana por baixo da cobertura de pelos, mas sendo obrigado a vagar pelo mundo na forma de um animal feroz.



Esse mito teria dado origem ao que chamamos hoje de licantropia e outros homens transformados em lobo apareceram sucessivamente ao longo dos séculos. Mesmo que a obra date do período antigo, nosso foco principal não é a Antiguidade, mas é de grande valor compreender como esses indivíduos trataram do assunto. Nossa intenção aqui é, a partir de uma breve revisão bibliográfica, lançar um olhar acerca das principais características da crença e de seus desdobramentos ao longo dos séculos, assim como analisar como ela é abordada em estudos recentes. Para tanto, buscamos contextualizar como funcionavam os valores da época, para compreender como eram tratados os acusados de licantropia, como ocorria a transformação, como esses símbolos afetavam direta e concretamente a vida das pessoas e como essas práticas, representações e discursos são tematizados por diferentes autores.

Durante os séculos que compreendem a Idade Média, notamos um esforço da Igreja em pautar os indivíduos e os principais discursos que circulam na sociedade cristã. Sendo assim, podemos analisar diversos discursos produzidos e reproduzidos por eclesiásticos que entram em contato diretamente com a metamorfose em lobo. Apresentaremos em breve um dos mais conhecidos desses, escritor de diversas obras que sobreviveram até hoje, Santo Agostinho.

A visão de que os lobisomens eram apenas fruto da imaginação entra em confronto com diversas formas de se transformar e com uma crença forte no real potencial de transformação humana. Ao longo do artigo, apontaremos esses ritos e como eles eram experienciados pelos sujeitos,

lembrando que não nos cabe aqui empregar uma racionalidade e cientificidade atual acima desses relatos. Existem diferentes percepções daquilo que é considerado verdadeiro ou falso, mas é importante que tratemos desse mundo simbólico onde os acontecimentos eram vividos e explicados conforme suas necessidades e compreensões de mundo coletivo sem aplicar pré-conceitos e ceticismos.

Esse tema ainda é pouco trabalhado por pesquisadores, alguns dos quais se dispuseram a falar sobre o assunto consideram o lobisomem uma criação da imaginação dos camponeses que viviam na penúria e que, por isso, imaginavam coisas terríveis. Outros, como apresentarei a seguir, trazem interessantes noções acerca do assunto. Nesse artigo, buscaremos por meio da História Cultural analisar a relevância do lobisomem ao longo dos séculos, a qual desencadeou inúmeros tratados e manuscritos sobre o assunto, assim como gerou enormes tentativas de repressão da Igreja, associando os lobisomens às bruxas e considerando-os heréticos em diferentes períodos.

### **Trajetória das crenças**

O grande número de fontes que dispomos hoje sobre a metamorfose em lobo se distribui pelo tempo e espaço. Podemos notar a produção de Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, que já no século V buscava explicar a impossibilidade dessas transformações, cunhando o termo *phantasticum* (LECOUTEUX, 2005: 90), parte mais sensível do corpo durante o sono, que poderia ser manipulado de acordo com as vontades de um demônio,

que poderia implantar memórias de um lobo atacando pessoas e as matando. Essas ilusões pareciam tão reais que o indivíduo acreditava fielmente na sua transformação e nas atrocidades que teria cometido. Outros muitos clérigos e especialistas negaram a licantrópia, podendo-se notar a influência que Agostinho teve sobre muitos sujeitos independente da época. O que nos cabe ressaltar aqui é a importância que a crença teve para os indivíduos e que a sua presença no cotidiano levou à necessidade de produzir-se tratados e manuscritos sobre os assunto.

Esse mundo simbólico referente à crença pode ser notado ao longo dos séculos em diversos âmbitos sociais, ou seja, no modo como os sujeitos se comunicavam, como agiam, como se expressavam pelos mais variados meios — arte, escritos, teatro —, como lidavam com aquilo que lhes era imposto por forças maiores, como produziam discursos e realizavam práticas (PESAVENTO, 2003: 8). A permanência da crença no consciente coletivo de indivíduos de diferentes épocas mostra sua força e relevância para eles.

Nos cabe agora falar um pouco sobre o cotidiano dos sujeitos, como eles agiam no mundo e como suas práticas eram reprimidas ou não pela religião católica. De fato devemos lembrar que antes dessa religião se tornar oficial, muitos elementos pagãos de cultos eram relativizados e viviam lado a lado ao catolicismo. Após a oficialização, houve uma tentativa de suprimir e impor aos fiéis maneiras de agir que seguissem os códigos cristãos. No meio desse processo ocorreram diversas apropriações

e transformações de aspectos que não foram passíveis de serem apagados e que acabaram, então, sendo adaptados à fé cristã.

### **A vida cotidiana e as heresias**

Os sonhos, muitas vezes ligados à licanthropia, foram vistos de diversas maneiras ao longo do tempo. Com o advento da cristandade, podemos notar um movimento de demonização deles. Até o século III, segundo Le Goff (1994: 147) no livro *O Imaginário Medieval*, considerava-se que possuíam caráter divino, num momento em que Deus poderia mandar mensagens para os seus fiéis a partir de sonhos que poderiam receber diferentes significados a partir de quem os analisasse. Um dos principais teorizadores da onirológia cristã, estudo dos sonhos, foi Agostinho (LE GOFF, 1994: 315), que apontava que esse suposto contato não passava de imagens produzidas pelas almas, sujeitas e sensíveis a ataques demoníacos, como no caso da licanthropia, já citada anteriormente.

A partir do século IV, os eclesiásticos buscam uma forma de mediar esse contato de Deus com os sujeitos, que não era possível se todos pudessem ter sonhos divinatórios. Passa-se então a considerar que eles podem ser dominados por demônios e enviados pelo diabo (LE GOFF, 1994: 311). Essas ilusões produzidas pelo maior inimigo da cristandade levavam o ser humano a cometer heresias permeadas por desejos e pecados. A partir de então, somente alguns santos receberiam visões, normalmente em períodos específicos de suas vidas, como próximo a sua morte (LE GOFF, 1994: 330).

Esse afastamento dos leigos dos assuntos religiosos é muito aparente, segundo André Vauchez no livro *A espiritualidade Medieval* (1995: 98). A pregação e a leitura da bíblia estava somente nas mãos dos clérigos e mesmo que a população tentasse, a escrita em latim dificultava mais ainda essa proximidade. Ou seja, a salvação desses indivíduos estava depositada nas mãos daqueles poucos letrados que conduziam as missas e pregavam. Os padres e clérigos eram os mediadores entre Deus e o sujeito comum. Essa mediação em torno de uma ida ao paraíso fazia com que os camponeses comparecessem às obrigações da fé.

Devido ao medo de serem atacados por demônios e bruxas, tentavam se proteger de diversas maneiras, principalmente seguindo ritos cristãos que poderiam manter afastadas as peripécias de Satã. Dentre essas práticas, podemos notar o batismo – as crianças batizadas estariam livres das garras dos lobisomens e das bruxas –, preces, jejuns, bênçãos, objetos sagrados e outros (LE GOFF, 2006: 326). Jean Delumeau (2009: 143), no livro *História do Medo no Ocidente*, aponta que esses temores amplificavam-se à noite, quando a imaginação dos indivíduos temerosos estava ainda mais acentuada. Porém, nós discordamos dessa visão de que tais representações eram fruto da cabeça de famintos e pobres sujeitos, que devido a tantas dificuldades, agravadas pelo medo, acabavam imaginando feras selvagens. É interessante tentarmos quebrar essa visão de que a Idade Média foi inteiramente permeada por fome, doenças e atrasos. É claro que houve décadas marcadas pela peste, carestia e dificuldades, mas esses momentos também foram seguidos de épocas de boas colheitas, desenvolvimento

populacional e artístico. Pensar que durante séculos só existiu caos e escuridão é concordar com a noção de “Idade das Trevas”, pregada principalmente por iluministas do século XVIII.

Os acusados de licantrópia, muitas vezes associados a bruxas, poderiam ser excluídos da sociedade. É importante notar que a exclusão social de um sujeito tem um grande significado, como trata Bronislaw Geremek em um dos capítulos do livro *O Homem Medieval* (LE GOFF, 1989: 233-234). Além de ser expulso de um grupo social, o indivíduo é também retirado de suas terras, pois não existe a possibilidade de permanecer no local. Sendo assim, aqueles marginalizados poderiam ser ameaçados de morte e até sofrer algum tipo de ataque, tendo que partir para um novo local em busca de se restabelecer e recomeçar.

Mesmo com essa perseguição, práticas antigas e novas permaneciam acontecendo, embora não se encaixassem nos preceitos cristãos. Isso nos mostra que até quando tais crenças eram demonizadas, os sujeitos continuavam acreditando nelas e exercendo-as. Assim, muitos que acreditavam estar acometidos de algum feitiço recorriam, por exemplo, à figura do Diabo para realizar uma troca em prol de ter sua saúde de volta ou ter a proteção de suas terras, animais e família.

Nesse contexto, as lendas sobre lobisomens podem ser encontradas em diversos locais com enormes semelhanças. Dessa forma, as compreendemos como mitos e contos que se difundiram territorial e espacialmente.

### **Lobisomens nos mitos**

As características dos lobisomens, presentes nas fontes, variam de acordo com o mito e local em que aparecem referidas. De fato, existem diversas formas de se transformar e, depois, de voltar ao normal. É importante destacar que nesse artigo não vamos discutir acerca da possibilidade de transformação segundo os moldes científicos e racionais na nossa época, assim como buscamos não empregar pré-conceitos atuais que de forma alguma cabem ao tema.

No livro *Lobisomem: um tratado sobre casos de licantria*, Sabine Baring-Gould aponta um grande número de casos e de formas de transformação em diferentes regiões. Infelizmente algumas informações não possuem identificação no tempo, porém continuam sendo extremamente importantes para nossa análise, principalmente pela obra ser uma fonte primária. Um dos casos que chama a atenção é o de um menino acusado de matar e alimentar-se de dezenas de crianças na região de Landres, sul da França. O relato do autor também traz todo o processo judiciário do jovem (BARING-GOULD, 2003: 63-70).

Quando tinha dez anos ou onze anos, meu vizinho, Duthillaire, levou-me ao interior da floresta e me apresentou um Sr. de la Forest, um homem negro, que me marcou com a unha e deu a mim e a Duthillaire um unguento e uma pele de lobo. Desde então, vagueio pelo país como um lobo (BARING-GOULD, 2003: 68).

A transformação a partir de determinados elementos é muito comum, podendo variar entre cintos, anéis, capas, beber água de pegadas, banhar-se em fontes, ser o sétimo filho, unguentos e malefício de bruxas. Um dos casos mais conhecidos, citado por Carlo Ginzburg (2012: 118), é o do lobisomem da Livônia ou lobisomem Thiess, que se transformara pois havia nascido com o pelico. No século XVII, em um processo inquisitorial, descreveu sua ida ao inferno, a qual dizia realizar em torno de quatro vezes por ano para salvar as colheitas que eram roubadas por bruxas. Naquele local, ele e seus companheiros lobisomens lutavam. Caso ganhassem, as colheitas de cereais do período seriam bem sucedidas, mas caso perdessem, sofreriam com meses difíceis para a comunidade. Quando questionado, o homem constantemente aponta que fazia tudo isso em nome de Deus, mesmo que os inquisidores tentassem induzi-lo a confessar uma ligação com a bruxaria.

A volta ao corpo normal após a transformação em lobo variava. No caso da metamorfose por meio de um objeto, o indivíduo voltava a sua forma após tirá-lo do corpo. Em outros casos, era necessário que colocasse as roupas que estava usando antes do processo. Em um caso apontado por Lecouteux (2005: 98), no livro *Hadas, Brujas e Hombres lobo en la Edad Media*, se o sujeito perdesse suas vestes estaria sentenciado a continuar vagando como um lobo pelo resto de sua vida.

É interessante entendermos como essa crença se tornou tão presente na vida dos indivíduos e de que maneira perpassou longos séculos e esteve presente em tantos locais. Uma maneira de analisar a licantropia é pelo viés



da linguagem, o qual Stuart Clark aplica sobre a crença em bruxaria no livro *Pensando com Demônios*. É necessário um olhar sobre os mitos, crônicas, hagiografias, folhetos e outras fontes que podem nos apresentar elementos muito importantes. Dentre eles, citamos os modos pelos quais o lobisomem é representado, tratado pela população e apropriado e modificado pelos diferentes grupos sociais.

### **Crença e linguagem**

As experiências vividas pelas pessoas são mediadas por diversos símbolos, que empregam significados para todas as interações com o mundo. Estes eram usados pelos sujeitos para explicar a vida em seus mais diversos âmbitos e é importante lembrar que diferentes sociedades têm diferentes meios de se enxergar e de enxergar seu entorno. Sendo assim, diversas comunidades podem ter crenças parecidas, mas cada uma delas terá elementos específicos que as diferenciam. No campo da licanthropia, isso pode ser notado, por exemplo, no caso de Thiess, apresentado por Ginzburg (2012: 118), em que, em uma sociedade permeada por cultos agrícolas, o lobisomem desce ao inferno para lutar em prol das colheitas, não atacando sujeitos comuns como na situação tratada acima por Baring-Gould.

Devemos lembrar que essas formas de ver o mundo não devem ser medidas ou comparadas com outras épocas. Considerá-los irracionais ou eventos frutos da imaginação é negligenciar uma cultura que foi muito marcada por uma proximidade entre o humano e o supernatural. Os

camponeses viviam todos os dias próximos a santos, anjos e demônios e esse contato com o “mágico” foi muitas vezes promovido e encorajado pela religião cristã, que buscava controlá-lo por meio de ritos, relíquias e milagres. Segundo Gurevich (1988: 67) no livro *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, para a população não existia uma delimitação efetiva acerca do que era uma “magia boa” e uma “ruim”. Ambas produziam objetos protetores – amuletos e relíquias – e eram procuradas pelas pessoas quando sofriam de alguma doença ou malefício.

Nesse contexto, estamos falando de uma maneira de ver o mundo e lidar com ele que vai muito além de uma racionalidade científica atual. O irreal não nos cabe aqui, até porque as representações formadas sobre a licantria são cunhadas a partir do real, do vivido e do experienciado. Segundo Stuart Clark (2006: 14), “dizer que uma crença é racional é falar sobre a maneira como ela se sustenta em relação com outras crenças”. É pré-conceber que existem certos discursos verdadeiros e outros não, ao passo que a linguagem que foi usada em sua construção e que a representa não é tão importante quanto os valores do que é ou não aceitável. Ainda de acordo com o autor (CLARK, 2006: 27), é através da linguagem que uma crença é ou não autorizada.

Logo, esses indivíduos acreditavam nas transformações da mesma forma que acreditavam no poder das bruxas de causarem doenças, mortes e malefícios. Elementos estes que eram negados e descartados pelos teóricos realistas (CLARK, 2006: 28), os quais consideravam a linguagem como um reflexo e não como um agente e assim acreditavam que as crenças

deveriam passar por uma verificação empírica, pela qual recebiam denominação de falsas pois não continham referências no mundo real. Como trabalha Gilbert Durand (2004: 9) no livro *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*, esse método de verificação dos enunciados se baseava na lógica binária, ou seja, só existiam duas possibilidades a serem consideradas: o verdadeiro e o falso; e as únicas formas de verificação eram a partir da experiência, as certezas da lógica e a racionalidade.

Nesse caso, podemos supor que uma análise empírica acerca da licanthropia a considerasse ilusória/falsa por não inspirar ações significativas no mundo real. Mas quais seriam ações significativas? Contra lobisomens foram movidas caçadas com ou sem recompensas (DELUMEAU, 2009: 104), indivíduos foram expulsos de suas aldeias e pessoas foram julgadas e sentenciadas pelo crime de licanthropia. Homens metamorfoseados em lobos foram vistos e sobre eles foram escritos diversos documentos. A transformação era tão temida e causava tanto alvoroço que até na Idade Moderna se viu a necessidade de escrever acerca do assunto, seja para negá-la ou afirmá-la. Sendo assim, concordamos com Clark (2006: 31) na afirmação de que, “para os usuários das crenças, o que é real sobre o mundo é a questão de que tipos de afirmações de parcelas da realidade sua linguagem lhes permite fazer com sucesso”. A licanthropia era uma realidade e a linguagem a representava. Afirmar a impossibilidade dessa crença por não corresponder aos preceitos lógicos e a testes racionais é uma

forma errônea de encarar os comportamentos daqueles que partilham de uma mesma ideia. Existem verdades que fogem à lógica.

Em um mundo onde a licantria era constantemente falada por eclesiásticos e médicos é um tanto equivocado pensar que os indivíduos do período não a vissem como uma realidade. Por meio da linguagem, os clérigos e especialistas produziam seus discursos e eles poderiam chegar de diferentes formas a seus alvos. Mesmo que tentassem desconsiderar a metamorfose em lobo, produzindo suas próprias verdades e buscando que os espectadores vissem o mundo por meio dos seus signos, como muitos fizeram, outros continuavam afirmando sua veracidade (CLARK, 2006: 57). Pode-se pensar que quanto mais se escreveu acerca do assunto, mais ele se tornava presente no cotidiano vivido, ou seja, o que se representava era considerado real (CLARK, 2006: 60).

A possibilidade da transformação de um ser humano em um lobo não era aceita em termos cristãos pois representava que o tão temido inimigo, o oposto de Deus, teria poder suficiente para provocar mudanças físicas na divina criação. Além disso, sendo essa possibilidade não colocada pela divindade, seria como uma forma de segunda criação, dessa vez pelas mãos diabólicas (CLARK, 2006: 256). O único poder pertencente ao Diabo, citado por diferentes autores cristãos, era o de realizar ilusões e peripécias com aqueles que vacilavam na fé. Muitos filósofos naturais também concediam poderes aos demônios, embora outros fenômenos fossem totalmente negados segundo suas categorias de análise (CLARK, 2006: 280). Desse modo, é muito comum que a licantria seja ligada à bruxaria

pelos inquisidores e cristãos. Agora, nos cabe analisar como os escritos recentes tratam do tema.

### **Estudos recentes**

Segundo Carlo Ginzburg (2012: 166), as confissões extraídas pelos inquisidores durante os julgamentos eram muitas vezes manipuladas para que os acusados respondessem alegando sua culpa ou determinada ligação com a bruxaria e com o sabá. É notável que ao longo do livro o autor busque estabelecer a origem da crença em lobisomens, apontando como sendo derivada de um remoto substrato euroasiático (2012: 158). Essa procura pela originalidade não é nossa preocupação. Nós a entendemos como resultante de esquemas mentais e necessidades de cada comunidade que a vive. É incontestável que diferentes locais produzem sua própria visão de um mesmo objeto de acordo com sua realidade.

Outro ponto presente na obra de Ginzburg é o êxtase, normalmente ligado a um substrato xamânico que estaria presente em diferentes crenças. Porém, como cita M. Eliade (2002: 318) no livro *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*, a transformação em lobo não era um aspecto principal para os xamãs, que poderiam se transformar em animais para determinadas funções, embora a licantropia desses indivíduos não seja a mesma de que tratamos. Os xamãs desciam ao inferno para buscar almas perdidas de doentes ou guiar os falecidos e nessa difícil viagem eles poderiam metamorfosear-se em diferentes animais. Contudo,

diferentemente de muitos relatos de lobisomens que atacavam crianças, mulheres e recém nascidos, usavam a transformação para outros fins.

Ainda no campo do êxtase, Lecouteux (2005: 31) traz a ideia de um outro Eu – que é também trabalhado por Agostinho ao tecer o termo *phantasticum*, já mencionado acima –, o chamado Duplo, que deixava o corpo humano durante momentos de catalepsia, letargia ou um sono profundo. Fora do corpo, poderia tomar a forma de diferentes animais, dependendo da função que teria. Normalmente a transformação em lobo estava ligada ao assassinato. Os meios de partir do corpo poderiam se dar de diferentes formas, podendo ser um desejo próprio do indivíduo ou de outra pessoa que estaria precisando de ajuda. Além disso (LECOUTEUX, 2005: 94), a transformação em animal só ocorreria no outro Eu e não no corpo físico, mesmo assim os dois poderiam ser feridos em batalha. Além disso, o Duplo só apareceria quando quisesse, permanecendo invisível aos olhos humanos no resto do tempo.

O autor também afirma que se deve fazer uma distinção entre as grandes teorias nos tratados especializados e as crenças populares (LECOUTEUX, 2005: 154). Entretanto, devemos lembrar que essa distinção entre letrados e não letrados traz diversos problemas a nossa pesquisa, visto que trata dos camponeses como não detentores de uma racionalidade que os permita formular informações concretas. Além disso, esquece que muitos letrados poderiam se apropriar de elementos populares e vice-versa.

Os lobos podem ser ligados às bruxas de diferentes formas. Lecouteux (2005: 70) assinala que muitas vezes esses animais serviam de sela para as feiticeiras, nas quais elas se transportavam para realizar malefícios ou se dirigir ao sabá. Dessa forma, poderiam ser vítimas aleatórias transformadas para determinado fim ou serem servos que elas usavam para realizar seus afazeres. Outra autora que aponta essa ligação é Jane P. Davidson, que na obra *Wolves, Witches and Werewolves: Lycanthropy and Witchcraft from 1423 to 1700* busca promover um estudo das imagens de lobisomens presentes em diversos escritos. Segundo a autora:

A trama canina se complica um pouco em um relato de julgamento de cerca de 1450, quando Else von Miersburg, uma bruxa de Lucerne, foi acusada de cavalgar não apenas em um lobo, mas também em um cão encantado. No item 14 das acusações contra ela, descobrimos que em um ato que pode ser melhor descrito como "it couldn't hurt", não apenas Else foi queimada, mas também o foram seu cachorro e seu lobo. É intrigante especular sobre a veracidade dessa história. Else tinha um lobo de estimação? Se levamos essa história literalmente, ela deveria ter. O julgamento de Else von Miersburg também fornece um aspecto adicional interessante para muitas das bruxas que montam lobos. Ela era uma notória criadora de mau tempo, especialmente tempestades de granizo (DAVIDSON, 1990: 50, tradução nossa).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> "The canine plot thickens somewhat in a trial account of about 1450 when Else von Miersburg, a witch from Lucerne, was accused of riding about not only on a wolf, but an enchanted dog as well. In Item 14 of the charges brought against her, we discover that in an act which might best be described as "it couldn't hurt", not only Else was burnt, but so also were her dog and her wolf. It is intriguing to speculate about the veracity of this story. Did anyone else have a pet wolf? If we

Após a apresentação de relatos parecidos, Davidson busca dar uma explicação para esses acontecimentos. Estes teriam ocorrido em razão de uma histeria motivada por mudanças climáticas que aconteciam no período estudado e que a população não sabia explicar racionalmente, empregando então as bruxas montadas em lobos. Assim, “a licantria, como a feitiçaria, era um meio de explicar o comportamento irracional como o assassinato em massa” (DAVIDSON, 1990: 50). Para concluir, a autora aponta que a escassez de imagens deve-se ao fato de a transformação de um homem em lobo ser inacreditável (DAVIDSON, 1990: 60).

Essa ligação entre licantria e bruxaria foi trabalhada também por Ginzburg (2012: 166), quando aponta que antes de serem considerados seres maléficos, os lobisomens eram considerados vítimas inocentes e até benéficos. Contudo, a partir do século XV, com a busca dos eclesiásticos de construir uma visão negativa do sabá e das bruxas, é a eles atribuídos esse aspecto pejorativo. Além disso, a negação da existência de lobisomens pode ser notada na maioria dos artigos que tratam sobre a temática.

### **Considerações finais**

A partir da apresentação das obras que tratam da licantria, consideramos que não nos cabe, como historiadores, tratar dessas fontes com olhos racionalistas e permeados por uma possibilidade ou não

---

*take this story literally, she must have. The trial of Else von Miersburg also provides an interesting additional aspect of many of the wolf-riding witches. She was a notorious maker of bad weather, especially hailstorms”* (DAVIDSON, 1990: 50).



científica. Esse tipo de análise não é bem sucedida quando falamos de ambientes permeados por símbolos que vão muito além de um olhar que busca o real ou o irreal. Essa dicotomia não era feita pelos sujeitos. Por isso, entendemos a licanthropia como um fenômeno pertencente à realidade dos indivíduos, que a partir dessas vivências moldavam suas vidas e geravam representações, práticas e discursos.

Também não buscamos realizar uma distinção entre uma cultura propriamente popular e uma cultura de elite. Como aponta Chartier (1992: 34-35), os intelectuais incorporam diversos elementos populares e vice-versa. Sendo assim, podemos trabalhar muito melhor usando termos como símbolos e valores que permeiam os sujeitos e que, independente de suas posições, os movem. São como leis universais que moldam os jeitos de viver e se comportar, muitas vezes inconscientes, os quais podemos estudar a partir da História Cultural.

Além disso, o autor (CHARTIER, 1992: 34) aponta que, mesmo quando um determinado grupo social tenta chegar a algum fim por meio de um discurso, a linguagem é permeada por um entendimento próprio, podendo ser percebida e ressignificada por aqueles que a recebem e chegar a práticas adversas. Normalmente esse processo depende daquilo que é interessante para o coletivo. Por essa razão, é possível constatar que as obras sobre a licanthropia e as normas impostas pela Igreja que circulam pelo campo social não resultaram no objetivo dos eclesiásticos, pois os indivíduos continuaram acreditando em lobisomens e adotando práticas que lhes eram válidas e necessárias para construir esse mundo simbólico.

Algumas visões mais recentes consideram a licanthropia fruto da mente de camponeses que, por estarem sempre com fome, medo e enfrentando pestes, acabavam imaginando lobisomens (DELUMEAU, 2009: 89). Considerar aqueles sujeitos como irracionais e incapazes de formular críticas e noções de mundo contundentes é um erro que não queremos cometer aqui. Outra visão conhecida é considerar os sujeitos que diziam transformar-se em lobos como doentes mentais. Porém, para aqueles indivíduos isso não estava em pauta. Como aponta Foucault (1978: 12), a imagem do louco surge principalmente no final da Idade Média; logo, os licanthropos eram considerados bruxos, heréticos e vítimas mas não loucos pela sua comunidade. A Igreja não os considerava assim, tratando-os muito mais como aqueles que fraquejaram na fé do que como alienados.

Dessa forma, vemos na linguagem um importante meio para o entendimento dessa crença, e é a partir dela que conseguimos afastar as visões racionalistas. É importante que, ao analisarmos os escritos – tanto daqueles eclesiásticos quanto dos filósofos naturais –, consigamos deixar de lado pré-conceitos acerca das formas de comunicação e experiência que eram realizados por esses sujeitos. Tais concepções se diferem da forma que hoje enxergamos o mundo. Diferentes grupos exerciam apropriações e as devolveram para o mundo social por meio da linguagem, da forma que lhes parecia correta. Essas formas de enxergar o mundo e de se enxergar nele não devem ser medidas e classificadas pelo modo empirista de considerar o que é passível de ser verdade ou não.

Portanto, com base nas considerações feitas ao longo do artigo, entendemos que a licanthropia foi apropriada de diferentes formas por diferentes indivíduos. Por essa razão, encontramos fontes que negam as transformações – como o tratado que dá nome a pesquisa, de Jean de Nynauld – e que as afirmam, – como o grande alvo de Nynauld, Jean Bodin, na obra *De la Démonomanie des Sorciers (1580)* – ao longo dos diversos séculos analisados. Essas fontes buscam, pelos âmbitos religiosos ou científicos, afirmar seus pontos de vista. Mesmo assim, é inegável a experiência dos sujeitos, que desde a Antiguidade conviveram com a licanthropia, a definiram e lidaram com ela de acordo com aquilo que lhes era cabível.

## Referências

BARING-GOULD, Sabine. *Lobisomem: um tratado sobre casos de licanthropia*. Tradução de Fernanda M. V. de Azevedo Rossi. São Paulo: Madras, 2003.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2 ed. Lisboa: Difel, 2002.

\_\_\_\_\_. *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DAVIDSON, Jane P. Wolves, Witches and Werewolves: Lycanthropy and Witchcraft from 1423 to 1700. *Journal of the Fantastic in the Arts*, v. 2, n. 4, 1990, p. 47-73.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Tradução de Renée Eve Levié. 3ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

ELIADE, Micea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GUREVICH, Aron. J. *Categories of Medieval Culture*. Tradução de G. L. Campbell. Moscou: Routledge & Kegan Paul, 1985.

\_\_\_\_\_. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LECOUTEUX, Claude. *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Média*. Edição de José J. de Olañeta. Palma de Mallorca: El Barquero, 2005.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Tradução: Manuel Ruas. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

OVÍDIO. *Metamorfosis*. Edição e tradução de Consuelo Alvarez e Rosa Maria Iglesias. 5ª ed. Madrid: Cátedra, 2003.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

Recebido em: 04/03/2021

Aceito em: 29/03/2021

# A FICÇÃO AFROFUTURISTA NA EDUCAÇÃO DECOLONIAL BRASILEIRA

## AFROFUTURIST FICTION IN BRAZILIAN DECOLONIAL EDUCATION

*Nathaly de Moraes Dias<sup>1</sup>*

Bigger, you're part of something way bigger [...]  
Bigger than the picture they framed us to see  
*Black is King*, 2020

**Resumo:** A corrente afrofuturista, desenvolvida no século XX, ganha cada vez mais espaço no meio artístico e intelectual com afro-diaspóricos de diferentes lugares da África e América que procuram destacar suas experiências frente às instituições que tentam silenciá-los. Com este alcance, a corrente pode ser inserida em uma educação decolonial brasileira a partir da Lei nº 10.639/2003 que estabelece o ensino de História e Cultura Afro-brasileira colaborando para a inserção do negro na história política, econômica e social, mas também em sua história individualizada como sujeito afrodiaspórico, oferecendo pertencimento e perspectiva de um futuro melhor. Para isto proponho o uso de produções cinematográficas afrofuturistas para compreensão desse passado e continuidade de um futuro negro.

**Palavras-chave:** Afrofuturismo; Afrodiaspóricos; Educação decolonial.

**Abstract:** The Afro-Futurist trend, developed in the 20th century, is gaining more and more space in the artistic and intellectual environment with Afrodiasporians from different places in Africa and America who seek to highlight their experience in front of institutions that seek to silence

---

<sup>1</sup> Graduanda do 5º período do curso de História (Licenciatura/Bacharelado) pela Universidade Federal do Paraná. Email para contato: nathydias227@outlook.com. Endereço para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3120440851279257>.

them. With this scope, the current can be inserted in a Brazilian decolonial education starting from Law nº 10.639 / 2003 that establishes the teaching of Afro-Brazilian History and Culture collaborating for the insertion of black people in political, economic and social history but also in their history individualized as an afrodiasporic subject, offering belonging and perspective for a better future. To this end, I propose the use of Afro-Futuristic cinematographic productions to understand this past and continue for a black future.

**Keywords:** Afrofuturism; Afrodiaspora; Decolonial education.

## **Introdução**

O movimento afrofuturista organiza-se de maneira coesa no decorrer da segunda metade do século XX, com produções afrocentradas que oferecem representatividade ao afro-diaspórico, visto que este encontra-se frustrado em um meio político, econômico e social que constantemente desfavorece a sua existência com silenciamento e embranquecimento. O movimento é orquestrado para oferecer possibilidade de um futuro satisfatório para a pessoa negra, referenciando um passado que é interpretado de maneira positiva para além de afirmações construídas no seio do colonialismo e Imperialismo.

Desta forma, o desenvolvimento da afrocentricidade é emergente para que o afro-diaspórico seja capaz de moldar e externar suas experiências como tal, pois, segundo Ama Mazama, a idéia afrocêntrica desenvolve-se no sentido

de que nós africanos [e afro-diaspóricos] devemos operar como agentes autoconscientes, não mais satisfeitos em ser definidos e manipulados de fora. Cada vez mais controlamos nosso destino por meio de uma autodefinição positiva e

assertiva. Os critérios dessa autodefinição devem ser extraídos da cultura africana (MAZAMA, 2019: 111).

Por conseguinte, com o intuito de projetar um futuro próspero ao afro-diaspórico, a corrente afrofuturista desenvolve-se concomitantemente ao movimento Pan-africanista, consolidando-se apenas no final do século XX, e pode ser definida a partir da afirmativa de Fábio Kabral enquanto uma “mescla entre mitologias e tradições africanas com narrativas de fantasia e ficção científica, com o necessário protagonismo de personagens e autores negras e negros” (KABRAL, 2019: 106). Em sua obra *O Caçador Cibernético da Rua 13*, apresenta um rico aparato semântico no intuito de “recriar o passado de valores, espiritualidade e tecnologia africanos por meio de narrativas ficcionais que projetam um futuro no qual o mundo iorubá prevaleceu” e consegue destacar e articular a experiência de uma pessoa negra projetando seu futuro em um meio tecnológico (KABRAL, 2019) que não necessariamente lhe explora sistematicamente. Concluo ainda que a inserção dos afro-diaspóricos nas ficções científicas absorve as experiências desta população e os aloca como agentes contribuintes da história econômica, política e cultural do meio em que vivem.

No Brasil, por muito tempo, elegeram-se “heróis nacionais” como principais figuras no enredo histórico do País, deixando de lado a contribuição de outros grupos que não aquele reconhecidamente branco-europeu. Consequentemente, o ensino da História reforçou as ideologias raciais colaborando para o não-pertencimento da população negra, tendo em vista o embranquecimento epistêmico e cultural. Todavia,



no intuito de reconhecer a “contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (BRASIL, 2003), a Lei nº 10.639/2003 define a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira. Junto a isto e observando a possibilidade de uma educação decolonial, aqui compreendida como a aprendizagem que parte das experiências coloniais para expor visões de mundo diferentes daquelas oriundas da episteme europeia-ocidental e que visa a transformação de práticas e estruturas que se adequem às realidade em específico de africanos e afro-diaspóricos, como afirmam Catherine Walsh e Fernando Jorge Pina Tavares, proponho o uso de produções cinematográficas com enredos fictícios, futuristas e afrocentrados que entram no imaginário e apresentam novas formas de interpretação de um passado negro que não remeta apenas à experiência da escravidão.

Por isso, procuro neste trabalho apresentar um breve desenvolvimento da corrente afrofuturista inserido em um contexto de produções afrocentradas concomitante ao advento da própria ficção científica. Tento elucidar, a partir de alguns exemplos, o impacto destas produções em uma maior compreensão das experiências dos afro-diaspóricos. E, pontuando a emergência da Lei nº 10.639/2003 para uma educação decolonial no contexto brasileiro, exemplifico a possibilidade de trabalhar com filmes afrofuturistas: *Black is King*, *Preto Sai*, *Branco Fica* e o curta *Oyá: A Ascensão do Orixá* para possibilitar uma educação antirracista que colabore para a mudança no imaginário que o afro-diaspórico tem de si, bem como daquele que o observa.

### **Afrocentricidade e Afrofuturismo**

Os séculos XIX e XX presenciaram o desenvolvimento da intelectualidade afrocentrada a partir do diálogo entre os africanos, em África, e afro-diaspóricos presentes na América. O termo afrocentricidade foi cunhado na década de 1980 por Molefi Asante (FINCH; NASCIMENTO, 2019), entretanto, na época, já apresentava grande contingente de produções. Seu desenvolvimento foi orquestrado como uma atitude de resistência à supremacia branca através de produções literárias, rituais religiosos e movimentos sociais (abolicionistas) nos quais as populações negras agiam para definir-se e produzir um referencial para e por si mesmas (MAZAMA, *op cit*). Ainda que não organizados de forma coesa, ligando-se um ao outro, temos os romances de Maria Firmina dos Reis, considerada a primeira romancista brasileira, e os movimentos intelectuais e sociais do Haiti, que infligiram medo e esperança por representarem o estopim de movimentos que levaram ao abandono do sistema escravista - presenciado por toda a América no decorrer do século XIX e finalizado, com a abolição no Brasil, em 1888.

Com o advento da segunda corrente do Pan-Africanismo na metade do século XX, e sua fase marcada pela modernidade negra com produções artísticas afro-centradas, o movimento ganha força oferecendo uma unidade negra na história contra preceitos imperialistas e ramifica-se para diversas vertentes. A música é bem representada pelos *jazz* e ganha destaque com Sun Ra. A emergência de uma investigação melhor interpretada do passado

negro pode ser exemplificada no trabalho de Cheik Anta Diop, onde o historiador trabalha a idéia de uma “origem africana da civilização” e afirma que “as nossas investigações nos convenceram de que o Ocidente não tem sido calmo o suficiente e objetivo o suficiente para nos ensinar corretamente a nossa história sem falsificações grosseiras” (DIOP, 1974: 15, tradução livre). No ramo artístico, livros e performances vão se desenvolvendo, com os destacados Ralph Ellison e Octavia Butler. Algumas destas produções são caracterizadas com o que Mark Dery denomina afrofuturismo. Em 1993, o autor americano entrevista escritores afro-americanos em seu artigo *Back to the future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate and Tricia Rose*, em que questiona a falta de pessoas negras na ficção científica.

A corrente afrofuturista pode ser entendida como um movimento estético-político de autoconhecimento das populações africanas e afro-diaspóricas que possibilita sua continuidade para o futuro frente ao genocídio e encarceramento epistêmico (SOUZA; ASSIS, 2019). A viagem pelo oceano Atlântico, a “porta do não retorno”, até a América escravocrata produziu a destruição simbólica e material dos africanos com o seu passado, favorecendo o estranhamento e o não pertencimento com a terra nova. A partir disso, o movimento estrutura-se para fundamentar uma nova identidade direcionada ao futuro, a partir do passado africano, suprimindo a ausência deste que ainda une ciência e tecnologia.

Edson Rangel afirma que o filme *Space is the Place*, de Sun Ra, pode ser compreendido a partir desta perspectiva de viagem incerta, unindo

a estética futurista à mitologia egípcia (RANGEL, 2016). Sun Ra acredita que pessoas negras conseguem sobreviver apenas em sua terra natal, da qual foram tiradas e enviadas à uma terra estranha através das naves (navios), viajando pelo espaço (Atlântico) e estudados como aliens (ciência moderna). Assim, fugindo de uma terra oprimida, parte para um novo planeta levando consigo diversas pessoas negras, onde poderá oferecer um futuro melhor para aqueles habitantes.

Ainda que, de início, a ficção científica denote escassez quanto a uma efetiva representatividade negra, o que torna válido o questionamento de Dery, pessoas negras estavam produzindo o que viria a ser chamado de “afrofuturista” desde o final do século XIX, podendo-se afirmar que estas produções não alcançaram o *mainstream* apenas porque foram barradas pelo embranquecimento cultural. Embora sua análise privilegie os Estados Unidos, Lysa Yaszek oferece um panorama do que afirma ser as 3 fases do afrofuturismo (*ibid.*: 136). O afrofuturismo americano compreende os anos de 1850 a 1960 e é majoritariamente literário, com destaque para Sutton E. Griggs, com seu *Imperium in Imperio* (1899). Em sua segunda fase, o movimento caminha ao lado de movimentos sociais da década de 1960 e se expande para fora da América do Norte, ao passo que, já na terceira fase, com o auxílio de Octavia Butler, a “Grande Dama da Ficção Científica”, avança em direção à amplitude global, compreendida a partir de 1980.

Neste contexto de finais do século XX, o advento da cultura *pop*, que facilita a imposição de valores, culturas e instituições para a organização da nova ordem mundial euro-americana, ligada a uma lógica de mercado

neo-liberal, prevê possibilidades econômicas e tecnocientíficas que visam suprir os interesses de grupos econômicos que aspiram produzir este futuro em decorrência da condenação de parcelas inferiorizadas da sociedade (ALBUQUERQUE, 2015). Realizando uma pesquisa na plataforma *Google* “filmes de ficção científica anos 70, 80 e 90” deparamo-nos com filmes como *De Volta Para o Futuro* (1985), *Jurassic Park* (1993) e *Robocop* (1987): nenhum deles apresenta um personagem negro que tenha destaque no enredo. Com um alcance relativamente maior, ainda que remete a alguns anos, a série de desenho animado *Os Jetsons* (1962) apresenta a mudança no cotidiano de uma família branca de classe média mediante o advento da tecnologia em um nível utópico. O que chama a atenção é novamente a falta de personagens negros no enredo e merece destaque o papel da empregada, geralmente ocupado por mulheres negras, mas que neste caso é representado por um robô. Em última análise, o advento do afrofuturismo apresenta ainda a necessidade do protagonismo negro para além de uma lógica “eurofuturista”, a qual o afro-diaspórico não está inserido.

Por fim, cabe adicionar que, contrária ao futurismo convencional, o afrofuturismo maneja mitos e lendas de matrizes africanas, como simbologia e metafísica, diferente do Ocidente que apresenta história e conflitos (KABRAL, 2019). Fábio Kabral, principal precursor afrofuturista brasileiro, entende a corrente como uma maneira de “recriar o passado, transformar o presente e projetar um novo futuro”, com a utilização da mitologia africana, e acompanha Clyde Ford, que afirma que “quando enfrentamos um trauma, individual ou coletivamente, as lendas e os mitos

são uma maneira de restabelecer a harmonia à beira do caos” (FORD<sup>2</sup>, 1999 *apud* KABRAL, 2019: 110). Desta forma o senso de “não lugar” é colocado à prova e pessoas negras encontram possibilidade de viver, ainda que em um futuro utópico.

Assim, com o desenvolvimento dos estudos decoloniais e pós-coloniais, o afrofuturismo ganhou força nas produções artísticas, musicais e cinematográficas alcançando um público mais abrangente. Os filmes, acompanhados dos HQ's, *Pantera Negra* (2018), dirigido por Ryan Coogler, e *Blade* (1998), com direção de Stephen Norrington, deram visibilidade ao movimento. Em 2017 (SP), o coletivo MPIF (Mulheres Pretas Independentes da Favela) realizou o desfile de deusas africanas, com as irmãs Tasha e Tracie Okereke, que levantam para o debate a relação de pessoas negras com a indústria do embranquecimento. Há ainda o filme *Bluesman*, de Baco Exu do Blues, o álbum *Afrofuturista* (2016), de Ellen Oléria, as produções cinematográficas e musicais de Donald Glover, como a série *Atlanta* que expõe as experiências dos afro-diaspóricos, bem como o "currículo afrofuturista" de Will Smith que teve seu início com a série *Um Maluco no Pedaco*, uma *sitcom* carregada de críticas sociais e raciais, e também os filmes *Eu Sou a Lenda*, *Eu Robô* e *Mib: Homens de Preto*, que definitivamente colocam o personagem negro como protagonista de um enredo futurista. Enfim, a lista é grande e todos aqui podem ser utilizados em sala de aula fornecendo uma educação antirracista. Passamos então aos

---

<sup>2</sup> FORD, Clyde W. *Herói com Rosto Africano*. São Paulo: Selo Negro, 1999.

exemplos escolhidos: o curta *Oya: A Ascensão do Orixá* (2014) e os filmes *Branco Sai, Preto Fica* (2015) e *Black is King* (2020).

### **Uma educação decolonial a partir da ficção Afrofuturista**

Ama Mazama parafraseia Mwalimu Shujaa quanto à afirmação de que a educação consiste na “transmissão à geração seguinte de valores e atitudes que reflitam a cultura de determinado grupo”, no entanto afirma também que as práticas de aprendizagem direcionadas a crianças afro-diaspóricas nas escolas euro-norte-americanas evidenciam imagens negativas da população negra, resultando na absorção, pelo discente, destas figurações (MAZAMA, 2019). Da mesma maneira, dá-se no currículo educacional brasileiro que, ao valorizar o herói nacional e omitir a colaboração do negro na história, colabora para a construção ideológica racista (FERNANDES, 2005). Para superar esta situação é preciso revisar os currículos escolares, os quais são utilizados para definir esta população. No entanto, para compreender a colaboração da população negra é preciso muito mais que apenas inseri-las e transmiti-las em salas de aula, pois ela ainda está incorporada em quadros epistemológicos homogeneizantes que reforçam estereótipos. Para tanto, Catherine Walsh propõe uma interculturalidade crítica para a pedagogia decolonial.

Este processo deve privilegiar as experiências coloniais para aprendizagem que não se limitam aos muros da academia, em detrimento do que era organizado na pós-colonialidade que possuía o referencial europeu-ocidental como contraponto. Desta forma, a pedagogia decolonial

colabora com os debates da interculturalidade, pois proporciona visões de mundo diferentes daquelas que colocam o homem branco como superior, compreende a permanência simbólica do silenciamento e contrapõe com estas no intuito de transformar as práticas e estruturas, contribuindo, por fim, para o desmonte de uma episteme ocidental homogeneizante (OLIVEIRA; CANDAU, 2010). No que diz respeito aos afro-diaspóricos, Fernando Jorge Pina Tavares afirma que:

Uma proposta educacional compatível com as realidades africanas, deve focalizar não só a identidade étnico-racial como também a diversidade cultural das nações africanas e suas diásporas. Isto é, deve ser uma proposta educacional democrática, que enfatize a igualdade racial na diferença cultural (TAVARES, 2015: 125).

Portanto, reconhecendo o caráter pluriétnico da nação brasileira e frente tanto das reformas educacionais dos anos 1990 quanto das reivindicações do Movimento Negro no que diz respeito ao direito a educação, a conquista da Lei nº 10.639 foi um importante marco no caminho para uma educação decolonial. A Lei de 9 de janeiro de 2003 “estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo da rede de ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’”, e assim abarca:

O estudo da História da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do



povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil (BRASIL, 2003: 1).

A partir destas afirmações proponho o uso do cinema afrocentrado. A possibilidade de utilizar o cinema como fonte histórica obteve oportunidade de ser debatida nos escritos de Marc Ferro em meados de 1960. Este historiador afirma que “o filme é uma fonte para entendermos os comportamentos, as visões de mundo, os valores, as ideologias de uma sociedade ou de um momento histórico” (FERRO<sup>3</sup>, 1976 *apud* SANTANA, 2008: 8). Todavia, diante de suas ambiguidades, como sua relação com a indústria cultural e o consumo sem reflexão, ainda possui capacidade de ressignificação ao passo que a ficção infiltra no imaginário desconstruindo e desmentindo mitos do sistema racializado (SANTOS, 2018). Assim, para potencializar o cinema como fonte é necessário desenvolver a sensibilidade junto ao aluno, expondo criticamente diferentes perspectivas para que ele próprio desenvolva uma forma própria de pensar. Denice Carvalho Santana relata que no Programa de Desenvolvimento Educacional utilizou um documentário sobre a questão da Palestina e observou que houve indignação por parte dos alunos com o que estava sendo retratado, concluindo uma experiência positiva, e que não devemos subestimar os alunos quanto a sua capacidade crítica (SANTANA, 2008).

---

<sup>3</sup> FERRO, Marc. Filme: uma contra-análise da sociedade? In: LE GOFF, J. & NORA, Pierre (orgs). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

Santana afirma ainda que “[...] os melhores filmes [...] nos levam a pensar e questionar de que forma podemos contribuir para alguma transformação, alguma mudança, mesmo que pequena, em nós ou naqueles que nos rodeiam” (SANTANA, 2008: 8), passagem que dialoga muito com a proposta do presente trabalho. Pensar uma educação decolonial a partir de produções afrofuturistas permite uma melhor interpretação do lugar do afro-diaspórico no mundo e sobretudo na sociedade brasileira, em que seu passado deve ser compreendido para oferecer perspectiva para o futuro, mas também demonstrar para o resto da população a necessidade destas ações, ao passo que esta história, por tanto tempo escondida para debaixo do tapete, abre caminho para uma nova compreensão, somando todos os seus agentes e suas respectivas contribuições.

Antes de analisarmos os filmes escolhidos, cabe destacar que a escolha privilegiou produções que se adequassem as faixas etárias do Ensino Fundamental e Médio, visando a não exposição de conteúdos inadequados, como cenas de violência, preconceitos exacerbados e linguagens chulas. A escolha de uma produção nigeriana justifica-se por ser um filme próprio ao continente e, sendo referenciado cultural e religiosamente, oferece o ponto de partida para as análises, assim como África era o ponto de origem de afro-diaspóricos. Partindo para o outro lado do Atlântico, chegamos à indústria norte-americana e deparamo-nos com centenas de filmes de fácil acesso.

Beyoncé é um grande símbolo na luta antirracista dos Estados Unidos, tema que perpassa suas produções já há algum tempo, mas aqui a

cantora opta por ir contra estereótipos racistas e sexistas impostos à pessoa negra, tratando de temas sensíveis de forma empática e dando visibilidade a diversidade religiosa de matrizes africanas.

Por fim, no intuito de localizar a análise em um contexto mais próximo ao nosso, o último filme, de produção brasileira, pretende compreender a situação complexa do afro-diaspórico que encontra-se historicamente subjugado, sobretudo quando se trata de abordagens policiais, algo recorrente em nosso país e que merece maior destaque. O diálogo entre passado e presente pode abrir espaço para esse tipo de debate em sala de aula, destacando as problemáticas de políticas raciais levadas a cabo pelo Estado.

E eis que, finalmente, chegamos às análises. O curta *Oyá: A Ascensão do Orixá*, lançado em 2014<sup>4</sup>, foi dirigido por Nosa Igbiniedion e possui em torno de 12 minutos. A história gira em torno de Adesuwa (Ethosheia Hylton), uma jovem devota aos orixás e uma das poucas pessoas que ainda possui forte ligação com as divindades, em especial com a deusa dos raios e tempestades Oyá (também chamada de Iansã) com quem estabelece um laço transcendental. Por esta razão fica sob sua responsabilidade encontrar a “chave”, que liga o mundo espiritual ao físico, e protegê-la para que não caia nas mãos de outros orixás antigos que desejam a extinção dos humanos. Espécie esta que já se encontra a beira da iminente autodestruição.

---

<sup>4</sup> Disponível em: [OYA: RISE OF THE ORISHA FULL SHORT MOVIE - \(2015\) African superhero movie - YouTube](#). Acesso em: 21 fev 2021.

Nos primeiros minutos do curta, vemos uma cena sendo utilizada em favor da representação religiosa e cultural, na qual há um altar com pequenas esculturas de cabeças, que lembram aquelas produzidas em terracota pelos povos iorubá. Babatunde Lawal afirma que a arte tradicional africana, para além da apreciação, configura um “meio para um fim” pois possui um fim utilitário e, sobretudo, prestígio religioso. Os altares, da mesma maneira, constituem a “face do espírito” sendo que o que possui face é acessível (LAWAL, 1983). Assim, no momento de suas preces à deusa Oyá, em frente ao altar Adesuwa, faz uso destes objetos para aperfeiçoar sua forte ligação com as divindades e concluir aquilo que lhe foi designado.

O curta também oferece algo emergente em nossa sociedade, sendo necessário para que possamos superar o negacionismo difundido em relação ao racismo que atravessa as vivências de afro-diaspóricos: representatividade negra. Entendo representatividade a partir do conceito desenvolvido por Clyde Ford, “herói de rosto africano”, expressão que oferece uma via ao afro-diaspórico para que supere as duas questões importantes afirmadas por Ford e reforçadas por Fábio Kabral: as aflições cotidianas, seja na forma do racismo cultural, discriminatório e, sobretudo institucional; e a alegação da vitimização, que estas pessoas recebem como respostas após as contestações. Kabral continua afirmando que:

O herói de rosto africano, num mundo pós-colonial, representa a heroína e herói descendentes de rainhas e reis divinos, que sobreviveram aos horrores da travessia e da escravidão, e hoje lutam para se impor no mundo, para orgulhar a si e aos

ancestrais. Na perspectiva afrofuturista, a importância [...] é reconhecer e despertar os heróis ancestrais que existem dentro de nós, e, dessa forma, dar um novo passo para construir um novo futuro (KABRAL, 2019: 113).

A partir disto, a presença das divindades no curta possibilita explorar a religiosidade dos orixás e suas complexidades tendo em vista seu caráter polissêmico. A apresentação de Oyá, Ogun e Xangô oferece uma interpretação melhor localizada das entidades e ainda combate a demonização das religiões africanas. Através da exposição destas entidades, os “heróis de rosto africano” oferecem um espelho a crianças negras que necessitam de perspectiva de futuro.

Pode-se observar alguns aspectos centrais no curta passíveis de serem utilizados em sala de aula, como o desenvolvimento de práticas e saberes, tanto em África como no diálogo entre o continente e o Brasil (religiões, símbolos e a própria capoeira). Por exemplo, o sincretismo religioso que as crenças africanas sofreram ao chegar na América Portuguesa que, mescladas a religião católica, fez alguns orixás serem interpretados como santos e santas, e a forte presença da mitologia no cotidiano desta sociedade. Apoiando-se na Base Nacional Comum Curricular, percebemos que é possível, a partir desta obra, favorecer o debate entre os discentes quanto a questões relacionadas “às diferentes formas de organização política na África” (BNCC: 420), observando os mitos fundadores relativos à sociedade iorubá, possibilitando também “identificar aspectos e processos específicos [...] antes da chegada dos

européus [...]” (*ibid*: 423) para contrapor com outras sociedades antigas. Observando questões relacionadas ao meio africano faz sentido pensar na “formação das culturas e dos povos, relacionando-os com o espaço geográfico ocupado” para “analisar o papel das culturas e das religiões na composição identitária dos povos antigos” (*ibid*: 415).

Mediante a possibilidade de interdisciplinaridade com aulas de Ensino Religioso, destacamos também que é possível, a partir da obra, oferecer ao aluno outras “ideias de divindades de diferentes manifestações e tradições religiosas”, “mitos de criação” e as “funções e mensagens religiosas” contidas nestes (*ibid*: 449, 451). Junto a este aspecto é importante também mostrar “representações religiosas em diferentes expressões artísticas [...] reconhecendo-as como parte da identidade de diferentes culturas e tradições religiosas” (*ibid*: 449). Aqui acho interessante contrapor com a demonização destas religiões e o aspecto de “artes tribais”, ambos processo desenvolvidos durante o Imperialismo.

Em última análise, as produções afro-centradas também chegam para ocupar seu lugar na ficção científica e apresentar novos mundos e experiências frente ao *mainstream*, que permanece perpetuando os mesmos enredos. Explorar Grécia, Roma, Idade Média e suas transformações apresentando novas interpretações com livros, filmes ou jogos continua sendo algo frutífero e mesmo educativo em certa medida, mas apresentar novos mundos que não o eurocentrado oferece uma abundância de possibilidades de novas histórias, sobretudo do continente africano que possui uma variedade cultural enorme. Novos mundos e perspectivas

podem ser apresentados, colocando ainda o destaque da população negra no enredo. Ademais, cabe dizer que o curta *Oya: A Ascensão do Orixá* é bem vindo neste momento pois possui um apelo comercial de um filme de super-herói, tema bem explorado com adaptações de livros, jogos e HQ's.

O álbum visual afrofuturista, *Black is King*, dirigido por Beyoncé Knowles e lançado em 2020, acompanha o enredo da animação popularmente conhecida, *O Rei Leão* (1994), o que pode colaborar para melhor compreensão do filme pelo aluno. É importante ressaltar que ainda que o filme seja uma releitura da *live action* de *O Rei Leão*, lançado em 2019, a jornada de Simba, bem como o reino de Mufasa nas savanas africanas, são representados por *peessoas negras*, desestabilizando as “metáforas de desumanização”, como denomina José Pereira, onde o primeiro símbolo consiste na animalização de pessoas negras, que nos filmes são representadas por animais falantes (CUSTÓDIO; OLIVEIRA; VALLE, 2020). A cantora volta-se para matrizes africanas ao demonstrar aspectos culturais dos povos de etnia zulu, xhosa, mursi, bantu, dogon e tantos outros para “que preto seja sinônimo de glória” mostrando que “sua história é seu futuro” e que há sempre um caminho para casa, assim como Simba procura o seu: ele, assim como afro-diaspóricos, perpassa por povos e culturas para conhecer e lembrar-se de seu “reino”. O filme também exalta a ancestralidade com a presença dos orixás iorubá como Obá, Oxum, Ogum e Oxóssi, potencializa as experiências das sociedades matrilineares, não raras nos corpos sociais africanos, apresentando um novo e diferente referencial cultural para afro-diaspóricos, expondo ainda as “várias

Áfricas” diferentes da imagem caricata daquele continente subalterno, dominado e majoritariamente florestal. Além disso, em suas músicas, a artista também referencia figuras importantes na história de africanos e afro-diaspóricos como Mansa Musa, a Rainha de Sabá, Nina Simone e Michael Jackson. O docente poderá escolher dentre essa variedade para trabalhar, mas, diante do tamanho do filme, destaco algumas questões que condizem com o movimento afrofuturista.

Beyoncé apresenta a música *Find Your Way Back* e demonstra um mito em que pessoas descendem das estrelas, apontando um possível “local” de ancestralidade. Todavia, durante a música repete a frase “Encontre seu caminho de volta/ Não deixe esta vida te enlouquecer”<sup>5</sup> e compreendo que, assim como em Sun Ra, Beyoncé faz uma analogia em relação à viagem pelo Atlântico: esta “passagem do meio” ocasionou a quebra de autoestima dos futuros escravizados e destruiu suas identidades étnicas. No entanto, ainda que seja necessário que pessoas negras encontrem seu lar novamente, é quase impossível que o afro-diaspórico mapeie seus ancestrais com precisão. Portanto, podemos assimilar o “lugar” a um “mito”, pois, parafraseando novamente Clyde Ford, com o auxílio do mito podemos enfrentar um trauma e “[...] restabelecer a harmonia à beira do caos” (FORD<sup>6</sup>, 1999 *apud* KABRAL, 2019: 110). Sendo então a mitologia africana um ponto referencial de ancestralidade, o afro-diaspórico adquire pertencimento e pode impedir que a vida lhe enlouqueça, visto que

---

<sup>5</sup> “Find your way back/ Don’t let this life drive you crazy”

<sup>6</sup> FORD, *op. cit.*



encontra-se em um meio que constantemente desfavorece a sua existência, com silenciamento e embranquecimento.

Outra questão a ser tratada, diz respeito ao corpo negro. A partir da maior circulação de corpos negros e estrangeiros, tidos como mercadorias nas metrópoles durante o período colonial, a vontade classificatória foi elevada, o que demandou formas específicas de controle político. Jonatas Ferreira e Cynthia Hamlin afirmam que corpos de homens e mulheres negras apresentam características e estereótipos ambivalentes: o homem negro é passível de dominação e selvagem, mas também é luxurioso, vicioso; a mulher negra é associada à fertilidade e, concomitantemente, sexualizada, como o caminho da perdição (FERREIRA; HAMLIN, 2010). Esses discursos do *outro* denotam a necessidade de civilização, bem como a sua impossibilidade, e a partir desta civilização há o controle. Diante deste contexto, o corpo negro não foi visto como digno de beleza e, em um certo momento do filme, Beyoncé afirma que “nossos irmãos e irmãs andam por aí com coroas em seus bolsos devido a um clima de repressão”.

Para que este corpo, antes tido como *monstruosidade*, seja um signo de elegância, ele precisa ser definido a quem o pertence. Em *Already* temos a seguinte frase é: “Seja seu próprio rei/ Não deixe ninguém governar seu mundo”<sup>7</sup> enquanto homens negros dançam juntos, com ternos ou as vezes sem. O interessante é perceber como o filme proporciona beleza ao corpo negro sem sexualizá-lo. Na música *Brown Skin Girl* as mulheres negras são enaltecidas, demonstrando como o colorismo impacta também no debate

---

<sup>7</sup> “Be your own king/ Make nobody come rule your world”

sobre padrão de beleza e que, mesmo não sendo a pele branca, ainda impõe-se o tom mais claro possível a estas mulheres para que possam ser “aceitas” socialmente. A diversidade dos tons de pele é demonstrada com artistas como Lupita Nyong’o, Kelly Rowland e Naomi Campbell. Também mostra mulheres em seus núcleos familiares cotidianos, tão mais distantes de um padrão, bem como jovens em um baile debutante, no qual todas são dignas do reconhecimento da própria beleza, sem serem padronizadas ou sexualizadas.

Por fim, o filme compreende as atitudes de pessoas negras diante de seu próprio contexto e tenta oferecer símbolos para que contribua com o “caminho de volta” ao desmistificar estereótipos. Os alunos veem-se representados e podem analisar as “situações cotidianas que remetam à percepção de mudança, pertencimento e memória” (BNCC: 409). Esta representatividade também traz debates pertinentes ao contexto atual e abre espaço para discutir as “relações causais entre as ideologias raciais e o determinismo no contexto do imperialismo europeu e seus impactos [...]”, “identificando permanências na forma de preconceitos, estereótipos [...]” (BNCC: 425, 427) designados às populações negras mediante as formas diversas de violência, para além de físicas, sofridas desde os anos de escravidão até hoje. Exemplos como o colorismo, a sexualização e animalização do corpo negro, padronizado para ser “aceito”, devem ser debatidos com sensibilidade e empatia.

Voltando-se agora para um contexto mais nacional, no período da formação da República brasileira, afro-diaspóricos foram rebaixados a

quase nada, pois mesmo após a abolição em 1888 nenhuma pessoa negra recebeu qualquer tipo de auxílio do governo para estruturar-se na vida ou mesmo adentrar com dignidade no mercado de trabalho. E, ainda que seu esforço braçal fosse continuamente utilizado para a organização da nação, René Marc da Costa Silva afirma que os projetos imigrantistas pautavam-se na construção de uma sociedade economicamente próspera, baseando-se em um “nacionalismo étnico”, na qual, pelas mãos capacitadas dos não-negros, o capitalismo seria melhor implantado e encaminhado (SILVA, 2013). Portanto, a crítica quanto ao processo de construção e naturalização do racismo, um racismo institucional marcado por determinismos econômicos que limitam a condição da pessoa negra brasileira, é exposta no filme *Branco Sai, Preto Fica*, dirigido por Adirley Queirós.

A produção torna-se uma fonte produtiva para discutir o *racial profiling* no contexto brasileiro. Compreendido como a “filtragem racial”, o termo diz respeito às “práticas racialmente tendenciosas de identificação de suspeitos”, em que as representações sociais estereotipadas, como classe social, localização territorial e identidades raciais, são os principais fatores que justificam abordagens policiais e que, no fim, definem relações de poder desiguais (ANUNCIAÇÃO; TRAD; FERREIRA, 2020). O título faz referência à abordagem policial em um baile funk na década de 1980 em Ceilândia, Brasília, e demonstra na forma de um documentário as consequências daquela noite, tornando as denúncias uma memória coletiva. A frase “branco sai, preto fica” sintetiza bem o *racial profiling* em que, a partir de características fenotípicas, a abordagem policial muda a vida de

peças que, de alguma forma, procuravam lazer à sua maneira e, como as relações de poder modificam-se mediante o sujeito, todas as pessoas brancas retiram-se sem sofrer retaliação.

Durante o filme também deparamo-nos com a segregação racial a partir da dualidade entre centro e periferia. O personagem Marquim teve de usar cadeira de rodas após a noite do baile e, em determinado momento, tenta conseguir passaportes para “entrar” em Brasília, tido como um lugar elitizado. Da mesma maneira como a periferia ainda hoje é retratada como um satélite das regiões centrais, um local de *despejo*. De qualquer forma, a periferia ainda possui uma identidade, o funk e o rap são utilizados como denúncia social, mas Marquim e, posteriormente, Sartana, personagem que precisou amputar uma perna devido a noite da abordagem policial, planejam fugir deste meio estigmatizado que vivem, destruindo aquilo que continua lhes impondo uma vida difícil. Cabe destacar que ambos os personagens, e podemos imaginar que igualmente outras pessoas, não foram auxiliados por políticas públicas, pois, como afirmam Diana Anunciação, Leny Alves Bonfim Trad e Tiago Ferreira, um dos principais mecanismos do racismo institucional consiste na omissão legal que acaba por viabilizar “distorções sociorraciais e territoriais” (*ibid*: 4).

A questão afrofuturista mais aparente reside no personagem Dimas Cavalanças, que vem de 2070 para impedir uma catástrofe em Brasília e juntar provas para processar o Estado pelo trato com pessoas negras, provas que apenas Sartana parece possuir. Ao analisar mais profundamente, podemos citar que o que imaginamos ao pensar em futurismo pode estar

bem próximo do que vemos na série de animação *Os Jetsons*, anteriormente comentada. No entanto, a máquina de Cavalaças é um container e Sartana precisa *hackear* o sistema de uma perna de melhor qualidade para seu próprio benefício (peças reutilizadas): em ambos os casos, demonstram como ferramentas do cotidiano, e nitidamente provenientes de um contexto mais periférico, podem ser utilizadas para novas tecnologias, bem como pode mesmo nos aproximar mais de uma ficção científica. Entretanto, uma outra interpretação sobre a relação entre os homens negros e as máquinas com as quais se relacionam podem servir como demarcação de poder, visto que estas limitam seus movimentos e constantemente precisam de reparos, como a máquina do tempo de Cavalaças, o elevador de Marquim e a perna de Sartana. Em todo caso, por esta viagem no tempo, o filme apresenta de forma quase educativa a compreensão do passado para mudar o futuro, pois este ainda está caótico e segregado.

Em última análise, no filme os personagens negros participam ativamente da trama viajando pelo túnel do tempo e orquestrando planos para destruir a elite política que perpetua o racismo em suas vidas, atitudes que podem ser espelhadas em outros momentos da história desta população que nem sempre permaneceu em silêncio frente a sua subalternização. Compreendo que, desta forma, é possível explorar as lutas raciais que ainda hoje são enfrentadas, tendo em vista a verossimilhança com a realidade do ocorrido na noite do baile e dessa forma conscientizar e problematizar junto aos discentes “as causas da violência contra populações marginalizadas” (BRASIL, 2018: 427). É possível também “identificar e relacionar aspectos

das estruturas sociais da atualidade com os legados da escravidão no Brasil e discutir a importância de ações afirmativas” (*ibid.*: 423), visto que nossos personagens carecem de políticas públicas. Em relação a formação das periferias brasileiras, seria interessante discutir a “inserção dos negros na sociedade brasileira pós-abolição [...]” e a “importância da participação da população negra na formação econômica, política e social do Brasil” (*ibid.*: 425) para compreender a formação destes locais satélites, frente aos centros, e as implicações destes locais na vida destas pessoas.

## **Conclusão**

Após séculos de violência imperialista e ressignificação por terceiros para caber em uma lógica ocidental de progresso e modernidade, populações não-européias, aqui em específico africanos e afro-diaspóricos, foram identificados como povos atrasados, seguindo uma lógica colonial que precisava justificar a busca por novas fontes de riquezas. Toda esta “biblioteca colonial”, como afirma Valentin Mudimbe, serviu de identidade forjada destes povos em prol de um Ocidente antagônico. Como consequência, o tráfico escravista espalhou por quase todo o globo afro-diaspóricos que agora tem dificuldade de se conectar a suas origens. Para tanto, a filosofia e cultura afrocentrada são importantes na construção da identidade do sujeito afro-diaspórico que estava submetido a definições cristalizantes e racializadas.

A corrente Pan-africanista, porém, pode correr o risco anacrônico de criar um passado africano exuberante e cair em um essencialismo exótico,

intensificando-se mediante o contexto das lutas pelas independências e formação dos nacionalismos africanos em que uma “unidade cultural africana” poderia ser útil às complexidades políticas do período pós-colonial. Entretanto, estudos posteriores caminham ao lado da forte crítica teórica, ao passo que uma unidade africana articula-se para tornar-se uma unidade étnica como haussa, iorubá ou mandinga. Paul Gilroy afirma ser necessário questionar as identidades coletivas, sobretudo quando são pautadas em parâmetros raciais. Também, o historiador Achille Mbembe afirma que o movimento pan-africano articula o marxismo visando a emancipação e considera o colonialismo, a escravidão e o apartheid momentos chaves para compreender os processos históricos da África na contemporaneidade. No entanto, para ele é necessário problematizar estes momentos, bem como a colaboração do próprio africano, para que a “vitimização” seja superada. Ou ainda Marc-Louis Ropivia e a ideia de diversidade cultural africana sob uma organização federalista (SANTOS, 2019).

Assim, mediante ao amplo, porém igualmente fértil, quadro cultural é possível construir um imaginário de que a pessoa negra existirá no futuro e corretamente inserida em um meio que perpetue sua existência e cultura. Assim a afrocentricidade favorece estudos decoloniais que não partem do século da Ilustração e abrem caminho para outras filosofias e visões de mundo. Esta noção não-eurocêntrica pode expandir-se para além da academia com um discurso mais direto do que simplista e alcançar as discussões nos ensinos fundamental e médio.

O uso de produções afrofuturistas, a representatividade que protagonistas negros oferecem ao exporem suas histórias e experiências, o autoconhecimento e a construção de uma identidade, com bases culturais referenciadas, e o sentimento de pertencimento também entram em combate com as imagens negativas de África disseminadas em filmes, séries, notícias internacionais e nacionais, bem como viabiliza um debate acerca do trauma coletivo, abrindo caminho para uma possível superação de questões delicadas. O “herói de rosto africano”, de Clyde Ford, em alguns casos pode apresentar um caráter comercial, mas não se distancia da intenção de representar o negro apto na construção de seu próprio futuro.

Observando os filmes escolhidos para o presente trabalho, *Black is King* remete a um passado cultural da África que por tanto tempo lhe foi negado, apresentando que, por trás da escravidão, os afro-diaspóricos saíram de um lugar que pode ser referenciado com orgulho. Temos também *Oya: A Ascensão do Orixá*, que apresenta um caráter um tanto comercial, mas oferece um “herói de rosto africano” para a pessoa negra, algo que só foi apresentado até o momento com o grande alcance do filme *Pantera Negra*. Sendo assim, uma produção africana, de Nollywood, oferece visibilidade para africanos criarem mundos utópicos em que são aliados ou inimigos de suas próprias histórias, denotando a complexidade que os cerca.

*Branco Sai, Preto Fica* apresenta um contexto mais próximo ao nosso e expõe as consequências de uma ideologia racializada aliada ao mercado capitalista e as políticas de segurança do Estado, baseadas em



estereótipos caricatos, que menosprezam e ao mesmo tempo marginalizam pessoas negras, mas estas são as principais no enredo e levam a história para seu trágico (ou não) fim.

Por fim, basta dizer que mesmo a Lei 10.639/2003 possibilitando a exposição da história e cultura afro-brasileira, ainda há muito a ser feito para superar as dificuldades escolares - que não serão abordadas aqui. Sendo assim, aproveitar-se da cultura *pop* para o ensino decolonial, que originalmente não abarcava tais questões, favorece aqueles que precisam ter um referencial de si mesmos e sua interpretação quanto a temas relacionados à África, Brasil e o que se desenvolveu neste meio.

## Referências

ALBUQUERQUE, Afonso de.; CORTEZ, Krystal. Cultura pop e política na nova ordem global: lições do Extremo-Oriente. In: SÁ, Simone Pereira; CARREIRO, Rodrigo; FERRARAZ, Rogerio. *Cultura Pop*. Salvador: Edufba, 2015. Disponível em: [https://www.academia.edu/25511663/Cultura\\_pop\\_e\\_pol%C3%ADtica\\_na\\_nova\\_ordem\\_global\\_li%C3%A7%C3%B5es\\_do\\_Extremo\\_Oriente](https://www.academia.edu/25511663/Cultura_pop_e_pol%C3%ADtica_na_nova_ordem_global_li%C3%A7%C3%B5es_do_Extremo_Oriente). Acesso em: 8 fev. 2021.

ANUNCIAÇÃO, Diana; TRAD, Leny Alves Bonfim; FERREIRA, Tiago. “Mão na cabeça!”: abordagem policial, racismo e violência estrutural entre jovens negros de três capitais do Nordeste. *Saúde e Sociedade*, v. 29, n. 1, p. 1-13, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.org/article/sausoc/2020.v29n1/e190271/#>. Acesso em: 08 jul 2021.

BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. *África*, n. 31-32, p. 135-155, 2012. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/115352>. Acesso em: 04 jul 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília, 2018.

BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em:

<https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=10639&ano=2003&ato=431MTTq10dRpWTbf4>. Acesso em: 25 jun 2021.

CUSTODIO, Denizard; OLIVEIRA, Laura; VALLE, Francisco. Quando eu for humano: A Desumanização Do Negro Nas Animações. In: 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2020, Salvador, Bahia. *ANAIS PROVISÓRIOS DO INTERCOM 2020*, 2020. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/sis/eventos/2020/resumos/R15-0492-1.pdf>. Acesso em: 04 jul 2021.

DIOP, Cheikh Anta. *The African Origin of Civilization: myth or reality*. Chicago: Lawrence Hill & C.O., 1974.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Ensino de História e diversidade cultural: desafios e possibilidades. *Cadernos Cedes*, Campinas, vol. 25, n. 67, set./dez. 2005, p. 378-388. Disponível em: Uma publicação – Publicações – CEDES (unicamp.br). Acesso em: 19 fev 2021.

FERREIRA. Jonatas; HAMLIN. Cyntia. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. *Revista Estudos Feministas*, v. 18, n. 3, p. 811-836, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/pNrK63zWDDbTCVtrrg5TryH/?lang=pt&format=html#ModalArticles>. Acesso em: 08 jul 2021.

FINCH, C.; NASCIMENTO, E.; Abordagem afrocentrada, história e evolução. In: NASCIMENTO, E. (org.). *Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo, Selo Negro 2009, pp. 37-69.

KABRAL, Fábio. Afrofuturismo: ensaio sobre narrativas, definições, mitologia e heroísmo. In: LIMA, Emanuel Fonseca; SANTOS, Fernanda Fernandes dos; NAKASHIMA, Henry Albert Yukio, TEDESCHI, Losandro Antonio (org.). *Ensaaios Sobre Racismos: Pensamento de Fronteira*. São Paulo, Balão Editorial, 2019, pp. 104-115. Disponível em: <https://ocarete.org.br/acervo/ensaaios-sobre-racismos/>. Acesso em 17 fev. 2021.

LAWAL, Babatunde. A arte pela vida: a vida pela arte. *Afro-Ásia*, n. 14, 1983. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20820/13421>. Acesso em: 07 jan. 2021.

MAZAMA, A. Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, E. (org.). *Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, pp. 111-127.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educação em Revista*, v. 26, n. 1, p. 15-40, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/TXxbbM6FwLJyh9G9tqvQp4v/?lang=pt#>. Acesso em: 05 jul. 2021.

RANGEL, Edson. Afrofuturismo e questões políticas do negro na ficção científica. *Revista do Audiovisual Sala 206*, Vitória, n. 5, p. 129-148, jan./jul. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sala206/article/view/13798>. Acesso em: 17 fev. 2021.

SANTANA, Denice Carvalho. O cinema nas aulas de História. Projeto O Cinema nas Aulas de História, Programa de Desenvolvimento Educacional

(PDE), 2008. Disponível em: <https://gtenshist.webnode.com.br/pde/>. Acesso em: 08 jul. 2021.

SANTOS, Harlan Gelson Rodrigues dos. O pensamento pan-africano na contemporaneidade: o caso da Agenda 2063. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SANTOS, Wellington Oliveira dos. Identidade negra, relações étnico-raciais na diáspora e o filme Pantera Negra: para uma discussão educacional. *Revista de Estudos Universitários - REU*, v. 44, n. 1, ago. 2018. Disponível em: <http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/3275>. Acesso em: 17 fev 2021.

SILVA, René Marc da Costa. A Constituição de 1988 e a discriminação racial e de gênero no mercado de trabalho no Brasil Brasileiro. *Int. Law: Rev. Colomb. Derecho Int.*, Bogotá , n. 23, p. 235-266, Dec. 2013. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1692-81562013000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-81562013000200008&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 4 jul 2021.

SOUZA, Esdras Oliveira; ASSIS, Kleyson Rosário. O Afrofuturismo como dispositivo na construção de uma proposta educativa antirracista. *Entheoria: Cadernos de Letras e Humanas*, Serra Talhada, v. 6, n. 1, jan./dez. 2019, p. 64-84. Disponível em: <http://journals.ufrpe.br/index.php/entheoria/article/view/3009>. Acesso em: 17 fev. 2021.

TAVARES, Fernando Jorge Pina. Pan-africanismo e educação das relações étnico-raciais – Contributo para a constituição de uma filosofia da educação sul-sul. *Revista Itinerários da filosofia da educação*, Porto, n. 13, 2015. Disponível em: <http://aleph20.letras.up.pt/index.php/itinerariosfe/article/view/690>. Acesso em: 05 jul. 2021.

Recebido em: 04/03/2021

Aceito em: 09/07/2021

# **EUGENIA E HIGIENIZAÇÃO: A EDUCAÇÃO EUGÊNICA PARA CRIANÇAS APLICADAS NA REDE PÚBLICA DE ENSINO A PARTIR DO LIVRO “A FADA HYGIA” DE RENATO KEHL DE 1937<sup>1</sup>**

## **EUGENY END HYGIENIZATION: THE EUGENIC EDUCATION APPLIED FOR CHILDREN OF PUBLIC EDUCATION BASED ON RENATO KEHL’S BOOK “A FADA HYGIA” OF 1937**

*Jaqueline Bevilacqua Zamarchi<sup>2</sup>*

**Resumo:** O presente artigo busca discutir a obra *A Fada Hygia* de Renato Kehl, mais especificamente sua quinta edição, lançada em 1937, com o objetivo de identificar em quais partes e de que modo o discurso eugenista se encontra presente na obra de cunho infantil utilizada no processo de alfabetização no início do século XX. Para tal, será discutido inicialmente como as teorias eugênicas surgiram e o contexto que permitiu sua legitimação e rápida propagação no Ocidente. Logo após será abordado o momento em que a eugenia se estabelece no Brasil e as particularidades que ela veio a desenvolver em solo brasileiro, tendo foco principal sobre Renato Kehl, um dos maiores expoentes da eugenia no país. Juntamente com a análise final da obra, essas discussões levam à compreensão da forma pela qual uma elite brasileira agiu e se utilizou da educação pública para propagar seus ideais políticos e ideológicos a fim de moldar a nação de acordo com suas concepções.

**Palavras-chave:** Eugenia; Higiene; Educação eugênica; Renato Kehl.

---

<sup>1</sup> Este artigo é resultado de pesquisa de Iniciação Científica realizada como bolsista da Fundação Araucária. Uma versão preliminar deste artigo também foi desenvolvida para a disciplina de Tópicos Especiais I do curso de Licenciatura em História da Unicentro, Campus Avançado de Coronel Vivida (Paraná).

<sup>2</sup> Graduanda do quarto ano de Licenciatura em História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Email para contato: [jaque\\_bzamarchi@live.com](mailto:jaque_bzamarchi@live.com). Endereço para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6429720386098387>.

**Abstract:** This article aims to discuss the book *A Fada Hygia* by Renato Kehl, specifically its 5th edition launched in 1937, in order to identify where and how the eugenicist discourses are present in this children's imprint work used in the literacy acquisition process in the early twentieth century. This work will initially discuss how eugenic theories emerged as well as the circumstances that allowed their legitimation and also how it spread fast in the West. Moreover, this paper will present the moment when the eugenic practice was established in Brazil and the particularities that it brought to this country, focusing on Renato Kehl, the writer who was one of the greatest exponents of eugenics in Brazil and author of the literary work. In addition to the final analysis of this book, these discussions lead to understanding how the Brazilian elite used their access to the national public education system to propagate their political and ideological ideas in order to shape the country according to their own conceptions.

**Keywords:** Eugenics; Hygiene; Eugenic education; Renato Kehl.

## Introdução

O movimento eugenista inicia-se na segunda metade do século XIX tendo por fundamentação o livro de Francis Galton *O Gênio Hereditário*. Em sua obra, Galton disserta sobre a espécie humana e seu processo de desenvolvimento tanto físico quanto intelectual. Uma de suas principais inspirações para a construção dela é a publicação do livro *A Origem das Espécies*, de seu primo Charles Darwin. Ao lê-lo, Galton se apropria de suas partes e com os resultados dessa apropriação desenvolve as teorias eugenistas, postulando que, ao contrário do que Darwin colocava, o ambiente não era o principal fator de influência sobre o desenvolvimento humano, mas sim a posse de uma hereditariedade proveniente de uma

família exemplar em vários sentidos - intelectual, físico, moral (STEPAN, 2005).

Essas teorias se proliferam de forma rápida pelos continentes europeu e americano, primeiramente nos Estados Unidos e depois na América Latina, com uma singela diferença temporal, pois como é posto por Nancy Stepan, uma sociedade eugênica é fundada no Brasil em 1918, “apenas dez anos depois da sociedade britânica equivalente e seis anos após a francesa, [o que] sugere quão sintonizados estavam os cientistas brasileiros com os desenvolvimentos científicos europeus” (STEPAN, 2004: 334).

Segundo Vanderlei de Souza (2006), à frente dessa sociedade eugênica esteve Renato Kehl, filho de descendentes alemães ligados à indústria farmacêutica no estado de São Paulo. Formado inicialmente em Farmácia a desejo do pai, Kehl decide em 1910 cursar medicina no Rio de Janeiro, local onde acaba tendo contato com os ideais eugênicos. Após esse período, Renato Kehl passa a dedicar-se à divulgação das teorias e à produção de material bibliográfico sobre elas.

*A Fada Hygia*, que será o objeto de análise, é produzido nesse contexto. O livro dirigido a crianças visa a transmitir de forma lúdica os preceitos eugenistas e, mais especificamente, higienistas, pois, como será tratado, uma das particularidades do movimento eugenista brasileiro se constitui nessa união entre higienistas e eugenistas. Tal obra de Kehl é uma entre as várias que adentram no campo da chamada “eugenia preventiva”, que preconizava um modelo de eugenia em diálogo com a educação



higiênica e com a reforma do meio, visto como fundamental para a regeneração das futuras gerações (STEPAN, 2004; SOUZA, 2006).

Assim, o objetivo deste artigo será primeiramente fazer uma explanação mais geral sobre o desenvolvimento das teorias eugênicas e o contexto que possibilitou seu desenvolvimento. Em seguida, terei foco sobre o movimento eugenista brasileiro e sobre a trajetória de Renato Kehl, figura essencial para essa análise. Por fim, discutirei como elementos de cunho eugenista e higienista estão inseridos na obra *A Fada Hygia*, quais os elementos utilizados e a forma de abordagem desses assuntos.

### **Nasce uma nova ciência**

Em 1859 Charles Darwin publica *A Origem das Espécies*, que seria sua maior obra, detentora de grande influência sobre as ciências desde então. Sua publicação revolucionou o pensamento científico da época, sendo fonte de estudo e influência para dezenas de cientistas, entre eles, seu primo Francis Galton. Após ter contato com a obra, Galton passa a desenvolver suas próprias teorias, que culminam no livro *O Gênio Hereditário*.

Além da influência de Darwin, Galton também é movido pelo contexto ao qual pertencia. Em meados do século XIX, as teorias sociais, raciais e os ideais imperialistas marcavam forte presença na Europa, o que contribuiu para que as publicações de Galton fossem bem recebidas no período. Outro fator importante é a redescoberta dos estudos de August Weismann e das pesquisas de Gregor Mendel sobre genética e as leis da

hereditariedade humana, que acabam por legitimar suas teorias eugênicas e hereditárias (STEPAN, 2005).

As proposições galtonianas se difundem rapidamente pela Europa, e segundo apresenta Vanderlei de Souza (2006), antes da Primeira Guerra Mundial já havia ocorrido o desenvolvimento de sociedades eugênicas na Europa e Estados Unidos e um congresso sobre eugenia em 1912, que reuniu cerca de 750 cientistas e intelectuais de diferentes lugares do mundo, inclusive da América Latina. A partir daí, o desenvolvimento da eugenia passa a crescer exponencialmente.

Os objetivos desta nova ciência, posta inclusive como uma nova religião, são profundamente alinhados ao imperialismo e à promoção de uma raça superior, algo presente no âmago da sociedade europeia, que, desde seus primeiros contatos com outros grupos socioculturais, buscou se estabelecer como o de principal importância e capacidade de comando. Isso mostrou-se desde a dominação da América à África.

Essa necessidade de algo que legitimasse sua superioridade foi suprida então com as teorias eugênicas e antropométricas que também tiveram grande destaque no período. Para a elite branca que estava à frente dos movimentos eugênicos, um grande desagrado vinha ocorrendo já há algum tempo, o cruzamento racial. A prática era – e infelizmente para muitos ainda é – vista com maus olhos, pois essa união provocaria a degeneração da espécie. Somente o cruzamento entre indivíduos considerados dignos e da mesma “raça” deveria ser aprovado, pois mesmo membros dessa sociedade branca e elitista deviam ser selecionados já que

até entre eles haveria degenerados que não podiam transmitir suas “taras hereditárias” às futuras gerações.

Estas “taras” não eram analisadas apenas na superficialidade de uma primeira geração, mas em avós, tios, primos, etc. Sua presença nas gerações que pudessem ser alcançadas deveria ser analisada a partir de exames pré-nupciais a fim de evitar o casamento com possíveis portadores de características hereditárias que iam desde doenças de caráter físico – como má formações – até doenças psicológicas e vícios, com o objetivo, conforme retratado por Pietra Diwan, de “implantar um método de seleção humana baseada em premissas biológicas” (DIWAN, 2007: 10).

A hereditariedade é um dos carros chefe da eugenia. Seria ela a responsável por todas as mazelas humanas. O casamento intrafamiliar, com pessoas portadoras de taras – depressão, má formações, alcoolismo, tabagismo, dentre outras doenças e características que consideravam aspectos de degeneração – em algumas sociedades consideradas pertencentes a outras raças, era desestimulado com a finalidade de garantir a transmissão apenas dos genes puros, a fim de depurar a humanidade.

A busca pela purificação foi feita através de diferentes abordagens. As três que mais se destacam ficaram conhecidas por “eugenia preventiva”, “eugenia positiva” e “eugenia negativa”. A segunda era voltada tanto para a reforma do meio como para a aplicação de exames pré-nupciais, evitando os casamentos considerados disgênicos. Nesse contexto, o matrimônio deveria ser consumado apenas com pessoas consideradas hereditariamente

saudáveis e com saúde física e mental adequadas aos padrões postos, contribuindo assim com o bom desenvolvimento da espécie humana.

A “eugenia preventiva” buscava principalmente a instrução da população e a conscientização dela. É dentro dessa perspectiva que se inclui o livro *A Fada Hygia*, cuja existência é sintomática do cenário de elaboração de manuais para esse fim – dentro do qual vale destacar a extensa produção de Renato Kehl e as abordagens de temas como a higiene, a moral e o social. Essa política preventiva também se caracteriza como o meio em que mais se torna aparente a união entre eugenia e higienização, particularidade presente na eugenia brasileira.

Por fim, a “eugenia negativa” se caracteriza como uma forma extremista em busca da purificação radical a partir de medidas mais duras, como a esterilização eugênica ou mesmo a eutanásia. A partir dessa perspectiva, aqueles que não eram considerados dentro dos padrões eugênicos ou pertencentes à raça a qual se considerava digna de ser propagada não deveriam ter o direito de ter filhos, casar, ou, em casos mais radicais, o direito de viver (BLACK, 2003). Os maiores expoentes dessa teoria são sem dúvida o regime nazista, que durante a Segunda Guerra Mundial assassinou judeus, ciganos, homossexuais, portadores de doenças mentais, mas também países como os Estados Unidos, que, conforme apresenta Souza (2006), realizou esterilizações em massa de milhares de pessoas a partir do início do século XX, muito antes da ascensão do nazismo na Alemanha.

Essas perspectivas de abordagem entretanto não foram aplicadas de forma generalizada. Como pontua Stepan (2004), a eugenia nas regiões nórdicas e nos Estados Unidos apresentava um caráter mais radical e menos maleável quanto à miscigenação e outros meios de se alcançar a purificação. Já as regiões consideradas “latinas” dentro da Europa – Itália, Portugal, Espanha e França – e na própria América Latina, se caracterizam por uma eugenia mais maleável, principalmente no que compete a união com os movimentos higienistas. Nessas regiões, ao invés de um evolucionismo mais duro, pautado nas teses da genética mendeliana, teria se desenvolvido um evolucionismo neolamarckista, o que permitia pensar a educação, higiene e a reforma do meio como importantes no processo de regeneração da nação (STEPAN, 2004, 2005).

Devido a essas particularidades da eugenia brasileira, pesquisadores que se dedicaram a compreender a atuação dos movimentos eugênicos e higiênicos locais não se limitaram à história das Ciências, Cultural, Política ou da área médica, mas adentraram também a história da Educação. Isso se dá pelo fato de que, como aponta Maria Lucia Spedo Hilsdorf (2007), a expansão do ensino no Brasil – principalmente a educação pública –, com discussões mais profundas sobre seu currículo e abordagens, ocorre principalmente entre as décadas de 1910 a 1930, praticamente no mesmo momento em que as teorias eugênicas e higiênicas ganhavam força no país.

Contribui para isso ainda, segundo Hilsdorf, a tomada de consciência do Estado da função social da escola, além de seus usos políticos. Segundo ela, nos primeiros anos da Associação Brasileira de Educação (ABE), que

buscava inserir o modelo educacional de ensino da Escola Nova, o órgão tinha “integrantes como médicos, higienistas e engenheiros” (HILSDORF, 2007: 82). Esses seriam grupos interessados em ter a escola como base de “campanhas **políticas** empreendidas para a modernização da sociedade brasileira” (HILSDORF, 2007: 82, grifos da autora). Essa atuação de eugenistas e higienistas no período foi muito presente no período por meio de manuais escolares, como o que este artigo busca analisar.

### **Particularidades da eugenia brasileira**

A eugenia chega ao Brasil antes da Primeira Guerra Mundial, surgindo o termo pela primeira vez em 1914 em uma tese de medicina, segundo nos é apresentado por Stepan (2004). De acordo com Souza (2006), a eugenia já era debatida no Rio de Janeiro, na Bahia e em São Paulo mesmo antes do início da Primeira Guerra Mundial. De todo modo, a emergência da guerra na Europa mobilizava os intelectuais e as elites políticas brasileiras para pensar no processo de formação nacional, estimulando um amplo debate sobre a questão racial e o futuro do Brasil no chamado “concerto das nações” (SKIDMORE, 1976; SCHWARCZ, 1993).

É na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro que Renato Kehl teria contato pela primeira vez com teóricos do evolucionismo e com os ideais eugênicos. Kehl, que seria um dos principais incentivadores da eugenia e produtor de material sobre essa temática, se destacou no âmbito nacional devido à sua forte participação no desenvolvimento de sociedades eugênicas na América Latina.

A eugenia brasileira – assim como a latina – é cercada de singularidades que a distinguem e que provocaram o pensamento de que ela não possuía presença significativa nesses locais a ponto de ser transformada em um objeto de estudo, perspectiva posta por Stepan (2004). Essa visão é desconstruída tanto por ela quanto por Maria Bernadete Ramos (2012), que analisa a presença da eugenia nas obras de Adalzir Bittencourt, mulher de grande presença na esfera pública no governo Vargas, tendo participado de importantes conferências sobre exames pré-nupciais, eutanásia e aborto, que ocorreram também em instituições de caridade. Além disso, Ramos (2012) encontra na obra de Bittencourt, intitulada *Sua Excia. a presidente da República no ano de 2500* e publicada em 1929, mostras da profunda crença de que a eugenia regeneraria a nação brasileira e a faria ficar em pé de igualdade com as europeias.

Essa busca, no entanto, não poderia ser feita aos moldes da Europa, afinal, a sociedade brasileira e latinas possuíam uma constituição social distinta daquela. A América havia recebido um grande fluxo migratório de diversos grupos desde seu “descobrimento”, além, é claro, do indígena, uma das “mazelas” da América, portador das mais diferentes degenerações, conforme acreditavam os eugenistas. Então, assim como seu processo de constituição teria sido diferente, sua purificação também deveria ocorrer a partir de outros meios.

Como a sociedade brasileira era constituída majoritariamente de mestiços, devido aos negros, indígenas e europeus que aqui viveram e que haviam se reproduzido sem qualquer controle por quase quatrocentos anos,

existia além de uma busca pela purificação da raça, a busca pelo brasileiro (SCHWARCZ, 1993). O que era ser brasileiro afinal, em uma nação formada de outras nações? Acreditava-se, no início do século XX, que ao fim desse projeto de purificação eugênica os homens que surgissem dela seriam considerados os verdadeiros brasileiros.

Com tantos mestiços, negros, indígenas e pessoas vindas das mais diversas partes do globo, implantar a eugenia negativa não parecia ser a melhor solução. É nesse momento que se passa a apostar na higienização como modo de eugenizar a sociedade, algo proposto por Renato Kehl. Assim a união com o movimento higienista vem para auxiliar ambas as ciências a alcançar seus objetivos, pondo a “eugenia positiva” e a “preventiva” como as principais armas dos eugenistas brasileiros.

Os movimentos higienistas tinham como foco principal as áreas sem saneamento básico onde se proliferavam doenças e, acreditavam eles, onde poderia se encontrar, majoritariamente, os chamados “degenerados”. O campo também era foco desses grupos. Os ditos sertanejos, pessoas simples que possuíam condições de moradia, acesso a saúde e a saneamento precárias, também eram apontados como pontos chave nessa busca pela higienização.

O sertanejo, posto como ignorante, disgênico e degenerado, assim como as populações periféricas, mestiças, insalubres, consideradas repletas de vícios e promiscuidade, possuíam especial atenção dos sanitaristas. Eles consideravam que o meio poderia provocar a mudança nessas pessoas, regenerá-las. Por isso o investimento em políticas de cunho higienista,



mostrando mais uma vez como a eugenia brasileira foi peculiar frente à europeia de modo geral, pois aceitava – até certo ponto – que se associasse à formação do homem o ambiente e não unicamente a hereditariedade.

Outra particularidade é quanto à miscigenação, tão mal vista na Europa, mas no Brasil entendida como um dos meios de se branquear a raça. A união entre negros e brancos acabaria por branquear a raça dentro de algumas gerações devido à “força superior” dos genes brancos que acabariam por prevalecer e branquear a nação. Essa posição foi defendida por Kehl durante os primeiros anos de sua luta pela eugenia da nação, marcados pela “eugenia preventiva” e “eugenia positiva”. No entanto, por volta de 1928, após viagens ao leste europeu, Kehl passa a se desligar desses ideais e se vincular à “eugenia negativa”.

### **Higienistas e eugenias na obra “A Fada Hygia” 1937**

A eugenia buscou diversos meios de difundir suas ideias. Uma delas foi a produção de manuais que seriam responsáveis pela disseminação de preceitos higiênicos e eugênicos de forma sucinta e clara para as populações consideradas estratégicas por eles, como os moradores das periferias, favelas e sertões. Naquele momento, governos de diversas partes do mundo investiam em políticas higienistas e eugenistas a fim de aplicar essas teorias.

No Brasil não foi diferente, tendo o governo investido em diversas áreas, com ênfase nas de reurbanização das cidades e de educação. Ademais, pessoas de grande relevância dentro desses movimentos atuaram

diretamente no interior do governo, assumindo altos cargos, como é o caso do médico Belisário Penna, que atuou no Serviço de Profilaxia Rural e na Diretoria de Saneamento Rural do Departamento Nacional de Saúde Pública; e do próprio Renato Kehl, vinculado ao Departamento Nacional de Saúde Pública.

*A Fada Hygia* é um dentre os vários manuais produzidos por Renato Kehl no período mais “positivo” de sua carreira. A primeira edição data de 1925. Kehl só se ligaria a vertentes eugênicas mais radicais a partir de 1928 e, apesar do exemplar analisado já ser a 5ª edição da obra, lançada em 1937, não fica perceptível nela um discurso ligado à “eugenia negativa” prevalecendo ainda um discurso ligado ao movimento sanitarista e à “eugenia preventiva”. A partir desta edição, ele teria sido reimpresso, segundo Carolina Toshie Kinoshita, com “modificação nas ilustrações e adaptação ortográfica” (KINOSHITA, 2013: 95). O livro foi utilizado na rede pública de ensino e foca na instrução a crianças, dando a noção de que o autor acreditava que estas, após terem contato com as ideias, além de porem-nas em prática também as transmitiriam a seus familiares. Isso fica mais claro na apresentação do livro, em que Kehl declara que “a professora ou professor lerá ou determinará que as crianças leiam um capítulo por dia, explicando o que ouviram ou leram e a razão higiênica de cada conselho, quando forem inquiridas” (KEHL, 1937: 9).

Ricamente ilustrada, a obra voltada para crianças possui uma linguagem adequada a elas, tendo como princípio de ensino o exemplo. A todo momento situações são apresentadas e elas servem de modelo sobre o

que é correto ou não se fazer. Outro detalhe importante são as divisões do livro. Formado por aproximadamente 180 páginas, apenas 51 são destinadas à história *Fada Hygia*, situada na primeira parte. As demais páginas, pertencentes à segunda parte, são compostas pelos conselhos da fada Hygia, orientações ricamente ilustradas sobre diversos assuntos.

A primeira parte da obra é dividida em cinco capítulos. O primeiro, trata de introduzir a fada, descrever o local onde ela vive e recebe as crianças, além de já apresentar a temática central do livro: a saúde e a higiene. Isso ocorre por meio de um monólogo da fada, definida como

[...] a fada da saúde. [Que] Ensina aos sãos a conservar a vida, a bem vivê-la, com prazer e satisfação. Dá conselhos aos doentes para adquirirem de novo a força e a robustez e para não propagarem aos outros os seus males (KEHL, 1937: 17).

Feita essa apresentação da personagem principal, inicia-se o primeiro capítulo e conselho da fada às crianças, falando sobre como a saúde é um bem precioso que deve ser protegido.

É nesta parte que classes sociais são citadas pela primeira vez. De forma rápida, a fada diz que não há riqueza maior que a saúde, e que “ha [sic] ricos doentes, para os quais a vida é um martírio. Ha [sic] pobres sadios que levam o tempo a cantar e a bendizer a sorte”. (KEHL, 1937: 20). Dessa forma, ela passa a ideia às crianças de que qualquer pessoa, seja de classe alta ou baixa, está suscetível a doenças. No entanto, com a discussão que se inicia em seguida sobre as formas de se conservar a saúde, e com o modo como a história se desenvolve, fica claro que as classes mais baixas,

que vivem mais próximas à linha da extrema pobreza e nas periferias da nação, são as pessoas que mais sofrem de doenças decorrentes da falta de higiene e, conseqüentemente, as que mais necessitam do manual para corrigir suas faltas e restabelecer a saúde.

O primeiro conselho também gira em torno da importância do ar, de sua qualidade e de se viver e brincar em ambientes arejados, já que, segundo a fada Hygia, “as crianças que respiram ar puro são rosadas e fortes”. Já não acontece o mesmo às que respiram ar dos quartos que estão sempre fechados, ou o ar cheio de poeiras, isto é, de impurezas. Essas são “pálidas, preguiçosas, nunca se riem, não acham graça nos brinquedos” (KEHL, 1937: 21).

Após o fim do conselho, a fada convida as crianças a passearem pelo jardim, onde encontra um dos principais antagonistas e fonte de exemplos para suas histórias. Trata-se de um menino sentado debaixo de uma árvore, sem ânimo para brincar. Indagada pelas crianças sobre o motivo da recusa do menino para brincar, ela responde:

Ele não tem vontade de brincar porque está doente, sente-se fraco, desanimado. E isso porque dorme e passa todo o tempo dentro de casa, sem respirar ar livre. Agora como está seguindo os meus conselhos e vem respirar o ar fortalecedor e fresco desse jardim, vai ficar, dentro de pouco tempo, rosado e alegre (KEHL, 1937: 23-24).

É no segundo capítulo que essas crianças são devidamente apresentadas. Trata-se de Tonico e Jeca – creio que em alusão ao

personagem Jeca Tatu de Monteiro Lobato, entusiasta das ideias eugênicas e financiador de publicações – crianças que moram “pelas redondezas do palácio, com seus pais, que além de pobres são muito ignorantes” (KEHL, 1937: 27). O pai era operário e ganhava o suficiente para alimentar e vestir as crianças, a mãe – como a grande maioria das mulheres naquela época – ficava responsável pelos afazeres do lar. Aqui, novamente, a relação entre classe e pobreza é perceptível. O pai dos meninos, como um simples operário, não possuiria nem condições econômicas nem intelectuais para compreender e prover à família condições dignas de vida.

Nesse capítulo, a fada Hygia traz duas lições às crianças. A primeira, referente à desobediência; a segunda, aos riscos com a água. Ela fala para as crianças como Jeca e Tonico eram bagunceiros e fugiam de casa para brincar, principalmente devido à ausência paterna e constante ocupação da mãe. Essas fugas resultariam em problemas de saúde a eles.

No primeiro exemplo, um deles ficou de cama por vários dias pois ao invés de ir para casa depois da escola decidiu ir brincar em um rio. Tempos depois, novamente uma das crianças adoece pois, segundo a fada, “quando sentiam sede [sic], bebiam qualquer água [sic] que encontravam, fosse de rio, de poço ou de biquinha” (KEHL, 1937: 30). Desta vez, Tonico, a criança que adoecera, ficara fraco, de cama e tendo que tomar remédios amargos. Esse capítulo tinha por função explicar os cuidados que se deveria ter com a água, pois se ela não viesse de uma fonte confiável, não fosse fervida ou filtrada, poderia causar uma série de doenças devido às bactérias e aos microrganismos presentes nela. Inclusive, o livro, além de ilustrado

com as imagens das crianças brincando, delas doentes e da fada, também traz a ilustração de um microscópio, pouco conhecido pelo público geral naquele período, e uma explicação de como ele funcionava.

O terceiro capítulo gira em torno da casa de Tonico e Jeca. É onde a fada Hygia irá discorrer sobre as características ideais de uma casa, bem como sobre a forma correta de limpá-la. O ponto de partida se dá quando a fada descobre que Tonico está melhor e já pode receber visitas. Assim, ela convida as outras crianças e vai à casa dele. Após entrarem na casa – a qual a mãe dos meninos estava limpando – a fada Hygia percebeu a falta de higiene que havia no local. A forma como a mulher limpava a casa, fazendo com que a poeira se levantasse, não era adequada.

Ao ver tal cena, ela decide aconselhar a mãe das crianças acerca de como se deve fazer a higiene correta do local, mas utilizando-se de um certo tato para não ofender a mulher. Ela explica que deve-se dar preferência a um pano úmido ao invés de vassouras, para levantar menos pó, assim como explica que as janelas devem ser abertas para arejar a casa. A fada também fala dos males dos quartos em forma de alcova – sem janelas – como era o de Tonico e Jeca, muito prejudiciais à saúde, indicando, conjuntamente, os melhores espaços para se construir uma casa, longe de estábulos, matas, rios, etc. Por fim, a fada aponta para uma residência ao longe e pergunta às crianças se a conhecem. Prontamente, uma responde que sim, que trata-se de um lugar onde moram “dois meninos muito magros, palidos [sic] e feios; doentes com certeza. A mãe parece um

esqueleto” (KEHL, 1937: 39). Segundo a fada, a família só era assim devido à falta de higiene.

Aqui, mais uma vez, as relações entre higiene e pobreza são abordadas. As mazelas da família não seriam causadas por questões de desigualdade social necessariamente, mas simplesmente por falta de asseio. Essa crença de que a pobreza não é motivo para a falta de higiene é muito problemática, pois como se quer que pessoas que não possuem condições econômicas de ter moradia e uma alimentação minimamente segura e saudável tenham acesso a produtos de higiene igualmente seguros?

Apavorada com o que poderia acontecer com sua família, a mãe dos meninos se dispõem a melhorar as condições de higiene na casa. Esse capítulo, em particular, traz importantes informações sobre como a mulher era vista dentro dos movimentos higiênicos e eugênicos. Conforme Kehl deixa claro na apresentação do livro intitulada algumas palavras, “a vós, mães brasileiras, e a vós, mestres, incumbe concorrer para que as crianças, a vosso cargo, se tornem cidadãos fortes, belos e disciplinados” (KEHL, 1937: 10).

O papel das mulheres dentro desses movimento era ao mesmo tempo passivo, devido à falta espaço para que elas discutissem o que pensavam sobre tais ideias, e ativo, já que elas tinham o papel – considerado fundamental – de gerar filhos saudáveis e fortes para a nova nação que era almejada. A elas cabia dar à luz essas crianças, assim como cuidá-las e educá-las em seus primeiros anos. Isso era uma função exclusivamente feminina. Em momento algum o pai das crianças é citado – para além da

profissão, ele não tem papel na educação dos filhos ou nos cuidados com a casa. Sua função é ser o provedor e chefe da família. Educar os filhos era função da mãe, fosse no sentido das letras fosse no sentido da higiene e bons modos. Qualquer falta ou desvio do tipo identificado na criança não era uma falta dos pais no sentido coletivo da criação dos filhos, mas um erro exclusivamente feminino, da mãe e esposa, a primeira educadora das crianças. O conto deixa isso claro ao não citar em momento algum qualquer falta de atenção por parte do pai de Tonico e Jeca, recaindo sobre a mãe toda a culpa.

No quarto capítulo, um pouco mais curto, as crianças se reúnem novamente na casa de Tonico e Jeca, ponto de encontro para uma caminhada – descrita como algo muito saudável e revigorante – com a fada Hygia. Nesse momento, a fada percebe como a casa está mais bem cuidada, com janelas abertas e o quintal limpo e florido. Quando as crianças chegaram, sentaram-se sob uma árvore e começaram a conversar, momento em que a mãe dos meninos declara que eles “estão agora bem mais fortes e corados, comem bem, não fazem extravagâncias, não andam à cata de gulodices nem comem fóra [sic] de hora, o que faz tanto mal ao estômago” (KEHL, 1937: 42).

Aproveitando a fala da mãe dos meninos, a fada Hygia aproveita o momento para falar sobre a alimentação adequada, enfatizando como ela deve ser equilibrada pelo consumo de vários tipos de alimentos, além de ser necessário ter o cuidado de saber a procedência deles, não comendo nada que não se considere de origem segura. Ela fala também sobre os horários



corretos para cada refeição. Dados os conselhos, a fada convida as crianças para irem à sua casa para a ceia de Natal. Esse capítulo novamente deixa claro as mudanças cotidianas – principalmente no cotidiano feminino – que a eugenia e higienização trouxeram.

Passa-se a haver um modo eugênico e higienicamente adequado para se fazer praticamente tudo. As mulheres precisavam reaprender ou, como deixa a entender o livro, serem ensinadas a fazer suas atividades domésticas da “forma correta”. Houve uma tentativa de higienização e eugeniação do cotidiano, buscando reformular práticas e hábitos presentes há gerações no modo de viver da população, principalmente daqueles considerados alvos dessas políticas.

No quinto e último capítulo, questões relacionadas a vestimentas e asseio do corpo são abordadas. Após irem à igreja, as crianças se dirigem à casa da fada, a fim de ceiar e receber presentes – único momento em que qualquer coisa relacionada à religião é citada ao longo da história, mas sem grandes aprofundamentos. Apenas diz-se que o Natal é o dia do nascimento de Jesus e que pela manhã as crianças teriam ido à missa com suas melhores roupas, assunto abordado no capítulo. Quando as crianças chegam, imediatamente a fada percebe problemas com suas roupas. Algumas da estação errada, outras sujas ou muito pequenas. Ela, entretanto, se conteve e deixou para fazer comentários depois do jantar. Este, por sua vez, transcorre de uma maneira exemplar, seguindo todas as boas regras de conduta, como ela desejava. Ao fim da refeição, convida as crianças para se

aproximarem da árvore de Natal e questiona a maneira correta de se vestir. Após receber uma resposta ela declara que

[...] se devem usar as roupas de acordo com o clima e as estações do ano. As roupas de baixo precisam ser sempre brancas, porque são mais higiênicas. É necessário trazê-las limpas, trocando-se pelo menos três vezes por semana, porque elas se embebem de suor, sujam-se de poeira, de gorduras, de descamações do corpo e se enchem de microbios [sic], tornando-se por tudo isso, infectadas e desagradáveis à vista e ao olfato. É preferível andar com roupas remendadas e limpas, do que com elas sujas, embora novas e de seda (KEHL, 1937: 47-48).

Dito isso, a fada Hygia também falou sobre cuidados com a higiene, sobre como se deve tomar banho com frequência, preferencialmente todos os dias, com água fria – por ser mais fácil de se obter – e durante a manhã, e sobre a importância de cuidados com os dentes. Aconselhou o uso de chapéu, para precaver do sol, e sapatos, para evitar doenças. Para as meninas, ela desaconselhou o uso de coletes e roupas apertadas que deformam o corpo, pois prejudicam os órgãos e sua forma natural. Por meio disso, é perceptível uma tentativa de normatização dos corpos, a fim de garantir uma estrutura corporal considerada eugenicamente adequada, além de criar um padrão que seria socialmente aceito e que deveria ser seguido. Não se devia comer demais para ser gordo, nem de menos ao ponto de ter uma magreza extrema.

A segunda parte do livro, composta pelos “conselhos da fada Hygia”, é uma seção também ricamente ilustrada, que tinha o objetivo de informar

sobre algumas questões consideradas de conhecimento essencial. São dezenove tópicos enumerados: ar, água, alimento, habitação, asseio do corpo, exercícios físicos, maus hábitos, o sono, as vestes, atitude, os micróbios, as moscas, as doenças, vícios, vermes intestinais, mosquitos, animais e animálculos, bons hábitos e alguns conselhos mais. Esses tópicos ilustrados davam exemplos de como se construir adequadamente as casas, poços e latrinas, bem como traziam informações e conselhos básicos sobre cada um deles.

Por fim, havia também mais quatro seções dentro dessa segunda parte, para além do conselhos da fada Hygia: agentes e modos de propagação das principais doenças contagiosas, com pequenas ilustrações legendas sobre as cinco principais formas de se transmitir doenças; preceitos de prática cotidiana para a conservação da saúde, com 11 ilustrações com legenda sobre atividades essenciais no dia a dia para se manter saudável; saúde e alegria, em que se fala aquilo que faz os homens saudáveis e alegres; um item principalmente ligado ao trabalho, colocado em oposição à preguiça e à vadiagem, e relacionado ao espírito e a exercícios ginásticos, no qual ilustrações indicavam a forma de se fazer os mais variados exercícios para se manter a saúde física e mental.

A segunda parte, pelas características citadas, era mais voltada para o público adulto. Apesar da escrita ser simples, separada por tópicos e de caráter explicativo, é importante lembrar que esse material tinha como principal função educar crianças e, depois, os pais. É importante também pensar a que público o livro era dirigido. Ao longo de toda a leitura do

conto, e dos conselhos da fada Hygia, fica claro que o principal público alvo era a população do campo, considerada ignorante e desprovida de conhecimento pelo movimento eugênico. É frente a essa parcela que conhecimentos poderiam ser aprofundados, a fim de se ter o repertório necessário para sanar as dúvidas que poderiam surgir entre as crianças.

As ilustrações presentes na obra podem ser divididas em duas categorias distintas: primeiro, aquelas que estão dispostas ao longo do conto de *Fada Hygia*, e em segundo lugar as que compõem a seção *Os conselhos da Fada Hygia*. A única ilustração colorida é a capa, na qual a fada aparece com um grupo de crianças formando um círculo de mãos dadas, como se dançassem uma ciranda. Nenhuma das crianças possui pele escura e todas compartilham de características fenotípicas ligadas a ascendências caucasianas.

As primeiras ilustrações do conto giram em torno da fada acompanhada das crianças brincando em seu grande jardim, sempre tendo seu castelo ao fundo, claramente dotado de características europeias. A primeira ilustração que parece retratar um personagem com características das populações afrodescendentes refere-se a quando a fada e as crianças encontram Jeca sentado debaixo de uma árvore. Este possui características fenotípicas ligadas a esses grupos, como cabelo encaracolado. No entanto, as características não se mantêm em ilustrações posteriores de Jeca e seu irmão, onde suas características são ligadas a populações europeias – no entanto, não fica claro se a alteração teria ocorrido por se “curarem”, já que um dos meninos ainda de cama já possuía tais características alteradas. A

última ilustração do conto é da fada e das crianças dançando ciranda em volta da árvore de Natal. Assim, no conto, as imagens possuem um caráter principalmente ilustrativo.

As ilustrações estão presentes com maior peso na segunda parte do livro, em que elas são utilizadas principalmente de forma técnica, a fim de demonstrar como se construir adequadamente as casas, latrinas, poços e quais os locais mais adequados a tais construções. Se fazem presentes também para apresentar a postura correta frente a situações como tossir, espirrar e se sentar, além de trazerem ilustrações de alguns patógenos de doenças comuns, como vermes, moscas e cobras. Essencialmente, as ilustrações desse trecho têm o objetivo de instruir e guiar o leitor para a prática de seus ensinamentos. Novamente, todas as pessoas possuem características fenotípicas europeias, ligadas a pessoas brancas, o que pode indicar o ideal do volume por um branqueamento populacional.

## **Conclusão**

O contexto em que a obra é desenvolvida em grande parte a explica. O Brasil possuía um grande número de analfabetos, a educação chegava a poucos, as condições de saneamento eram precárias e as de saúde mais ainda. Ondas de pestes e viroses eram frequentes tanto em centros urbanos quanto no campo.

*A Fada Hygia* surge nesse momento como um dos meios de se combater essas mazelas e, ao mesmo tempo, proliferar os ideais de uma pequena elite de intelectuais responsáveis por sua produção. Movidos pelo

anseio pela modernidade, esses intelectuais se utilizaram de seu poder de influência para tentar moldar o mundo segundo aquilo que consideravam o melhor, sem, no entanto, consultar aqueles que seriam mais afetados.

O livro demonstra como grandes investimentos foram feitos em tentar sanitizar e eugenzar o Brasil, principalmente as regiões consideradas mais problemáticas, como os sertões, as favelas e o interior do país no geral. É possível perceber como se tentou inserir uma forma eugênica e higienicamente adequada de se viver, a fim de evitar a “degeneração” nacional. A partir disso, também é possível compreender como a elite brasileira via as populações excluídas da sociedade enquanto ignorantes degenerados que dependeriam dela para serem salvos, evitando, ao mesmo tempo, que o país afundasse em suas mazelas.

As divisões e papéis de gênero também ficam claras. A todo momento, apenas as mães são colocadas como responsáveis pela educação dos filhos, algo que somente recentemente – e ainda de forma lenta – vem sendo desconstruído na sociedade. O sucesso ou fracasso da nação idealizada pelos movimentos que patrocinaram produções como *A Fada Hygia* dependia diretamente do êxito dessas mulheres em criar seus filhos.

A produção sobre esse movimento de intelectuais no Brasil ainda se encontra em desenvolvimento pois só recentemente se passou a investir nessa área de estudos, principalmente devido às múltiplas facetas da eugenia brasileira, que, como nos é apresentado por Souza e Wegner (2018), foi empregada em projetos políticos e científicos de seleção social e de reforma nacional. Mas, felizmente, como ambos colocam, conta-se com

amplo acervo de fontes para o desenvolvimento de pesquisas em decorrência da grande difusão do movimento e de sua institucionalização.

## Referências

BLACK, Edwin. *A Guerra Contra Os Fracos: a Eugenia e a Campanha Norte-americana para Criar uma Raça Superior*. São Paulo: A Girafa, 2003.

DIWAN, Pietra. *Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto, 2007.

HILSDORF, Maria Lucia Spedo. *História da Educação Brasileira: Leituras*. São Paulo: Thomson Learning, 2007.

KEHL, Renato de Ferraz. *A Fada Hygia*. 5. ed. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1937.

KINOSHITA, Carolina Toshie. *Um D. Quixote científico a pregar para uma legião de panças: os manuais escolares de higiene à sombra da eugenia (1923-1936)*. 2013. 192 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 2013.

RAMOS, Maria Bernadete. Ao Brasil dos meus sonhos: feminismo e modernismo na obra de Adalzira Bittencourt. *Rev. Est. Fem.*, Florianópolis, ano 10, n. 1, p. 11-37, jan./jun. 2012.

SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. *A política biológica como projeto: A “eugenia negativa” e a construção da nacionalidade na trajetória de Renato*

Kehl (1917-1932). 2006. 220f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências) - Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, Rio de Janeiro (RJ), 2006.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de; WEGNER, Roberto. História da eugenia: contextos, temas e perspectivas. In: TEIXEIRA, Luiz Antonio; PIMENTA, Tânia Salgado; HOCHMAN, Gilberto (Org.). *História da Saúde no Brasil*. 1 ed. São Paulo: Hucitec, 2018.

STEPAN, Nancy. A Eugenia no Brasil – 1917 a 1940. In: HOCHMAN, Gilberto; ARMUS, Diego. *Cuidar, Controlar, Curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

\_\_\_\_\_. *“A hora da eugenia”*: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

Recebido em: 05/03/2021

Aceito em: 11/05/2021



## O SENTIDO DE LUXÚRIA PARA *IBN KHALDUN* (1332-1406) E A DECADÊNCIA DAS SOCIEDADES URBANAS E DOS CALIFADOS

### THE MEANING OF LUXURY TO *IBN KHALDUN* (1332-1406) AND THE DECAY OF URBAN SOCIETIES AND CALIPHATES

Bárbara Ribeiro Arruda<sup>1</sup>

**Resumo:** Entender as concepções de luxúria no Islã se faz importante para compreender até que ponto a religiosidade influencia na visão de política e sociedade do historiador medieval *ibn Khaldun* (1377), que viveu o período de declínio do Império Islâmico. O trabalho apresentado aqui tem como proposta principal analisar a noção de luxúria nas visões religiosa, política e social do historiador medieval. Em sua metodologia, procura relacioná-las com referências bibliográficas de autores que trabalharam e pesquisaram *ibn Khaldun* e suas obras, e dessa forma, com a análise da fonte em si, o *Muqaddimah* (1377) e a sua relação com estas produções contemporâneas. Através de debates sobre seu contexto histórico, social e religioso, discutiremos o conceito de *'asabiyya* para Khaldun e o modelo social tribal ao qual faz referência por diversas vezes na *Muqaddimah*, bem como a contraposição dele para com os centros urbanos e suas críticas aos novos sistemas políticos da sociedade urbana em que vivia.

**Palavras-chave:** Luxúria; Islã; Medieval; Império Islâmico; Califados.

**Abstract:** Comprehending the conceptions of lust in Islam is important in order to understand the extent to which religiosity influences the vision of politics and society of the medieval historian *ibn Khaldun* (1377), who lived through the period of decline of the Islamic Empire. The work presented here has as main proposal to analyze the notion of lust in the

---

<sup>1</sup> Graduanda em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Email para contato: barbararibeiroarruda@gmail.com. Endereço para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6650052505713795>.

religious, political and social view of the medieval historian and in its methodology seeks to relate them with bibliographic references from authors who worked and researched *ibn* Khaldun and his works, and thus, the analysis of the source itself, *Muqaddimah* (1377) and its relationship with these contemporary productions. Through debates about its historical, social and religious context, we will discuss the concept of '*asabiyya*' for Khaldun and the tribal social model to which it refers several times in the *Muqaddimah*, as well as their opposition to urban centers and its criticism of the new political systems of the urban society that he lived.

**Keywords:** Luxury; Islam; Medieval; Islamic Empire; Caliphates.

### 1. A luxúria e o Islã, em *Ibn Khaldun*

Assim como nas outras religiões do livro, e na maioria das religiões no geral, a luxúria é um conceito negativo devido aos aspectos sociais e espirituais. A luxúria para o Islã seria um indicativo da soberba de uns e da falta de outros, indo de encontro ao que a religião prega sobre a igualdade de todos perante à Allah. Já espiritualmente, a luxúria traria sentimentos que nos afastam de Deus devido ao apego às coisas materiais e a certas práticas consideradas ilícitas pelo Islã.

Entretanto, é preciso compreender que o Islã não proíbe o muçulmano de possuir bens materiais ou conforto (AL-ASSAF, 2019), mas delimita até onde esses bens facilitam a sua vida e a partir de qual ponto apenas envenenam a alma:

Se ele os possui em extensão mínima, deve ter se protegido de pobreza, e se uma pessoa excede isso e estava materialmente confortável, deve ter atingido o que é chamado bem-estar material que denota luxo e conforto do cansaço (AL-ASSAF, 2019, p.3).

Ó filhos de Adão, revesti-vos de vosso melhor atavio quando fordes às mesquitas; comei e bebei; porém, não vos excedais, porque Ele não aprecia os perdulários (ALCORÃO, 1975: 7:31).

Teu Senhor prodigaliza e provê, na medida exata, a Sua mercê a quem Lhe apraz, porque está bem inteirado e é Observador dos Seus servos (ALCORÃO, 1975: 17:30).

Para que compreendamos mais a essência do que significa o termo “luxúria” para o Islã, teremos de fazer um comparativo com a nossa noção de raízes cristãs do mesmo termo. Em uma análise do imaginário medieval cristão acerca dos Sete Pecados Capitais, a autora Rejane Barreto Jardim atenta para o fato de que a luxúria, assim como a gula, é considerado um pecado da carne, sendo muitas vezes também considerada como vício, este definido enquanto uma “predisposição permanente para o mal, e por isso, mais grave que o pecado” (JARDIM, 2006: 121). A luxúria também remonta ao Pecado Original, quando Adão desafia as ordens de Deus por orgulho, e posteriormente cai na luxúria. Jardim fala que apesar de ser um pecado originalmente considerado masculino, e, portanto, “predominantemente viril”, as mulheres não escapam dele. As mulheres não cometem a luxúria, pois elas são a sua própria personificação.

Portanto, entendemos que por ser um pecado e um vício da carne, na literatura cristã a luxúria está muito mais ligada a questões sexuais, à libido, do que propriamente ao luxo. Para o mundo islâmico, todavia, a luxúria fala de materialidades, como bens, riquezas e conforto.

Sendo assim, ao contrário da essência cristã, luxúria no islamismo não significa necessariamente *ḥarām* (ilegal, em árabe). No Islã, possuir conforto não é negativo, até porque facilita a vida do ser humano para que exerça melhor sua religiosidade. Entretanto, abusar desse luxo, e deixar-se ser corrompido pelos seus valores, não é bem quisto. O luxo, sob medida, deve ser um meio de conforto para facilitar a vida do indivíduo bem como auxiliar no perfeito cumprimento de suas práticas religiosas diárias. Contudo, não deve ser tido como um ideal a ser vivido, uma ambição ou status, pois assim estaríamos nos desviando da real mensagem do Profeta Muhammad e de Allah.

Abd al-Rahman *ibn* Khaldun (1332-1406) nasceu em 27 de maio, na cidade de Túnis, atual Tunísia. Em 1382, *ibn* Khaldun decide realizar sua peregrinação a Meca, o *Hajj*. Quando passa por Alexandria, no Egito, é abordado pelo sultão mameluco Malik Al-Daher Barquq e é enviado para o Cairo. No Cairo, inicia sua carreira política e jurídica. Logo em seguida, em 1384, é nomeado professor de jurisprudência na Universidade Al-Azhar, e também ao cargo de *cádi* (juiz). *Ibn* Khaldun perde a mulher e filhos num naufrágio. Desolado, busca refúgio na religião e retoma o *Hajj*, em 1387.

*Ibn* Khaldun sempre esteve ao lado dos grandes chefes de Estado, como Malik Al-Daher Barquq e posteriormente seu filho, Al-Nasir Farach. Negociou e virou o historiador oficial do sultão mongol Tarmelão e lutou na marcha em direção a Bujaya, em 1365, no reinado de Tlemcen Abu Hammu II (1339-1389). Muitas vezes foi solicitado pelos líderes por suas habilidades e intelecto, mas, sobretudo, *ibn* Khaldun tinha consciência de

que apenas ao lado do poder, numa posição favorável, poderia realizar o seu objetivo de vida - o *Kitab al-'Ibar* (1377) -, apresentando-nos a sociedade da época sob sua ótica e a sua teoria da História, o que inspiraria inúmeras das ciências humanas do mundo moderno e contemporâneo.

É na porção do Império Islâmico do Magrebe dos séculos XIV e XV, ou seja, na região do Norte da África, abarcando regiões como Marrocos, Argélia, Sahara Ocidental e Tunísia, que se concentra a vida e produção de *ibn Khaldun*. É também nesse período que identifica um colapso, de cunho moral e político, da organização social de sua sociedade, sendo esses dois pilares da *Muqaddimah* fundamentais para o declínio do Império Islâmico, na visão do historiador.

Sobre esse período, Albert Hourani fala da perda do poderio do Império Islâmico na região do Magrebe entre os séculos XIV e XV:

Esse segundo período foi um daqueles em que mudaram consideravelmente as fronteiras do mundo muçulmano. Em alguns lugares, as fronteiras contraíram-se sob os ataques dos Estados cristãos da Europa Ocidental. (...) A conquista cristã da Espanha foi completada com a extinção do Reino de Granada em 1492; toda a península era agora governada pelos reinos cristãos de Portugal e Espanha. O poder da Espanha ameaçava o domínio muçulmano no Magreb (...) (HOURANI, 2006: 122-123).

Dessa forma, o Império Islâmico do Magrebe vinha enfrentando situações de conflito e perda de territórios ao redor, principalmente, da porção da Península Ibérica, por conta do avanço dos Estados cristãos. Na

*Muqaddimah*, *ibn Khaldun* critica esse momento do início da decadência do Império, atrelando a esta valores morais e políticos. Ele “identificava a formação do Magreb tardo-medieval entre a decadência política do presente e um glorioso passado vivido em Al-Andaluz” (SENKO, 2009: 75). O intelectual muçulmano, tendo passado parte de sua vida na Península Ibérica, em Al-Andaluz, ao ver os territórios locais - importantes devido ao fluxo comercial e econômico com o Mediterrâneo, além de representarem a parcela do Império Islâmico na Europa - perdidos, buscava “resguardar a essência de Al-Andaluz” (SENKO, 2009: 74).

Sobre a percepção de *ibn Khaldun* acerca dos motivos do declínio do Império Islâmico, dirá Senko:

A política de sua época era dominada ainda pelos conflitos no Norte de África entre a dinastia dos Hafsidas (1228-1574) e a dinastia dos Marínidas (1196-1465). Além dessas duas grandes dinastias, as quais *ibn Khaldun* serviu, podemos destacar a importante tribo do norte de África, os Banu Hilal (SENKO, 2009: 75).

Sendo assim, dentro de seu contexto histórico, *ibn Khaldun* entendeu que o declínio das sociedades organizadas, de caráter urbano, se deu por conta de questões morais, da luxúria. O luxo que acarretou a vida urbana, para ele, enfraqueceu essa sociedade, dando abertura para a investida de tribos como os *Banu Hilal*. Dirá Hourani:

Historiadores modernos, adotando uma idéia [sic] talvez apresentada primeiro por *ibn Khaldun*, acostumaram-se a atribuir o declínio da vida organizada no Magreb à chegada de

algumas tribos árabes, em particular a de Banu Hilal, no século XI. Acha-se que as incursões e depredações delas afetaram profundamente toda a história posterior do Magreb, destruindo os governos fortes que eram os guardiães da vida organizada, mudando o uso da terra da agricultura para a atividade pastoral, e submergindo a população indígena numa maré de nova imigração árabe (HOURANI, 2006: 146).

Apesar de o próprio Hourani seguir dissertando sobre o porquê não acredita que os *Banu Hilal* tenham tido força suficiente para substituir os berberes por árabes, ou que não fossem contrários à vida organizada do meio urbano, o fato é que *ibn Khaldun* observa e crê (assim como historiadores influenciados por ele até hoje) que tais investidas tribais tiveram papel importante no declínio da organização social urbana em questão. Todavia, essa força tribal, para o intelectual muçulmano, se dá devido ao aumento da luxúria e perda da *'asabiyya* nas sociedades urbanas do Magrebe.

A *Muqaddimah*, originalmente de 1377, é justamente o prolegômeno do *Kitab al-'Ibar*. Nela, o autor remete constantemente à luxúria e, de maneira geral, a enxerga mais como algo corruptor e admite ser ela um dos principais motivos da decadência dos califados e do Império Islâmico num geral. Na obra, *ibn Khaldun* detalha os conflitos entre os diferentes Sultanatos e governos existentes tanto na Península Ibérica quanto no Magrebe Medieval, como se observa no mapa abaixo retratando o Norte da África e a Península Ibérica em XIV:



**Imagem 1:** retirada de SENKO, 2012: 22.

Para o historiador medieval, a origem desses conflitos internos do Império Islâmico se deu a partir da má índole dos governantes. A corrupção, o luxo, a ostentação resultavam na má governabilidade por parte dos chefes de Estado, além da questão religiosa que fundamentava ainda mais seus argumentos. Apesar da convicção política e social, *ibn Khaldun* também remetia a uma certa punição por Allah devido a essas más condutas:

Além disso, a luxúria corrompe o caráter. [Através do luxo] a alma adquire diversos tipos de costumes maléficos e sofisticados, (...). As pessoas perdem as boas qualidades que eram um sinal e indicação de [sua qualificação para] autoridade real. Eles adotam as qualidades contrárias. Isso aponta para um retrocesso e ruína, de acordo com a maneira que Deus fez [planejou] para Suas criaturas nesta conexão. A dinastia mostra sintomas de dissolução e desintegralização. É



afetado pelas doenças crônicas da senilidade e finalmente morre (IBN KHALDUN, 1958: 225).

Dessa forma, para o historiador, um bom líder/califa deveria ter compromettimentos morais e religiosos, assim evitando a luxúria. Em sua *Muqaddimah*, *ibn* Khaldun se utiliza de califas exemplares, das corrupções de sua sociedade e dos constantes conflitos que se instauram no cenário da África do Norte da época para ilustrar seu ponto de vista sobre como a luxúria interfere nessa instabilidade.

Na mesma obra, ao comentar sobre as acusações de Al-Rashid ter se embriagado com vinho, o historiador defende o governante, fundamentado na religião. Dirá:

Ele não era um homem de fazer algo proibido e considerado pelos muçulmanos um dos maiores pecados capitais. Nenhuma dessas pessoas [os primeiros Abássidas] tinha nada a ver com prodigalidade efeminada ou luxúria em quesitos de roupas, jóias, ou o tipo de comida que ingeriam. Eles ainda mantinham a atitude forte do deserto e o estado simples do Islã (IBN KHALDUN, 1958: 68).

Desse modo, o autor compreende que, em se tratando do caráter e do comprometimento de Al-Rashid com a religião, ele “manteve a autenticidade dos costumes e não se deixou levar pelo vinho e pela luxúria” (SENKO, 2012: 142), sendo incapaz de ir contra os seus ensinamentos. É

importante ressaltar que Al-Rashid<sup>2</sup> foi o exemplo de governante ideal para *ibn Khaldun*. Portanto, seria impensável um governante digno misturar-se com hábitos que divergiam do Islã.

O Islã em seus ensinamentos permanece o mesmo no que concerne ao conceito de luxúria. Isso porque a base da religião é o Alcorão e este sofreu poucas ou nenhuma mudança do período medieval para o atual. O conceito religioso de *ibn Khaldun*, então, segue basicamente a mesma linha dos muçulmanos atuais.

Assim, podemos dizer que a luxúria aparece como uma forma de pecado e desvio do caminho de Deus no islamismo, como por exemplo o pensamento científico no medievo, que não se dissociava da religião e no qual esta estava sempre presente, sendo o mesmo objeto de estudo várias vezes, caso das obras de Avicena, Procópio de Cesarea etc; e na própria obra de *ibn Khaldun*, nosso objeto.

É interessante ressaltar que os muçulmanos se espelham bastante nos passos dos profetas precedentes, mas principalmente no último, o Profeta Muhammad (570-632), e não seria diferente com *ibn Khaldun*, que dizia: “Divergir de Seus passos é sinônimo de divergir da forma com que Allah deseja que vivamos” (SANTOS, 2019: 71).

Por isso, ao falarmos da “pobreza da alma” (NURBAKHSI, 2001: 23), um ideal e conceito da vertente islâmica chamada de sufismo, a simplicidade e humildade, atributos do Profeta, são enormemente

---

<sup>2</sup> Hārūn al-Rashīd, (766/763 - 809), quinto califa da dinastia Abássida (786-809), governou o Islã no apogeu de seu império, em Bagdá, sendo conhecido principalmente por ter sido o fundador da Casa da Sabedoria.

valorizadas para se atingir a iluminação e poder conhecer-se interiormente.

Muhammad era

o modelo dos ideais de pobreza e desapego no sufismo. Para os sufis, ele é o maior exemplo de austeridade por ter vivido na simplicidade, evitando qualquer associação com luxo e riquezas (SANTOS, 2019, p.71).

É justamente por ter sido intocável e incorruptível com os conhecimentos mundanos e com os luxos dessa vida que o coração e o espírito de Muhammad são tidos como os mais puros e dignos de devoção.

## **2. A corrupção política e a decadência dos califados na *Muqaddimah***

### **a) As sociedades e a ‘*asabiyya***

Quando nos fala da “atitude do deserto”, *ibn* Khaldun traz à tona sua teoria que constrói em sua narrativa do *Muqaddimah*. Os povos do deserto, ou seja, as tribos, são a base e o estágio que antecede a urbanização. Nesse momento do século XIV, com o enfraquecimento do Império, as tribos e o nomadismo em geral estão tomando mais força, inclusive por conta do avanço da peste bubônica e do declínio econômico da região (SENKO, 2012: 163). A autora Elaine Senko ao contextualizar sobre o momento histórico e o porquê da pesquisa de *ibn* Khaldun sobre a ‘*asabiyya*, também acrescenta que:

(...) o ímpeto de construção por parte de *ibn* Khaldun do conceito de ‘*asabiyya* foi estimulado pelo seu próprio contexto: a diminuição do grande poder muçulmano em

Al-Andaluz, as pretensões políticas dos sultanatos magrebins, o medo dos mongóis que avançam sobre o Norte de África e a ascensão dos turcos otomanos na região da Anatólia (SENKO, 2012: 163).

Dessa forma, *ibn Khaldun* problematiza a vida em civilização, devido ao que já observara em sua vida, e volta-se mais para o estudo do campo e dos povos que ali habitam. Assim sendo, o historiador muçulmano observa que, primeiramente, os grupos humanos buscam sua subsistência, saciando suas necessidades mais básicas<sup>3</sup>. Depois, quando há maior conforto e comodidade com relação a essas necessidades, esses grupos vão se fortalecendo e adquirindo outros tipos de comodidades. Isso é seguido de um aumento no conforto e nas facilidades, as quais levam à formação dos mais desenvolvidos costumes de luxúria (IBN KHALDUN, 1958: 161).

Para *ibn Khaldun*, o luxo começa a partir do momento em que esses grupos descobrem e criam maneiras de acumular mais riquezas, possuindo maior tempo para descansar e levar um ritmo de vida mais calmo. Alerta, assim, para a ausência de afazeres relacionados à vida frugal para focarem no acúmulo de riquezas e na ostentação do estilo de vida urbano. Ou seja, possuindo o conforto de consciência de que suas necessidades básicas serão atendidas, as pessoas esvaziam suas mentes e a ocupam com a luxúria, segundo ele, corrosivo para a índole humana.

---

<sup>3</sup> “Os homens buscam primeiro suas necessidades básicas. Apenas depois de ter obtido o básico que ele irá partir para confortos e luxos. A dureza da vida no deserto precede a suavidade da vida sedentária. Por isso, a urbanização é tida como o objetivo do Beduíno” (IBN KHALDUN, 1377: 164).

Esses povos possuem uma característica chamada de *'asabiyya*, que seria o elemento de coesão do grupo (BISSIO *apud* PINHEIRO FILHO, 2015: 153). Como explica Albert Hourani (2006), as sociedades tribais daquela região possuíam certas noções niveladas de ligação. As primeiras ligações são as mais diretas, por sangue, ou seja, filhos, pais, avôs e avós unidos em prol da manutenção da honra e do bem-estar daquela unidade. A nível maior, temos a ligação por parentesco, “por descendência de um ancestral comum quatro ou cinco gerações atrás” (HOURANI, 2006: 149). E num terceiro nível, temos a ligação por *'asabiyya*, por identificação de uma tribo, aldeias e distrito. Esse sentimento da *'asabiyya* geraria um pertencimento comum dos indivíduos num grupo, encarando-se como “pertencentes a um todo maior, uma ‘fração’ ou ‘tribo’, que veriam como diferente e em oposição a outros grupos semelhantes” (HOURANI, 2006: 150).

Dessa forma, esse sentimento coletivo de pertencimento fortalecia o coletivo, ou seja, a tribo, em caso de ameaça e ataque de outros, e também favorecia a ajuda mútua no interior desses grupos. Dirá Hourani que:

A tribo era antes de tudo um nome que existia na mente dos que se diziam ligados uns aos outros. Isso tinha influência potencial sobre suas ações; por exemplo, quando havia uma ameaça comum externa, ou em épocas de migração em larga escala. Podia ter um espírito corporativo [*'asabiyya*], que levava seus membros a se ajudarem uns aos outros em época de necessidade (HOURANI, 2006: 150).

A partir dessa *'asabiyya*, o grupo/tribo teria ligações mais próximas, inclusive ligações sanguíneas que ligam um indivíduo diretamente ao outro, formando um sentimento mais forte de solidariedade. Para *ibn Khaldun*, a *'asabiyya* era um elemento fundamental para o desenvolvimento dessas tribos. Isso porque ele entende que as tribos que possuem uma *'asabiyya* mais forte tendem a governar sobre outros com a *'asabiyya* menos forte, a exemplo dos beduínos que, na perspectiva do intelectual, originaram com sua forte *'asabiyya* a civilização na qual ele vivia inserido.

*Ibn Khaldun* constrói essa teoria dizendo que há um processo gradual, porém, cíclico na sua compreensão de sociedade e urbanização (SENKO, 2012: 164). Ele observou que os grandes governantes e as grandes cidades possuem raízes nas tribos, principalmente de beduínos. A *'asabiyya* dessas tribos é o que leva à urbanização, a um desenvolvimento desse processo. Todavia, uma vez urbanizados e civilizados, *ibn Khaldun* marca a decadência desse processo, levando assim ao colapso e atribui à luxúria o motivo deste. Isso porque, para ele, o luxo corrompe esse sentimento de comunidade, levando à corrupção, egoísmo, competitividade interna etc; e, sendo gerados esses valores dentro de uma sociedade, o historiador medieval entende que ela se fragmenta internamente, dando espaço para falhas a partir das quais outras tribos no estágio de forte *'asabiyya* irão aproveitar-se como vantagens.

Para o autor da *Muqaddimah*, a sociedade dividir-se-ia entre nômades e sedentários. Os nômades eram essencialmente as organizações sociais tribais e os sedentários, a população dos centros urbanos.

Entretanto, Albert Hourani compreende que a divisão não é tão simples assim, já que existiam variações entre ambos:

Seria demasiado simples, portanto, pensar no campo como sendo dividido entre áreas onde camponeses fixados à terra cuidavam de suas colheitas e outros, nômades, se movimentavam com seus animais. Eram possíveis posições intermediárias entre uma vida inteiramente sedentária e uma inteiramente nômade, e essas eram a norma. Era largo o espectro das formas de usar a terra. Em algumas áreas, havia gente assentada, no firme controle da sua terra, o único gado sendo cuidado por empregados; em outras, cultivadores assentados e pastores de carneiros dividiam o uso da terra; em outra ainda, a população era transumante, migrando com seus rebanhos de pastos em baixadas para regiões montanhosas, mas cultivando a terra em certas estações. E ainda em outras, era puramente nômade, mas podia controlar algumas áreas assentadas em oásis e nas margens do deserto onde os camponeses trabalhavam para os nômades (HOURANI, 2006: 142-143).

De fato, *ibn* Khaldun teria o conhecimento acerca destas variações. Entretanto, quando o intelectual diferencia nômades e sedentários, o faz de acordo com os valores morais. Quando define que a vida nômade agrega mais valores aos indivíduos e fortifica sua '*asabiyya*, religiosidade etc; *ibn* Khaldun compreende que os fatores da terra e a condição de nomadismo interferem sobre as conjunturas sociais, assim como o comodismo que gera o luxo nos povos sedentários dos meios urbanos também. Portanto, para melhor compreensão de sua teoria, evoca os extremos de cada um: do nômade e do sedentário, indo dos exemplos mais tribais e nômades até os

cargos mais ostentativos e luxuosos da sociedade urbana, capta a essência de ambos para construção de sua teoria.

Nos mostra Elaine Senko a seguir:

Conseqüentemente [sic], a '*asabiyya* diminui na vida sedentária luxuosa e dá margem à substituição do poder atual por outro mais animado pela coesão de grupo. Essa visão cíclica, ou melhor, em espiral progressiva, é a fomentadora do tempo histórico multifacetado do viés khalduniano. Trata-se de um processo em mudança permanente, que leva a um período sucessivo de apogeu e posterior desestruturação (SENKO, 2012: 164).

Senko organiza esse processo na seguinte passagem:

Vejamos novamente a ordem de seu pensamento: primeiro o espírito de grupo anima uma dada coletividade, a qual parte para a conquista; depois, quando estabelecida a dinastia e o poder, ela pode se deixar abrandar pelo sedentarismo e a luxuosidade do ambiente citadino, local onde a civilização atingiu seu ápice; tão logo isso ocorrer, perderá progressivamente o seu espírito de grupo, pois o bisneto da família esquecerá suas tradições e a decadência tornaria-se eminente (SENKO, 2012: 170-171).

Para Senko, a '*asabiyya* em *ibn* Khaldun como elemento fundamental de coesão do grupo também é indispensável para a longevidade dessa sociedade. Todavia, o historiador muçulmano observa que com a sedentarização, essa característica vai se perdendo aos poucos, marcando assim o início do fim daquele governo, além de dar lugar a



outros grupos com a *'asabiyya* mais forte dominarem. *Ibn Khaldun*, dado o seu contexto, compreende que a degradação da *'asabiyya* na sua sociedade (ou seja, urbana) dá espaço para a luxúria e a consequente teoria também formulada por ele acerca da decadência dessas sociedades com falta da *'asabiyya* forte. Também, o intelectual, ao falar da dominação dos grupos com *'asabiyya* forte sobre aqueles com a *'asabiyya* fraca, justifica as investidas de povos tribais na sociedade urbana, onde há momentos em que os chefes de Estado precisam recorrer à ajuda e alianças com esses povos, fragilizando e criando uma crise interna dentro do governo (IBN KHALDUN, 1958: 225).

Contudo, o principal elemento que corrompe esse processo continua sendo a luxúria. *Ibn Khaldun* deixa claro:

Quanto maior o luxo e mais fácil a vida que eles desfrutam, mais próximos estarão da extinção, sem mencionar (a chance perdida de obter) a realeza autoridade. As coisas que acompanham o luxo e a submersão em uma vida tranqüila quebram o vigor do sentimento de grupo, que por si só produz superioridade. Quando o sentimento de grupo é destruído, a tribo não pode mais se defender ou se proteger, muito menos pressionar quaisquer reivindicações. Será engolido por outras nações (IBN KHALDUN, 1958: 187).

O historiador aponta a luxúria como consequência da sedentarização. Os grupos nômades e tribais que possuem a *'asabiyya* forte, ou seja, o espírito de união social, são mais propensos à conquista e à gestão própria de uma civilização. Todavia, esses grupos, uma vez sedentários, começam a

se acostumar com os luxos. Ao analisar o seu próprio meio, *ibn Khaldun* observa tal fenômeno ao compreender que a perda gradativa da *‘asabiyya* para a luxúria também culmina no enfraquecimento da força militar, essencial para a defesa do império e da sociedade. Dirá:

Enquanto isso, as pessoas continuam adotando formas cada vez mais novas de luxo e cultura sedentária e de sossego, tranquilidade e suavidade em todas as suas condições, e a afundar cada vez mais neles. Assim, eles se afastam da vida no deserto e da dureza do deserto. Gradualmente, eles perdem cada vez mais (as velhas virtudes). Eles esquecem a qualidade de bravura que era sua proteção e defesa. Eventualmente, eles vêm para depender de alguma outra milícia, se tiverem uma (IBN KHALDUN, 1958: 225).

Isto demonstra que, no espaço de três gerações, chegam os impérios à decrepitude, completam o ciclo de sua evolução, mudando completamente de natureza (IBN KHALDUN *apud* SENKO, 2012: 157).

O sentimento de união e de coragem que um dia tiveram enquanto tribos é perdido, fazendo com que as forças militares se acovardem e não queiram mais lutar ou proteger sua população. Deixando assim, que outros povos sejam contratados para exercer esse papel, que, futuramente, pela dependência militar, percebem a fraqueza do governante e decidem atacá-los (SENKO, 2012: 164). Fato que, por exemplo, se observa no caso do governo dos *Ayúbbida* (mamelucos) do Egito que perderam controle para estrangeiros (SENKO, 2012: 166). A partir disso, critica que, ao contrário dos grupos com forte *‘asabiyya*, que são os povos do deserto, onde a vida é

árdua e a cooperação coletiva é necessária para sobrevivência de todos, entre os grupos urbanos sucede o sucumbir às facilidades e deleites da luxúria, que leva à fase final da dinastia.

O objetivo do historiador medieval, ao demonstrar isso é, portanto, provar seu ponto de que, dentro de três gerações de governantes, o Império enfrenta seu apogeu e seu declínio. *Ibn Khaldun* não inclui um antídoto para esse ciclo repetitivo de ascensão e queda dos Impérios, a não ser que se atente (governantes e cidadãos) para a luxúria e sua presença cotidiana.

#### **b) A fase decadente e a luxúria como centro**

O costume de possuir mais do que se necessita faz com que haja mais débito do que se podiam pagar para os governantes, algo que o *ibn Khaldun* havia dito que se agravaria nas próximas gerações, ocasionando uma situação em que os “governantes impõem sanções às pessoas e privam muitas delas de suas propriedades” (IBN KHALDUN, 1958: 225). A corrupção e o egoísmo são marcas, portanto, que *ibn Khaldun* não deixa de mencionar em sua obra. Tendo sido durante sua vida muito próximo desse ambiente, deixa claro o que observou e sua intenção ao dizer que:

No cumprimento dos deveres que me competiam, trabalhava com um zelo digno de encômios, empregando todos os meus esforços para justificar a boa opinião do príncipe que me tinha confiado a aplicação dos preceitos divinos. Para não deixar nenhuma presa à maldade dos censores, esforçava-me por aplicar a justiça a todo mundo, sem me deixar influir pela posição ou poderio de quem quer que fosse; protegia o fraco da prepotência do forte; repelia toda a ingerência, toda a

tentativa, quer de uma parte quer de outra, restringindo-me a ouvir as provas testemunhais. (IBN KHALDUN *apud* SENKO, 2012: 26)

Nesse ponto, *ibn* Khaldun remete ao período em que atuou como *cádi* (juiz) indicado pelo próprio Barcuque<sup>4</sup> no Cairo, em 1384. Lá, ele afirma ter vivenciado episódios de corrupção por parte de companheiros da mesma área jurídica. Isso, todavia, teria lhe instigado ainda mais a voltar-se para os estudos e denunciar essas tramas, as quais também levaram a conspirações contra o próprio *ibn* Khaldun, posteriormente (SENKO, 2012: 35).

Ao deixar a população debilitada, essa fraqueza reflete no próprio governo. *Ibn* Khaldun descreve que apesar da renda social também ser afetada e tornar-se insuficiente para suas despesas, fazendo com que o governante aumente as taxas tributárias, “a luxúria, enquanto isso, ainda continua aumentando” (IBN KHALDUN, 1958: 225). Compreende, então, que, mesmo diante de toda a situação do declínio imperial, das dificuldades que civis enfrentavam por conta da irresponsabilidade administrativa, o luxo e a ostentação ainda persistiam muito fortes na vida dos governantes e de quem lhes rodeava, fazendo assim com que, cada vez mais, o colapso fosse inevitável, inclusive para o próprio *ibn* Khaldun, quem já intencionava se afastar do urbano e se voltar para a vida frugal. Se

---

<sup>4</sup> Malique Azair Ceifadim Barcuque (1336-1399) foi sultão e fundador da dinastia mameluca dos burjidas, no Egito.

permanecia nesse meio, era porque recebia ora financiamentos para continuar suas pesquisas, ora bolsas de estudos, ou lecionava.

Tudo isso leva o historiador medieval a falar que quando atingem esse ponto, “dinastias vizinhas, ou grupos e tribos sob o controle da dinastia, começam a atacar, e Deus permite ele sofra a destruição que ele tem destinado a (todas) Suas criaturas” (IBN KHALDUN, 1958: 225). Ou seja, com o enfraquecimento e a crise interna das sociedades islâmicas - tanto a perda de territórios na Península Ibérica quanto os conflitos travados entre os próprios califados - e o consequente enfraquecimento da *‘asabiyya*, os grupos rivais veem nisso uma vantagem e atacam. Aqui, *ibn* Khaldun nos mostra a fase final da sua tendência cíclica de apogeu e declínio: finalmente, o grande líder perde seu espaço, conquistas e territórios para as outras tribos com maior sentimento de *‘asabiyya*. A partir daí, recomeça todo o ciclo que intelectual muçulmano explica, indo desde a mais simples forma de comunidade tribal, até um Império e sua decadência.

Tanto na seguinte passagem do Alcorão:

Então, seu profeta lhes disse: Deus vos designou Talut por rei. Disseram: Como poderá ele impor a sua autoridade sobre nós, uma vez que temos mais direito do que ele à autoridade, e já que ele nem sequer foi agraciado com bastantes riquezas? Disse-lhes: É certo que Deus o elegeu sobre vós, concedendo-lhe superioridade física e moral. Deus concede a Sua autoridade a que Lhe aprez, e é Magnífico, Sapientíssimo (ALCORÃO, 1975: 2:247),

quanto no comentário a seguir de *ibn* Khaldun:

quando Deus quer que uma nação seja privada da autoridade real, Ele faz com que (seus membros) cometam ações dignas de culpa e pratiquem todo tipo de vícios. Isso levará à completa perda das virtudes políticas entre elas (IBN KHALDUN, 1958: 191).

percebemos que tudo isso é permitido e observado por Allah, que é o único que escolhe quem é ou não é digno de governar uma sociedade.

Para *ibn Khaldun*, Allah é consciente de tudo o que acontece, sendo através de sua vontade que se dá a designação de punições pelos desvios de seus ensinamentos. Ou seja, uma vez que a sociedade sucumbe à luxúria e ao consequente distanciamento de Deus, o Próprio se encarrega de retirar o governante de lá, por meio, inclusive, do direcionamento forçado a maiores vícios. Ao falar isso, o intelectual justifica não só politicamente seu ponto, como ainda o sustenta nos preceitos divinos. Assim, não apenas os governantes erram, como Deus observa isso e toma os erros como provas de que o governante não é bom o bastante, retirando-o e levando à destruição desse Império para ascensão de outro que Ele julgue adequado o bastante.

Ainda sobre esse distanciamento de Deus, *ibn Khaldun* falará que:

Os habitantes frugais do deserto e os de áreas habitadas que se acostumaram à fome e abstinência de prazeres são considerados mais religiosos e mais preparados para adoração divina do que pessoas que vivem em luxo e abundância. De fato, pode se observar que existem poucas pessoas religiosas nas cidades e vilas, tanto quanto as pessoas são, na maioria das

vezes, obstinadas e descuidadas, que estão ligadas ao uso de muita carne, temperos e trigo fino. A existência de homens piedosos e os ascetas é, portanto, restrita ao deserto, cujos habitantes comem frugalmente. Da mesma forma, pode-se observar a condição dos habitantes de uma única cidade difere de acordo com a distribuição diferente de luxo e abundância (IBN KHALDUN, 1958: 130).

E, no Alcorão: “Porque os perdulários são irmãos dos demônios, e o demônio foi ingrato para com o seu Senhor” (ALCORÃO, 17:27).

Entende-se, a partir do *Muqaddimah*, que os habitantes de cenários mais rigorosos como os do deserto são mais religiosos e ascéticos do que a população das cidades. Segundo o que é compreensível, *ibn* Khaldun mostra aqui como a luxúria (a comida também entra como uma forma de luxo nessas passagens do *Muqaddimah*) e seus diferentes níveis afetam na vida religiosa. O historiador muçulmano, como produto de seu tempo, ao presenciar tramas e redes de esquemas e corrupções nos califados em que esteve e nos cargos públicos em que atuou, observa que é muito menos provável que essa sociedade urbana esteja próxima de Allah, do que os grupos tribais, os quais se aproximam muito mais do estilo de vida do Profeta, mas também, do afastamento de aspectos mundanos. Isso é importante porque é também nesse ponto religioso em que se baseiam os motivos sociais da sua teoria sobre o momento de decadência do Império Islâmico.

Ainda, é possível perceber aspectos da pobreza e humildade como muito importantes para o exercício da vida religiosa no Islã, tendo como

maior exemplo o próprio Profeta Muhammad. Nos *ahādīth*, encontramos passagens como esta:

Abu Huraira contou que escutou o Mensageiro de Deus dizer: “Abstende-vos do que vos proíbo, e quando vos ordeno algo, cumpri na medida que podeis. Não me questioneis acerca das questões que vos mencionei. O que levou os povos que vos precederam para a perdição foi a sua insistência em fazerem perguntas sobre as questões desnecessárias, além de manterem divergências com seus profetas” (HADITH: 9).

Para os muçulmanos, seguir os passos do Profeta é bastante importante, e é por isso que os *ahādīth* foram reunidos numa compilação. É a partir deles que os muçulmanos têm uma maior noção de como o Profeta viveu sua vida e tentam espelhar-se ao máximo nestes ensinamentos. Por essa noção, *ibn* Khaldun compreende que é mais provável que se encontrem pessoas mais devotas e religiosas no deserto, na vida árdua, do que nos centros urbanos, repleto de luxo já que essa é uma vida bastante divergente da que levou Muhammad.

## **Conclusão**

A religiosidade influencia o pensamento e a percepção da realidade de *ibn* Khaldun, mesmo que sua análise política esteja sólida sem a própria. Entretanto, para chegar no ponto comum entre pecado e corrupção, a base religiosa que recebeu como muçulmano medieval foi bastante importante.

Enquanto um contemporâneo do século XIV, o historiador vive o momento da decadência cada vez maior do Império Islâmico (SENKO,



2011: 4). O sentimento nostálgico de pertencer a um Império que antes fora tão admirado e temido se encontra nas suas obras, assim como na de outros autores que se assemelham a ele<sup>5</sup>.

Desse modo, a tentativa de justificar a queda do Império baseado na religião como vontade de Deus e, ainda, a retrospectiva nostálgica e saudosa do passado daquele povo árabe do tempo das tribos e do deserto, nos leva a concluir a constante inquietude do historiador diante desse declínio:

no campo os homens seriam mais corajosos e se animam por desejar conquistar algo para suas famílias, enquanto que nas cidades a conquista já foi realizada e a luxúria, em contraste com a miséria aliada à Peste Negra e o descaso, são as máximas (IBN KHALDUN *apud* SENKO, 2011: 4).

O homem do campo/rural, para *ibn* Khaldun, seria aquele afastado da vida urbana, o qual também chama de “povo do deserto”. Na visão do intelectual muçulmano, esses povos tinham todo um futuro pela frente rumo à civilização. No processo evolutivo e cíclico que teoriza, o historiador denota qualidade de asceticismo, bravura, e claro, de uma forte ‘*asabiyya* nas organizações mais tribais. Já frente ao meio urbanizado, onde era de se esperar encontrar pessoas cultas, eruditas, *ibn* Khaldun demonstra

---

<sup>5</sup> “Essa realidade do século XIV – instável politicamente, mas agraciada com um passado cultural tão rico e esplendido – também oferecia meios para obras literárias como As Mil e uma noites serem reunidas e resgatadas pelo governo mameluco, numa clara alusão nostálgica frente à um tempo que presenciava o declínio do poder islâmico” (SENKO, 2010: 13).

tremenda decepção. Os centros urbanos agora eram concentração da corrupção, luxúria de um lado e pobreza do outro, além de um fraquíssimo sentimento de solidariedade e de desenvolvimento do Império.

Estar imerso nesse período em um dos Impérios mais poderosos da História, porém vendo-o definhando, de fato deve tê-lo levado a considerar que um possível *Yaum Al-Qiyamah* (dia do julgamento no Islã) estava próximo. Quando *ibn* Khaldun fala da construção de prédios cada vez mais altos, imediatamente lembramos da crença muçulmana que o fato de prédios cada vez mais altos serem construídos é um dos sinais da aproximação desse dia, devido à história da Torre de Babel, que

Segundo o Antigo Testamento (Gênesis 11:1-9), torre construída na Babilônia pelos descendentes de Noé, com a intenção de eternizar seus nomes. A decisão era fazê-la tão alta que alcançasse o céu. Esta soberba provocou a ira de Deus que, para castigá-los, confundiu-lhes as línguas e os espalhou por toda a Terra. (SOUSA, s./d.: não p.)

Portanto, é perceptível o receio do *Al-Din* pelo historiador do medievo islâmico, e como ele se justifica e se assemelha à situação decadente do Império Islâmico.

A luxúria aparece, então, para *ibn* Khaldun, como a maior causadora disso, dado que o conceito de luxúria abarca e generaliza muitas das ações divergentes religiosamente e corruptíveis moralmente para ele. *Ibn* Khaldun acha na luxúria a fundamentação e justificativa perfeitas para explicar a situação da sociedade em que vivia. Desde o distanciamento de Allah,

passando pela sua punição até a corrupção dos governantes da época, a luxúria se fez um conceito de frequente uso por *ibn* Khaldun na *Muqaddimah*.

## Referências

AL-ASSAF, Tamam O. Abdullah. Luxury in Islam, Between Prohibition and Permissibility. *International Journal of Liberal Arts and Social Science*, Time and Wear, v. 7, n. 10, nov. 2019.

ALCORÃO Sagrado. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Tangará, 1975.

BISSIO, Beatriz. Islã medieval: o espaço teorizado e o espaço vivido. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo. *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História*, São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 1-8.

CONCEITO DE. *Conceito de luxúria*. Disponível em: <<https://conceito.de/luxuria>>. Acesso em: 03 mar. 2021.

HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

JARDIM, Rejane Barreto. A Luxúria como Herança de Adão. *Revista OPSIS*, Catalão, v. 6, n. 1, p. 120-128, mar. 2006.

KHALDUN, Abd Ar Rahman bin Muhammed ibn. *The Muqaddimah*. Trad. Franz ROSENTHAL 1. ed. Nova Iorque: Pantheon, 1958. Original em árabe.

NURBAKHSH, Javad. *La pobreza espiritual en el Sufismo*. Santa Cruz de La Sierra: Editorial NUR, 2001.

OS QUARENTA HADITH (DITOS). Disponível em: <[https://d1.islamhouse.com/data/pt/ih\\_books/single/pt\\_forty\\_Hadith.pdf](https://d1.islamhouse.com/data/pt/ih_books/single/pt_forty_Hadith.pdf)>. Acesso em: 03 mar. 2021.

PINHEIRO FILHO, Carlos Douglas Martins. O poder no islã clássico e na filosofia política de ibn Khaldun: um estudo dos conceitos de Umma e Assabiya. *Enfoques*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 147-158, 2015.

SANTOS, Delano de Jesus Silva. A Espiritualidade de Maomé no Sufismo. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 65-79, jan./jul. 2019.

SAYURI, Juliana. Como é o al-Din, o fim do mundo islâmico? *Superinteressante*. São Paulo, 14 fev. 2020. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/mundo-estranho/como-e-o-al-din-o-fim-do-mundo-islamico/>>. Acesso em: 03 mar. 2021.

SENKO, Elaine Cristina. A Concepção de Cidade para o Historiador Medieval Ibn Khaldun (1332-1406) no Século XIV. In: Jornada de Estudos Antigos e Medievais, 10., 2011, Maringá. *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*. Maringá: UEM, 2011. p. 1-9.

\_\_\_\_\_. *O Passado E O Futuro Assemelham-Se Como Duas Gotas D'água: Uma Reflexão Sobre A Metodologia Da História De Ibn Khaldun (1332-1406)*. 2012. 208 f. Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2012.

\_\_\_\_\_. O Resgate Do Pensamento Historiográfico Clássico Na Idade Média Islâmica: Considerações Sobre A Escrita Da História Por Ibn Khaldun (1332-1406). *Revista Alêtheia de Estudos sobre Antigüidade e Medievo*, Jaguarão, v. 2, n. 2, p. 1-15, ago./dez. 2010.

\_\_\_\_\_. Um panorama sobre a Historiografia Islâmica na Idade Média: um diálogo necessário. *Revista Vernáculo*, Curitiba, n. 39, p. 6-19, jan./jun. 2017.

SOUSA, Rainer Gonçalves. História da Torre de Babel. *História do Mundo*. Disponível em: <<https://www.historiadomundo.com.br/babilonia/torre-babel.htm>>. Acesso em: 03 mar. 2021.

YAHYA, Harun. *Portents and Features Of the Mahdi's Coming*. Jacksonville: Global Publishing, 2010.

Recebido em: 04/03/2021

Aceito em: 16/04/2021

## **RÉGIS DEBRAY E CARLOS MARIGHELLA: CRUZAMENTOS E AFASTAMENTOS ENTRE QUADROS REVOLUCIONÁRIOS NA DÉCADA DE 60 LATINO-AMERICANA**

### **RÉGIS DEBRAY AND CARLOS MARIGHELLA: CROSSINGS AND DEPARTURES BETWEEN REVOLUTIONARY CADRES IN THE LATIN AMERICAN 60'S**

*Vinícius Fávero<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente artigo tem como intuito central apresentar o panorama político de aproximação e cruzamento entre dois militantes do movimento marxista-revolucionário e, mais especificamente, do Foquismo Castro-Guevarista: Régis Debray e Carlos Marighella. Ambos foram quadros revolucionários que buscaram discorrer acerca da realidade e materialidade latino-americana através das chaves de análise do Foquismo, sendo Debray uma influência declarada sobre o segundo. No entanto, boa parte da historiografia brasileira que discorre sobre a temática não desenvolve em grande profundidade os tópicos de suas trajetórias e a forma com que ambos os teóricos conectam sua práxis, colocando em maior evidência seus afastamentos. Em sentido de aprofundar as análises acerca do Foquismo Revolucionário enquanto uma análise própria da América Latina em meio ao movimento Marxista, o presente artigo aprofunda estes quesitos, utilizando-se da metodologia da História Cruzada, no sentido de apresentar os cruzamentos entre os autores e como eles ocorrem.

**Palavras-chave:** Carlos Marighella; Ditadura Militar; Guerrilha; Resistência.

---

<sup>1</sup> Graduado no curso de História - Licenciatura e Bacharelado na Universidade Federal do Paraná. Email para contato: vini\_drecshel@hotmail.com. Endereço para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9475674046858999>.

**Abstract:** The main purpose of this article is to present the political panorama of approximation and crossing between two militants of the Marxist-revolutionary movement and, more specifically, of Castro-Guevarist Focism: Régis Debray and Carlos Marighella. Both were revolutionary cadres who sought to discuss Latin American reality and materiality through the keys of analysis of Focism, with Debray being a declared influence on the second. However, much of the Brazilian historiography that discusses the theme does not develop in great depth the topics of their trajectories and the way in which both theorists connect their praxis, putting their detachments in greater evidence. In order to deepen the analysis about Revolutionary Focism as a Latin American perspective in the midst of the Marxist movement, this article deepens these questions using the methodology of the Cross History, in order to present the intersections between the authors and how they occur.

**Keywords:** Carlos Marighella; Military Dictatorship; Guerrilla; Resistance.

O século XX, contexto da *Era dos Extremos* (HOBSBAWM, 1995) e *A Época das Perplexidades* (DREIFUSS, 1996), se faz enquanto um período de turbulências e contradições latentes. No que se refere à sua segunda metade, as tensões e embates (diretos e indiretos) entre as forças capitalistas e comunistas no contexto da Guerra Fria tornaram-se ainda mais acirrados. No entanto, tal dinâmica não quer dizer que essas características e tendências se configurassem de forma homogênea e sem contradições internas. Especialmente no movimento marxista-revolucionário, este período caracterizou um momento intenso de transformação qualitativa de suas perspectivas, debates internos e interpretações. Entre os variados elementos importantes deste processo, destaca-se o surgimento de interpretações e práxis próprias do marxismo-revolucionário voltadas à materialidade do Terceiro Mundo.

Tendo em vista o contexto latino-americano e a materialidade de lutas que ele abarca, o presente artigo se propõe a debruçar-se sobre dois teóricos centrais no estabelecimento e formulação de um marxismo latino-americano: Régis Debray e Carlos Marighella. O recorte aqui efetuado direciona-se na perspectiva de trazer à tona a corrente do Foquismo Castro-Guevarista<sup>2</sup> enquanto baluarte da estruturação desta nova e específica perspectiva acerca do movimento revolucionário marxista.

Tal corrente, que não surgiu em um primeiro momento já como marxista/socialista e sim nacionalista<sup>3</sup>, possui dentre seus principais teóricos Ernesto “Che” Guevara (1928-1967) e Jules Régis Debray (1940-). Guevara foi o argentino que ingressou na guerrilha cubana como um médico de campo e acabou se tornando um de seus maiores líderes e ícones. Constituiu-se em um estrategista e guerrilheiro de maestria,

---

<sup>2</sup> O Foquismo se configura enquanto a sintetização da práxis estabelecida e iniciada pela revolução cubana. Sendo uma vertente do marxismo (após se encontrar desenvolvida), o foquismo revolucionário encontra sua linha principal de pensamento e defesa de atuação no estabelecimento de uma guerrilha campesina, pautada em um “foco” (que dá nome à corrente), uma célula rebelde e militarizada que precede a formação de um partido revolucionário (como defendido no leninismo enquanto o verdadeiro e definitivo baluarte revolucionário). Este foi desenvolvido centralmente por produções e pela atuação Fidel Castro e Ernesto “Che” Guevara, além dos escritos de autores como o francês Régis Debray.

<sup>3</sup> Tal nacionalismo se expressa através de uma busca de libertação frente ao controle e dominação imperialista estadunidense frente a Cuba. Esta configura a pauta central do movimento da revolução do país caribenho até a consolidação de sua vitória, o crescimento de pressões internas da própria população cubana que tomou parte na luta revolucionária, as rupturas com a burguesia nacional, o acirramento de defesas de membros do movimento cuja orientação já possuía cunho marxista e o aprofundamento dos ataques e sanções contrarrevolucionárias tomadas por parte dos EUA.



tornando-se parte do governo cubano, após sua vitória em 1959 e, posteriormente, deixando-o na perspectiva de continuar a luta guerrilheira de libertação latino-americana, morrendo em prol de tal projeto. A obra central por ele escrita na sintetização da teoria foquista é *Guerra de Guerrilhas*.

Já Debray, doutorou-se na Escola Normal Superior de Paris, sendo um seguidor e aluno de Louis Althusser e se aproximando do marxismo desde sua trajetória universitária. O francês torna-se amigo de Fidel Castro e Guevara em sua juventude, ao ir a Cuba, após a vitória da revolução. Tornou-se professor de filosofia na universidade de Havana em 1960. Foi através deste meio que estabeleceu contato em um primeiro momento com Guevara. Aproximando-se do argentino e sua práxis, acompanhou Che na guerrilha da Bolívia, onde foi preso em 1967, mesmo ano em que publicou seu principal escrito, *Revolução na Revolução*. A obra foi publicada, primariamente, nos “Cuadernos”, distribuídos e organizados pela “Casa de las Américas”, organização fundada pelo governo revolucionário cubano com o intuito original de uma casa de publicações intelectuais e culturais de Havana e estender e estabelecer relações socioculturais com diferentes países da América Latina. Atualmente, Debray não mais publica ou dedica seus estudos ao marxismo revolucionário, direcionando seus estudos à chamada “mediologia” (estudo da transmissão de significado e sentido cultural através da língua e imagens). Pouco mais se sabe acerca da trajetória revolucionária de Debray e seu contato com Cuba (e como este se iniciou).

O Foquismo definiu-se como a tendência *mater* de diversas outras análises e tentativas de deflagração revolucionária<sup>4</sup>, sobretudo em seu projeto de uma revolução latino-americana. No contexto brasileiro, o Foquismo foi uma das principais influências que orientou a luta armada contra a ditadura civil-militar de 1964 (MORAES, 2007). Dentre os principais teóricos e organizações que foram influenciados por ele, destaca-se Carlos Marighella (1911-1969) e a Aliança Libertadora Nacional (ALN), organização a qual encabeçou em seus últimos anos de vida e militância.

No entanto, por que focalizar apenas Debray e Marighella, sendo Guevara o teórico central e de produção mais extensa sobre este campo? Tal opção se justifica pela priorização das demais bibliografias e da historiografia<sup>5</sup> que, ao discorrer sobre o tema como um todo, explicita as conexões entre Guevara e Marighella com maior profundidade, enquanto a presença e influências entre Debray e o brasileiro são deixadas em menor destaque. Tal atitude se faz compreensível, pois há uma aproximação mais direta e declarada entre Marighella e o revolucionário argentino, enquanto também existem discordâncias explícitas referentes à ideia de foco revolucionário no que se refere ao francês. Por mais que Marighella não

---

<sup>4</sup> Exemplos de tal influência se veem presentes em movimentos como os da Nicarágua (com a Frente Sandinista de Libertação Nacional), Bolívia (com a guerrilha encabeçada pelo próprio Guevara), Peru (com o grupo guerrilheiro Sendero Luminoso), Colômbia (com alguns grupos atuantes das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia) e no próprio Brasil (com a atuação da Aliança Libertadora Nacional e outros movimentos).

<sup>5</sup> Como por exemplo, uma das obras utilizadas como base deste trabalho *História do Marxismo no Brasil: O Impacto das Revoluções* (MORAES, 2007).

cite a obra de Debray em seus escritos teóricos, em outras entrevistas o militante brasileiro admite a influência do francês sobre suas produções.

Porém o intuito deste artigo é trazer à tona os cruzamentos e elementos que se apresentam na práxis de Debray e Marighella, os quais não são priorizadas por parte da historiografia que se dispõe a se debruçar sobre o tema. A existência dessa deficiência de análise em nossa historiografia pode ser justificada pelo próprio afastamento que Marighella busca colocar em relação a Debray (que será melhor esmiuçado posteriormente neste escrito), por mais que as influências e conexões entre ambos sejam existentes (ainda que não assumidas). No entanto, para que melhor se compreenda a práxis do guerrilheiro brasileiro, os cruzamentos existentes entre ele e outros autores (como Debray), podem ser melhor aprofundadas.

Assim, o artigo tem como intuito central analisar a *práxis* de Carlos Marighella e da corrente foquista, representada no escrito de Debray, analisando suas diferenças, transformações, simultaneidades e permanências. A definição de *práxis* utilizada neste processo é a apresentada no primeiro volume da obra *Cadernos do Cárcere* (GRAMSCI, 1999), de Antonio Gramsci. Nela, o autor utiliza a definição já empregada por Lênin em sua trajetória teórica-política, na qual *práxis* se configura na atuação e militância através da união entre a teoria e a prática, estabelecendo uma relação complementar e vital entre estes conceitos; nunca um sem o outro. Ainda, Gramsci dá prosseguimento ao conceito, discorrendo acerca da “filosofia da práxis” presente na conduta dos

intelectuais orgânicos, como forma de se interiorizar a práxis que qualificará sua atuação (sendo vital para sua configuração enquanto tal), devendo ser assimiladas por estes indivíduos, desenvolvendo um senso crítico-social sobre si e a sociedade.

Dessa forma, na perspectiva metodológica, tal conceito será utilizado ao longo do artigo como instrumento de percepção do sentido das atuações e escritos, ou seja, entre a prática e a teoria dos autores, enquanto um balizador teórico para definir os quesitos e ações a serem analisados.

Além disso, o conceito de práxis também se faz vital pela importância dada aos escritos teóricos dos autores e a relação com sua atuação. Pelas fontes utilizadas nesta pesquisa configurarem-se como manuais políticos e compilados teóricos, sendo que as chamadas fontes “diretas” ou “primárias” de pesquisa serão: o *Minimanual do Guerrilheiro Urbano* (MARIGHELLA, 2018), publicado pela primeira vez em 1969; *Algumas Questões sobre a Guerrilha no Brasil* (MARIGHELLA, 2019), publicado pela primeira vez em 1967 por Carlos Marighella; *Revolução na Revolução* (DEBRAY, 1986) publicado pela primeira vez em 1967, por Régis Debray. Dessa forma, é essencial a vinculação de suas ações e aplicações práticas, pois estas também refletem o sentido e impacto histórico de suas obras. Além disso, também será utilizada enquanto uma fonte “indireta ou secundária” o escrito de Jacob Gorender, *Combate nas Trevas* (GORENDER, 1987), publicado em 1987. Nessa perspectiva, o estudo e conhecimento de seus contextos fazem-se fundamentais no desenvolvimento deste projeto. Com isso, é necessário o estabelecimento

de uma metodologia de análise destas fontes que trate não apenas de suas elucubrações teóricas, mas também de seu impacto direto e prático na realidade material de seus contextos.

Tendo em vista esses elementos, se utilizará, ainda, como referencial metodológico e de análise de fontes, a chamada “História Cruzada”, definida por Werner Zimmermann e Michael Bénédict. Em seu escrito *Pensar a História Cruzada: Entre Empiria e Reflexividade* (WERNER & MICHAEL, 2018), os autores discorrem sobre esta perspectiva enquanto um processo de exclusão de “identidades individuais” que não possuam um ponto de referência exterior, dando grande importância aos contextos em pesquisas históricas, em busca de se avançar frente à História Comparada. Assim, os cruzamentos a serem apontados através desta metodologia serão os existentes entre as obras que se configuram enquanto “clássicos” do foquismo e as análises e produções de Carlos Marighella.

A escolha dessa metodologia justifica-se por analisar estes “cruzamentos” entre os autores de maneira contextual e contínua, não priorizando um único momento e espaço, assim estando aberta a possibilidades apresentadas pela problemática da pesquisa. Tendo em vista estes elementos, é necessário ressaltar o quanto a trajetória de Marighella o direcionou às teses foquistas e como tal processo de aproximação com a perspectiva da violência revolucionária lhe conectou a Debray, e os difere.

Marighella foi um escritor, poeta, político e guerrilheiro marxista brasileiro. Baiano de nascimento e estudante de Engenharia Civil na Escola Politécnica da Bahia, a qual abandonou para entrar no Partido Comunista

Brasileiro (PCB) aos 23 anos. Em 1936, durante a ditadura de Vargas, foi preso e torturado por subversão, permanecendo encarcerado por um ano. Após sua saída, passou a viver na clandestinidade, sendo preso novamente até o ano de 1945, período no qual enfrentou torturas novamente. Tendo uma vida política extensa e intensa, foi deputado pelo partido, sendo eleito em 1946, e ocupou diversos cargos internos de direção dele. As dissidências de Marighella com a linha central do partido já datavam do período da renúncia de Jânio Quadros. No entanto, a qualidade e forma com que estas são colocadas se qualificam a partir de 1964. Um divisor de águas neste processo se deu no dia 9 de maio daquele ano. Marighella foi alvo de um ataque por parte dos agentes do DOPS, que procuravam matá-lo. Ele foi perseguido e se escondeu em uma sessão de cinema na cidade do Rio de Janeiro. O cinema foi invadido e a sessão foi interrompida, dando sequência à tentativa de assassinato fria e cruel. Marighella resistiu e conseguiu evitar a fatalidade do tiro, mas não conseguiu evitar sua prisão (MAGALHÃES, 2012). Depois de sua soltura, o militante redigiu um livro, *Por que resisti à Prisão* (MARIGHELLA, 1994), expressando não apenas como se deu o processo de sua prisão, mas também seu pensamento e análise política sobre o contexto em que se inseria. No escrito, que toma forma de manifesto político, Marighella não só tece duras críticas à linha do Comitê Central do PCB, defendendo a luta aberta contra o regime recém estabelecido e caracterizado por ele como uma ditadura militar fascista, por conta da ausência de liberdades democráticas, mas também efetuando uma ampla defesa da revolução

cubana, enquanto um exemplo de uma revolução não pacífica latino-americana e demonstrando que o pacifismo não possuía mais espaço em seu contexto (MARIGHELLA, 1994).

Permaneceu no partido até 1967, ano em que o deixou devido às discordâncias que já se tornavam gritantes com a linha central do partido. Tais discordâncias se caracterizavam pelo motivo central que estimula este estudo, pois Marighella já orientava sua práxis em direção a outro projeto há algum tempo antes da efetivação do golpe civil-militar. A vitória da revolução cubana e a denúncia do culto à personalidade efetuada no Relatório Khrushchov ocasionaram uma mudança profunda em sua visão revolucionária, direcionando-o a uma defesa ferrenha da luta armada e da violência-revolucionária como caminho fundamental para a superação do imperialismo norte-americano e da ditadura civil-militar no Brasil. Dessa forma, é essa defesa que o afasta em grande medida das teses centrais do comitê central do PCB, que desde o pré-golpe mantinham uma posição de apoiar as reformas de base de João Goulart, buscar a construção de uma frente ampla com a burguesia nacional e negar a pegada em armas de um processo revolucionário:

Prestes e os principais dirigentes saídos da conferência da Mantiqueira (Diógenes de Arruda, Pedro Pomar, João Amazonas e Maurício Grabois) se entregaram à pregação de um trivial pacifismo. Acreditavam nos bons propósitos da burguesia nacional, então chamada de “progressista”, e recomendavam aos trabalhadores o entendimento com os patrões em benefício do desenvolvimento da economia brasileira (GORENDER, 1987).

A ida de Marighella a Cuba também não continha em si uma simples atitude de adesão a OLAS e uma representação brasileira nesta. A direção do PCB mantinha uma retórica de “solidariedade crítica”<sup>6</sup> à revolução cubana, rechaçando suas práticas e defesas de uma revolução armada em meio ao contexto latino-americano; mas se afirmando como um apoiador de seu horizonte revolucionário (apesar de não tomar qualquer atitude que fundamentasse esta constatação). Assim, o militante fora à ilha caribenha com o intuito de formalizar um contato com o governo cubano e iniciar a estruturação de um trabalho conjunto, que tinha como fim último a deflagração da revolução latino-americana. Foi nesta viagem que Marighella escreveu o artigo *Algumas questões sobre a Guerrilha no Brasil*. Nele, além de reforçar suas críticas frente ao PCB, Marighella já demonstrava conhecimento e domínio sobre as categorias e percepções próprias do foquismo acerca da conjuntura onde este se inseria em meio ao movimento marxista internacional e o imperialismo norte-americano. Efetuando uma defesa ferrenha da práxis foquista e da revolução cubana como um todo, o autor deixou clara a importância que a guerrilha possui frente à materialidade brasileira e latino-americana. Assim, também

---

<sup>6</sup> A direção do PCB desenvolvia asco e duras críticas à revolução cubana e sua vitória frente à ditadura de Batista. Prestes chegou a afirmar que Fidel Castro não passava de um aventureiro pequeno burguês, fazendo com que os atritos entre a linha central do partido e vitória cubana se agravassem. Em vista do seu aparelhamento com os ditames do PCUS, o PCB se afastava de toda e qualquer perspectiva da luta armada em prol da mudança e transformação social.



demonstrou o estágio de afastamento em que se colocava frente às disputas internas do PCB e os ditames do Comitê Central:

A revolução cubana, como parte integrante da revolução socialista mundial, trouxe ao marxismo-leninismo um novo conceito: o da possibilidade de conquistar o poder através da guerra de guerrilhas, e expulsar o imperialismo <sup>61</sup> quando não há guerra mundial e não se pode, portanto, transformá-la em guerra civil.

Esta contribuição teórica e prática da revolução cubana ao marxismo-leninismo elevou a um plano inteiramente novo a guerrilha, colocando-a na ordem do dia por toda parte, em especial na América Latina.

No Brasil este assunto é da maior atualidade e, por isso, apesar da vigilância e da repressão da ditadura militar que massacra nosso povo, em todo o país aumenta o interesse sobre a guerrilha e são discutidos os temas mais importantes.

Que há de fundamental e ao mesmo tempo de mais elementar nas guerrilhas no Brasil? Quais os problemas que nos chamam a atenção? (MARIGHELLA, 2019).

É sabido que os revolucionários cubanos buscavam estruturar mais focos guerrilheiros em todo o continente, sendo a saída de Guevara do governo cubano na busca de estabelecer estes contextos de luta um exemplo disso. No entanto, criou-se uma falsa ideia de que essa era uma pretensão individual de Guevara e de que Cuba teria maiores preocupações no momento, principalmente ligadas à sua sobrevivência no cenário internacional. Entretanto, percebe-se que o próprio governo construía planejamentos em conjunto com Guevara, e o treinamento de militantes estrangeiros para a guerrilha por veteranos e militares cubanos é uma

evidência disso. Outro exemplo se encontra na própria interação de Marighella com Fidel Castro e o Partido Comunista Cubano.

Em sua estadia em Havana, Castro buscou convencer Marighella a que fossem enviados ao Brasil guerrilheiros cubanos que orientariam e encabeçariam a revolução no país. Fidel já possuía planos para a revolução brasileira há tempos, tendo tido contato com militantes, como Brizola, na busca dessa organização. Marighella, no entanto, recusou esta proposição, afirmando que a revolução deveria ser feita por brasileiros, expressando sua resistência a interferências externas (sendo esse rechaço uma herança dos sentimentos vividos durante a interferência soviética no PCB) (MAGALHÃES, 2012). Essa dinâmica também demonstra a forma com que o Partido Comunista Cubano e o governo revolucionário por ele estabelecido não se configuravam enquanto um mero satélite soviético. Cuba possuía seus próprios projetos e a revolução latino-americana pela luta armada era um dos carros chefes entre eles.

Nesse sentido, Marighella mobilizou os últimos anos de sua vida em prol do projeto de revolução voltado à materialidade latino-americana proposto, centralmente, pelo Foquismo Castro-Guevarista. No entanto, Marighella também não importou simplesmente um modelo revolucionário já pronto e buscou aplicá-lo à realidade brasileira. Sua militância, e a da organização a qual liderou a fundação e grande parte da atuação (ALN), produziram especificidades únicas direcionadas ao horizonte de uma revolução brasileira.

Uma das críticas centrais de Marighella ao PCB e sua interação frente ao contexto de pré e pós-golpe civil-militar de 1964 se refere ao imobilismo frente às condições do contexto em que ele estava inserido. Dessa forma, o bastião de toda a mudança e possibilidade de transformação a ser obtida e proposta por ele provém da ação, e nada além dela. Para ele (e para o foquismo revolucionário), o dever de todo revolucionário “é fazer revolução, sendo sua ação a vanguarda e possibilidade de mudança” (MAGALHÃES, 2012). Exemplo disso se vê na própria crítica de Marighella frente ao Comitê Central do partido, em sua opção por não enviar representantes à Havana para tomar parte na conferência da OLAS (MORAES, 2007) Tais defesas já se veem extremamente presentes nas teses foquistas, tanto em Guevara, quanto em Debray.

No entanto, é também neste quesito que as obras de Debray e de Marighella se aproximam de uma forma peculiar, que não se vê presente entre o brasileiro e Guevara. *O Minimanual do Guerrilheiro Urbano* (MARIGHELLA, 2018) e *Revolução na Revolução* (DEBRAY, 1986) configuram um caráter muito mais apelativo, panfletário e direcionado à ação. Na verdade, a ação é elemento absoluto de seus escritos, colocando a prática em um âmbito muito mais imediato e necessário do que qualquer análise e perspectiva de aprofundamento teórico. Por mais que o apreço pela ação em detrimento da teoria seja uma característica presente em todo o Foquismo enquanto vertente marxista, as obras de Guevara do mesmo período se dispõem à inserção em um debate interno do marxismo (como em obras de análise de escritos do próprio Marx e Engels). Os contextos em

que Debray e Marighella estavam inseridos quando formularam os escritos aqui analisados lhes exigia e imprimia tal ligação com a ação e sua necessidade. No entanto, há outros elementos que também os conectam em maior medida e em qualidade não tão presente nos cruzamentos existentes entre Guevara e Marighella. Dessa forma, como apontado anteriormente, estes tópicos de aproximação entre ambos serão desenvolvidos de acordo com as categorias de análise da História Cruzada, buscando focalizar dois “Pontos de Cruzamento”: o âmbito teórico e o âmbito prático/tático. Ainda, utilizando o conceito de práxis como descrito anteriormente (ou seja, sua proposição gramsciana), é importante ressaltar que as categorias de cruzamento analisadas serão percebidas e concebidas através da chave de análise que considera a interação dialética entre ambas as frentes.

### **Debray e Marighella: Cruzamentos e afastamentos**

*Revolução na Revolução*, de Régis Debray, fora uma obra marcante que convulsionou diversas perspectivas revolucionárias em toda a América Latina, principalmente no Brasil. Não apenas a ALN, mas outras organizações como a VPR foram fortemente influenciadas pela obra e análise de Debray acerca do caminho revolucionário a ser estabelecido em direção à vitória sobre o imperialismo e o capitalismo. O escrito fora promovido pelo governo cubano, que garantiu 200 mil exemplares na primeira tiragem do livro. A obra, em vista de seu conteúdo, passou a servir como um divisor de águas no que concerne aos partidos e organizações “ortodoxos” (alinhados ao pacifismo e noções pregadas pelo bloco central

do PCUS) e aqueles que se adequavam a uma nova visão revolucionária para o continente. O escrito se fez tão marcante no que se refere à sua defesa do foco revolucionário, que obrigou diversos atores da esquerda brasileira a se posicionarem de forma favorável ou contrária às suas teses, sendo que as principais críticas referentes ao escrito se direcionavam por conta de seu “militarismo exacerbado” e afastamento de um trabalho de massas e de propaganda aprofundado, algo que dificultaria a aplicação dos métodos em diversos contextos (MORAES, 2007).

### **Cruzamentos teóricos**

No que concerne aos elementos teóricos, há muito a se destacar. Em ambos os escritos, o discurso de combate ao imperialismo é fortíssimo. Os autores, a partir de seu contexto e a materialidade imposta por ele, lidam com um capitalismo, em sua visão, incipiente e de característica semifeudal. No entanto, aqui reside sua diferenciação em relação às perspectivas das demais correntes do marxismo internacional do contexto em que estavam inseridos. Diferentemente das vertentes que os precederam, sua visão sobre semi-feudalismo não era sinônimo da necessidade de uma revolução burguesa que precedesse a revolução proletária. Ao contrário, ela deveria ser socialista, armada e imediata. Sempre se salientando que o dever de todo revolucionário é fazer revolução. Ainda, um dos pontos centrais do foquismo e da proposta herdada

por Marighella é a não submissão da guerrilha a um partido político. O centro e vanguarda da revolução será a guerrilha no campo que, por sua vez, gestará e dará origem ao partido comunista, e não o inverso (como no maoísmo).

Como dito anteriormente, este é um dos principais pontos que diferenciaram o foquismo das demais vertentes existentes neste contexto, criando até certo rebuliço em debates externos sobre a temática:

A guerrilha aparece como a nova vanguarda latino-americana, embrião de um futuro partido revolucionário, mas na prática substituindo os velhos PCs. A grande heresia de Fidel teria sido afirmar: “Quem fará a Revolução na América Latina? Quem? O povo, os revolucionários, com Partido, ou sem Partido”, pois não existe revolução sem vanguarda e essa vanguarda não é necessariamente o partido marxista-leninista. A ninguém é negado o direito de lutar como vanguarda, independentemente de tais partidos.

A nova conjuntura caracterizada pelo advento da Revolução Cubana exigiria a formação de novas organizações adequadas à luta armada. Essas organizações devem apresentar um novo estilo de direção. A direção deve sair das cidades e participar direta e pessoalmente da luta armada e deve ser composta de jovens - devido às difíceis condições da guerrilha (MORAES, 2007).

É irônico perceber que Marighella não poderia se ver mais distante destas recomendações de Debray. Quando deixou o PCB (1967), Marighella já tinha 56 anos e, por mais que seus esforços se direcionassem

ao lançamento da guerrilha rural, suas operações se mantiveram, central e hegemonicamente, em espaço e ambiente urbano.

Debray e Marighella escrevem impulsionando a guerrilha em ambientes diferentes. Enquanto o francês discorre acerca da guerrilha no campo, o brasileiro trata (principalmente) da guerrilha no ambiente urbano, sendo que esta serve como impulso e fomentação de um movimento maior, a própria prática rural. No entanto, em seu livro, Debray tece duras críticas à prática da guerrilha urbana (juntamente com sua defesa da não submissão da guerrilha a um partido de direção, que estaria residindo na cidade), e todas as implicações que ela traz em uma conjuntura maior, atestando que o próprio ambiente urbano faz o militante se “aburguesar” enquanto o ambiente rural, a montanha, “proletariza”. Isso se fundamenta na realidade difícil encarada pelo militante guerrilheiro:

Como um habitante de tais cidades, ainda que marxista-leninista, poderá adivinhar a importância de um metro quadrado de nylon, de uma lata de massa de *ful*, uma libra de açúcar e de um par de botas? Como se diz, “é preciso ter vivido pra saber”. Vistos de fora, são “detalhes”, “caprichos materiais” da luta de classes, “o lado técnico”, portanto, secundário das coisas; reflexos mentais de burgueses, e todo homem, ainda que seja um companheiro, que passa a vida na cidade é um burguês sem sabê-lo, em comparação ao guerrilheiro (DEBRAY, 1986).

Outra similaridade entre os autores é seu princípio contrário à importação de modelos revolucionários passados e de outras regiões. Segundo eles, para se fazer revolução é necessária uma análise constante da

materialidade onde se está inserido e, a partir disso, construir um programa revolucionário específico. Tal processo apresenta-se latente na atitude de Marighella recusar o auxílio e envio de guerrilheiros cubanos para auxiliar na deflagração da revolução brasileira. Tal movimento seria constituído *por e para* brasileiros.

Esse discurso expressa a característica do foquismo na busca de afastamento e de se desvincular das análises e ditames que eram impostos aos partidos comunistas de todo o globo, principalmente pelo PCUS e PCC. Para essa teoria, deveria existir um projeto específico de revolução para a América Latina, impulsionando e exigindo cada vez mais do suporte teórico de seus revolucionários. Este quesito também é fortemente trabalhado em suas obras em que, para os autores, o guerrilheiro deve ser fortemente politizado e possuir leituras próprias e com profundidade, sejam elas sociais, econômicas ou de conjuntura. No entanto, é necessário apontar que tal recomendação permanece muito nebulosa em ambos, quase como uma anedota não desenvolvida, reflexão muito mais abordada em autores como o próprio Guevara. Enquanto aspectos práticos, táticos e certas críticas teóricas são extensamente desenvolvidas, este aspecto é apenas citado enquanto “importante”, mas não aprofundado. Marighella, em seu Minimanual, recomenda livros de Guevara e de outros autores para este intuito, demonstrando as influências diretas destes sobre sua trajetória. No entanto, não recomenda o escrito de Debray, nem o cita em momento algum.



Em sua obra, Debray discorre também acerca de outras correntes do marxismo. No entanto, tal dinâmica não possui um caráter de debate ou análise de perspectivas teóricas e chaves de análise. Até mesmo neste momento, o escrito de Debray é muito prático. Uma das que recebe maior destaque é o trotskismo. O autor não só direciona duras críticas à vertente, mas também a acusa de efetuar um desserviço revolucionário na conjuntura daquele momento. Dentre as diversas críticas, se aponta o costume trotskista em buscar submeter a realidade e materialidade a uma conclusão pré-estabelecida de análise, configurando assim uma “metafísica cheia de boas intenções”, apesar de não efetuar um processo de análise dela em grande profundidade teórica (DEBRAY, 1986).

Um elemento em que o cruzamento também se faz presente é na leitura (muitas vezes equivocada) da mobilização das massas em prol da guerrilha, seja ela urbana ou rural. Marighella, em sua obra, afirma diversas vezes que a população dará apoio aos grupos revolucionários, assim que perceberem que estes lutam em prol de seus interesses, dos interesses populares, enquanto os agentes repressivos os exploram e atacam (MARIGHELLA, 2018). Já Debray analisa que as massas populares irão progressivamente apoiar a guerrilha rural, por esta lutar e conquistar recursos em defesa da população enquanto o exército do governo para explorá-la.

Assim, ao serem analisados a conjuntura e o contexto do período, percebe-se que essas leituras nem sempre são condizentes com a realidade. O próprio caráter do golpe civil-militar de 1964 já revela uma realidade em

que parte das massas defendiam os agentes repressores, que obviamente não eram vistos por eles enquanto tal. Nessa perspectiva, percebe-se, por exemplo, que a leitura de Debray e Guevara acerca da mobilização dos operários bolivianos mostra-se equivocada, gerando posteriormente a prisão de Debray e a morte de Che.

Por fim, a práxis de ambos os autores se aproxima em grande medida também em outro quesito. Tanto Debray quanto Marighella possuem um elemento em sua trajetória que os diferenciam de outros militantes, como o próprio Guevara. Em ambos os escritos, o apreço pela ação e a perspectiva de que ela é o único elemento que fustigar a carruagem revolucionária da História é gritante. Dessa forma, por mais que em diversos momentos de suas obras demonstrem seu apreço pelo desenvolvimento de leituras e conhecimento da teoria política e do marxismo, sua atuação muitas vezes se afasta disso. Isso se dá, em grande medida, pela característica muitas vezes exacerbada de militarismo em ambos os escritos, *Revolução na Revolução* e o *Minimanual do Guerrilheiro Urbano*. Não apenas isso, o caráter central de sua práxis e obra se direcionam em impulsionar atuações e ações em detrimento da teoria e desenvolvimento da análise desta, configurando uma análise quase anti-teoricista.

### **Cruzamentos práticos/táticos**

Já nos preceitos práticos e táticos, durante a leitura de ambos os escritos, evidencia-se, em diferentes momentos, a proposição de estabelecimento de uma guerra tanto militar, quanto psicológica, frente ao

imperialismo e ao capitalismo. Isso se expressa a partir do embate ideológico que também deve ocorrer nas práticas guerrilheiras, a fim de derrubar ambos os modelos em todas as frentes. Os preceitos de mobilidade, vigilância e desconfiança constante são vitais em ambas as obras, garantindo a sobrevivência e efetividade do grupo guerrilheiro em sua atuação. Para isso, também se faz necessário o conhecimento em detalhes do território onde se está inserido, conhecimento este que deve ser mais desenvolvido do que o do inimigo, garantindo dessa forma uma maior possibilidade de ação e vantagem de planejamento.

Também se tem como possibilidade, por parte do grupo guerrilheiro, da incorporação de militares que desertassem:

Para poder funcionar, o guerrilheiro urbano tem que estar organizado em pequenos grupos, dirigidos e coordenados por uma ou duas pessoas, isto é o que constitui um grupo de fogo. (...)

(...) Quando existem tarefas planejadas pelo comando estratégico, estas tarefas tomam preferência. Mas não há tal coisa com um grupo de fogo sem sua própria iniciativa. Por esta razão é essencial evitar qualquer rigidez na organização para permitir uma maior quantidade de iniciativa possível por parte do grupo de fogo. O velho tipo de hierarquia, o estilo do esquerdista tradicional não existe em nossa organização (MARIGHELLA, 2018).

Além desses elementos, uma determinada independência e liberdade de ação por parte do grupo guerrilheiro, em perspectiva identitária, são vitais para os autores. O movimento deve, sim, responder a um comando

único (que não pode estar sujeito a um partido ou organização), mas também deve ter liberdade para desenvolver sua “criatividade militante” e a capacidade de tomar decisões rápidas. Estes guerrilheiros devem receber um treinamento específico para sua formação, caracterizando um processo de treinamento militar e político.

Por fim, é importante destacar uma diferenciação entre a práxis desses autores. Por mais que ambos apresentem uma perspectiva de união entre os fatores político-militares até a vitória da revolução, Marighella e Debray revelam desacordos (deixados explícitos pelo primeiro). Não só pela ênfase e primazia dada à guerrilha urbana pelo brasileiro (que a defende explicitamente como um aspecto característico do contexto brasileiro), e a condescendência por esta apresentada pelo francês, mas também no que concerne à adesão de massas e à propaganda armada. Carlos Marighella, nesse sentido, apresenta uma aproximação muito maior com a perspectiva castro-guevarista acerca do foquismo, fazendo com que a propaganda armada (criticada por Debray em seu escrito) torne-se uma estratégia fundamental nas ações da ALN:

A propaganda armada, tão duramente criticada por Debray, aparece no Minimanual do Guerrilheiro Urbano tanto em sua forma castro-guevarista mais clara, isto é, como resultado de ações armadas concretas contra o governo, como também em sua forma “condenável”, isto é, por meio da difusão de textos, ocupação de emissoras, de serviços de alto-falantes e até mesmo de cartas enviadas para listas de endereços. O objetivo é ganhar o apoio de uma parte da população e pelo menos a neutralidade da outra parte (MORAES, 2007).

Ainda, Marighella afirmou estar em desacordo com Debray acerca da centralidade do “foco”. Isso não significa que se opusesse à ideia da guerrilha rural (defendida pelo mesmo como o carro chefe da libertação latino-americana) no Brasil, mas, sim, acerca do grupo inicial de guerrilheiros estabelecendo-se e se movimentando através da forma “clássica” apresentada por Debray. Para o autor, era necessário o firmamento de um “tripé” na ofensiva contra o imperialismo, através da guerrilha urbana, guerrilha rural e a guerra psicológica (estabelecida muitas vezes pelo terrorismo revolucionário), que também aparece em Debray, por mais que de maneira diferenciada.

Neste sentido, tratando das relações e cruzamentos existentes entre as obras de Marighella e Guevara, o processo mostra-se distinto. Isso se dá justamente pelo afastamento que Marighella apresentava com algumas das posições adotadas por Debray, principalmente no que concerne à estruturação do foco insurrecional. Por mais que o próprio Marighella houvesse admitido a influência de Debray em seus escritos, há um “apagamento” de sua presença no *Minimanual do Guerrilheiro Urbano*. Enquanto Guevara é citado, recomendado e apresentado como referência revolucionária no escrito, Debray é ausente, mesmo com seu livro encontrando-se em circulação há dois anos e tendo impactado em grande medida a mentalidade e a forma com que operava a esquerda armada brasileira.

E qual o motivo para este movimento? A hipótese mais plausível se encontra na diferenciação entre o próprio Debray e Guevara. O ponto central dessa diferenciação se encontra justamente no quesito do militarismo e do trabalho de massas. O escrito de Debray possui um caráter mais militarista, no sentido de colocar todas as soluções e caminhos estabelecidos em direção à vitória revolucionária nas ações da coluna guerrilheira e no estabelecimento do foco insurrecional. Dessa forma, o tópico de contato e trabalho de massas é pouquíssimo aprofundado, sendo até mesmo depreciado em certos momentos. No entanto, por mais que o debate acerca do trabalho de massas seja desenvolvido em Marighella, o militarismo de Debray também se faz presente em sua práxis, em sua própria característica (com particularidades de fomentação, como por exemplo, a do terrorismo revolucionário).

### **Considerações finais**

Analisando os elementos apresentados pelo artigo, é perceptível a característica intrínseca do Foquismo Castro-Guevarista enquanto uma vertente do Marxismo Revolucionário, com um grande apreço e apelo pela ação em detrimento da teoria. Este processo se vê presente centralmente pelas condições e o panorama onde esse movimento se inseriu em uma corrente mais ampla (o marxismo) que, naquele momento, encontrava seus debates engessados e afastados de uma práxis que os direcionasse a violência revolucionária.

Diante deste contexto, debruçou-se sobre os cruzamentos existentes entre dois quadros revolucionários, cujas conexões entre si foram apresentadas de forma subalterna frente às incidências entre Guevara e o guerrilheiro brasileiro. Por mais que Marighella encontrasse uma aproximação clara com Guevara através do tópico do trabalho de massas dentro do processo revolucionário nos moldes foquistas e explicitasse seus desacordos com Debray acerca da ideia do “Foco Revolucionário” e da guerrilha urbana, está clara a incidência de elementos e características da interpretação da práxis foquista do francês sobre ele. Características estas que, por mais que negadas por Marighella ao não o apontar como uma influência direta em sua obra, se fazem gritantes em aspectos como os do militarismo e anti-teoricismo na luta revolucionária.

## Referências

BRUIT, Héctor H. *Revoluções na América Latina: O que são as Revoluções? México, Bolívia, Cuba e Nicarágua*. São Paulo: Atual, 1988.

CLAUDÍN, Fernando. *A Crise do Movimento Comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

DEBRAY, Régis. *Revolução na revolução*. São Paulo: Centro editorial latino-americano, 1986.

DREIFUSS, René Armand. *A Época das Perplexidades: mundialização, globalização e planeterização: novos desafios*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GORENDER, Jacob. *Combate nas Trevas: A Esquerda Brasileira: das Ilusões Perdidas à Luta Armada*. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1987.

GRAMSCI, Antonio. COUTINHO, Carlos Nelson; HENRIQUES, Luiz Sérgio; NOGUEIRA, Marcos Aurélio (Ed.). 1891-1937. *Cadernos do Cárcere*. Tradução de: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1.

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos y Discursos*. Havana: Editora de Ciencias Sociales, 1977.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, Eric. *Revolucionários*. São Paulo: Paz & Terra, 2015.

MAGALHÃES, Mário. *Marighella: o guerrilheiro que incendiou o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MARIGHELLA, Carlos. *Chamamento ao Povo Brasileiro*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

MARIGHELLA, Carlos. *Minimanual do guerrilheiro urbano*. Disponível em:

<<https://www.documentosrevelados.com.br/wp-content/uploads/2015/08/carlos-marighella-manual-do-guerrilheiro-urbano.pdf>> Acesso em: 14 maio 2018.

MARIGHELLA, Carlos. *Por que Resisti à Prisão*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MORAES, João Quartim de et al (Org.). *História do Marxismo no Brasil: O impacto das revoluções*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

Recebido em: 05/03/2021

Aceito em: 04/08/2021



# Ensaaios Fotográficos

## FESTIVAL DO TEMPLO DÔ (LỄ HỘI ĐỀN ĐÔ)

*Carlos Eduardo Bione Sidrônio de Lima<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este ensaio fotográfico busca apresentar, a partir de um conjunto de imagens feitas *in loco*, alguns aspectos históricos e culturais ligados à prática do culto aos imperadores vietnamitas da Dinastia Lý. Este trabalho se enquadra na grande área dos estudos historiográficos sobre Ásia, abordando, mais especificamente, o Sudeste Asiático. Tendo em vista que muito do imaginário ocidental acerca do Vietnam ainda está relacionado ao legado do conflito bélico que se estendeu por longos vinte anos (1955-1975), pretendemos com este ensaio (i) contribuir para a difusão de uma abordagem menos belicocentrada sobre a região e (ii) promover outras possibilidades de narrativas sobre a história do Vietnam.

**Palavras-chave:** História da Ásia; Sudeste Asiático; Vietnam; Dinastia Lý; culto imperial.

Todos os anos, durante 4 dias, do 14º ao 17º dia do 3º mês do calendário lunar, tem lugar na vila de Đình Bảng, distrito de Từ Sơn, província de Bắc Ninh, a cerca de 40 minutos da capital do país, Hanói, o Festival do Templo Dô – *Lễ hội đền Đô*, em língua vietnamita. Trata-se de um grande feriado festivo que mobiliza toda a região para celebrar a coroação do primeiro dos oito monarcas que compõem o período da Dinastia Lý (1009-1225): o imperador Lý Thái Tổ.

No final do primeiro milênio de nossa era, recém-saído do jugo do império sínico dos Han do Sul, o Đại Cồ Việt – antigo nome do país,

---

<sup>1</sup> Graduando no 6º período do curso de História da Universidade de Brasília (UnB). Orientador Prof. Dr. Luiz César de Sá (Teoria da História e História da Historiografia). Email para contato: cadubione@gmail.com.

“Grande Vietnam” – encontrava-se mergulhado em conflitos administrativos provinciais e intensas disputas relacionadas à sucessão ao trono. Morto em circunstâncias suspeitas, o último imperador dos Lê, Lê Long Đĩnh, deixara como herdeiro um filho de dez anos e um país à beira do colapso. Uma junta mandarinal interveio na sucessão e nomeou o então aspirante a mandarim Lý Công Uẩn – entronizado, em 1009, com o nome Lý Thái Tổ. Fundava-se então a Dinastia Lý, que conseguiu reconduzir o país a um longo período de estabilidade.

O Templo Dô teve seu primeiro pavilhão erguido em 1028, na vila natal de Lý Thái Tổ, a pedido de seu filho e sucessor, Lý Thái Tông, para abrigar os restos mortais do pai. Anteriormente, todos os outros titulares da dinastia também foram ali sepultados.

O festival reúne atividades de culto, mas também de lazer. É um momento festivo de reunião familiar, da parentagem mais ampla e da comuna. No 2º dia, o mais importante, os aldeões acompanham o longo cortejo, pelas ruas, do palanquim imperial seguido por dragões, mandarins, artesãos, estudantes e outras fileiras representando diferentes grupos sociais. O cortejo segue em marcha solene até o Templo Dô. À entrada, uma longa pausa para que seja encenado um combate simbólico entre dois dragões. Vitorioso aquele que representa a Casa dos Lý, a marcha segue enfim para o interior do templo onde acontece o culto, com vasta queima de incenso, oferta de frutas e objetos votivos. Em meio à neblina formada pela fumaça – elo entre os vivos e o além – têm lugar igualmente os festejos mundanos.

Apesar de ser, pelo menos desde 1976, um país sem religião oficial, o *culto aos ancestrais* é uma prática historicamente difundida no Vietnã. Trata-se de um desdobramento do preceito da  *piedade filial*, um dos pilares do confucionismo implantado durante a milenar ocupação chinesa. Decerto que o culto aos imperadores Lý distingue-se dessa prática familiar, porém dela se aproxima em sentido de vigília, respeito e agradecimento aos ancestrais pela boa condução do país e pelos esforços de manterem sua integridade como império livre do jugo das iminentes ameaças de invasão.

As fotografias que o leitor verá nas páginas seguintes integram um conjunto maior de imagens feito na edição 2009 do festival. Tivemos a oportunidade de acompanhar os festejos graças ao convite de uma aluna nossa, da Universidade de Hanói, natural da província de Bắc Ninh. Para que o ensaio apresentado adquirisse organicidade, as imagens selecionadas representam momentos do grande cortejo, com membros representantes da corte dos Lý, até a entrada do templo. Esse é considerado o ponto mais importante de todo o festival.

Nossa preocupação principal, antes de chegarmos ao evento, era a de participar da forma mais próxima possível das ações desempenhadas pelos participantes locais. Sem deixar, assim, que a imagem “daquele que olha de fora” de alguma forma produzisse algum incômodo nas dinâmicas. Como única presença ocidental, em meio à multidão que seguia o cortejo, ser-nos-ia difícil alcançar um apagamento completo da imagem estrangeira – este era tampouco nosso objetivo.

Nesse sentido, nossa participação tentou se aproximar ao máximo do papel desempenhado por todos ali, o da interação colaborativa ao longo de todo o cortejo, acompanhando cada momento de dramaticidade do jogo encenado. Os atores que encarnam os antigos imperadores; os bonequeiros que dão vida aos dragões; os moradores que entram no jogo de cena representando os membros da corte e, sobretudo, o público que acompanha atento, mobilizado, cada momento do longo desfile e da batalha final entre os dragões até que todos, finalmente, possam adentrar o espaço do templo e celebrar a memória do imperador Lý Thái Tổ. Assim, buscamos construir uma espécie de etnografia imagética daquele momento.

O ensaio é apresentado em dois enfoques distintos, o primeiro com imagens em preto e branco, o segundo, coloridas. Essa escolha foi feita com vistas a pôr em evidência duas abordagens específicas em relação ao festejo. O primeiro conjunto, de imagens em preto e branco, ao “apagar” intencionalmente o lusco-fusco da explosão de cores do festival, busca direcionar a atenção do olhar observador para a dramaticidade das diferentes etapas no avançar do cortejo. Ao observador mais atento, chamamos a atenção para o jogo de perspectivas, observador/observado, construído nas seis primeiras fotografias. Nelas permanece, em silêncio de olhares curiosos, a linha tênue de uma alteridade: quem observa e quem é observado?

No segundo conjunto, as cores irrompem mostrando a euforia dos instantes finais do cortejo à entrada do templo. Em seguida, dentro do templo, têm lugar as cerimônias de oferenda de objetos votivos e a queima

de incensos. Ali, o amarelo ouro e o vermelho escarlate transbordam os limites das cenas. São as cores predominantes em toda a heráldica vietnamita – para a casa dinástica dos Lý especialmente, o amarelo tem forte simbologia. O verde fulgurante, onipresente no cenário natural, é complementado pelo oliva opaco de peças indumentárias do antigo exército nacional, que, em réplicas de *casquettes* viêt-cong, marcam presença entre os devotos.

Distante de todo e qualquer orientalismo *voyeur*, não é o anacronismo de um exotismo cênico que nos interessa aqui – tampouco a imposição de uma leitura interpretativa cartesiana que busque identificar possíveis “contradições” no ecletismo ritualístico do festival. Esperamos, tão somente, que o ensaio fotográfico que se segue apresente-se ao olhar do observador como uma porta aberta para um importante instante festivo da cultura vietnamita, um convite à atenção, um caminho possível de (re)aproximações e de entendimentos.













## Referências

CHENG, Anne. *La Chine pense-t-elle?* Paris: Fayard, 2009.

DUIKER, William J. Historical Dictionary of Vietnam. 2<sup>nd</sup> ed. In: *Asian/Oceanian Historical Dictionaries*. Boston: Scarecrow Press; Lanham; Md. & London, 1998. n. 27.

DƯƠNG, Quảng Hàm. *Leçons d'histoire d'Annam*. Nam Dinh: Truong-Phat, 1927.

FANCHETTE, Sylvie; STEDMAN, Nicholas. *À la découverte des villages de métier au Vietnam: Dix itinéraires autour de Hà Nội*. Marseille: IRD Éditions, 2009.

GOSCHA, Christopher. *Vietnam: A New History*. New York: Basic Books, 2016.

KIERNAN, Ben. *Việt Nam – A History from Earliest Times to the Present*. New York: Oxford University Press, 2017.

LÊ, Thành Khôi. *Le Viet-nam – Histoire et Civilization*. Paris: Éditions de Minuit, 1955.

PAPIN, Philippe. *Histoire de Hanoi*. Paris: Fayard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Việt-nam – Parcours d'une nation*. Paris: La Documentation Française, 1999.

PHILLIPS, Douglas. *Vietnam*. Modern World Nations Coll. New York: Chelsea House, 2006.

TAYLOR, Keith Weller. *A History of the Vietnamese*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

TRỊNH, Văn Thao. *Vietnam du confucianisme au communisme*. Paris: L'Harmattan, 1990.

VUÔNG, Thu Trang; VUÔNG, Quan Hoang. L'Indochine du XXIe-XXe siècle – politique et religions. *Working Papers CEB*, Université Libre de Bruxelles, n. 18-002, 2018.

Recebido em: 01/03/2021

Aceito em: 21/07/2021

# Resenhas

## **RESENHA DE TRAIGO UN PUEBLO EN MI VOZ: DIÁLOGO ENTRE A OBRA DE MERCEDES SOSA E OS TRABALHADORES RURAIS COM O FIM DA REVOLUCIÓN ARGENTINA<sup>1</sup>**

PETROCELLI; TORO, 1973. *Cuando tenga la tierra*. In: SOSA, Mercedes. *Traigo un pueblo en mi voz*. Buenos Aires: Philips, 1973.

RITRO; VALLEJO, 1973. *Hermano, dame tu mano*. In: SOSA, Mercedes. *Traigo un pueblo en mi voz*. Buenos Aires: Philips, 1973.

GÓMEZ; ISELLA, 1973. *Triunfo agrario*. In: SOSA, Mercedes. *Traigo un pueblo en mi voz*. Buenos Aires: Philips, 1973.

*Eduardo Veiga Nogueira<sup>2</sup>*

Resgatar os conflitos sociais argentinos de meados do século XX, os marginalizados da América Latina e a arte militante e popular aliada à tradição folclórica, pode significar resgatar a vida de Mercedes Sosa. Ao longo de seus 50 anos de atividade e engajamento político, Sosa mostrou a intrínseca relação de sua obra com a realidade. Firmando-se como artista nas décadas de 1950-1960, *La Negra* (como Sosa também era chamada) foi uma das principais representantes da *Nueva Canción*, movimento musical latino, de perspectivas políticas e que deixou profundas marcas em todo o

---

<sup>1</sup> Agradecimentos a Professora e Mestre em Educação, Regiane Pinheiro Dionisio Porrua, que auxiliou nas traduções de canções, o que possibilitou maior compreensão sobre as letras da obra analisada.

<sup>2</sup> Graduando em Comunicação Social, curso de Jornalismo, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Email: duxonthetable@gmail.com. Endereço para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2435788936582123>.

continente. As músicas interpretadas por Sosa causaram uma ruptura com os paradigmas da música folclórica argentina, pois, ao mesmo tempo que deixavam de lado certo padrão musical, buscavam reinterpretações críticas da realidade (WOZNIAK-GIMÉNEZ, 2019). O engajamento encontrado na obra de Mercedes Sosa - e de outros artistas argentinos que confrontavam a canção folclórica - está diretamente ligado às marcas deixadas pela política argentina do período mencionado: o fim do governo de Juan Domingo Perón (1946-1955), que diminuiu a participação popular na política nacional e aumentou a marginalização da classe trabalhadora; e a ascensão da ideologia liberal e desenvolvimentista do governo de Arturo Frondizi (1958-1963), alavancada pelo objetivo de expansão econômica e industrial (RIBEIRO, 2006). A efervescência social causada por esse período desembocará na “década militante”, intervalo de 1966-1975, na Argentina (MOLINERO, 2011). Dois acontecimentos de grande interesse para esta resenha percorrem a década militante: de um lado, o fortalecimento do engajamento de Mercedes Sosa com as causas populares, paralelo à sua projeção nacional e midiática em festivais de música popular (WOZNIAK-GIMÉNEZ, 2019); contraposto a isso, o recrudescimento das forças militares sobre o governo de Arturo Umberto Illia, trazendo, em 1966, Juan Carlos Onganía à Presidência como o primeiro presidente de um regime ditatorial, repressivo, antiperonista e neoliberal (intitulado *Revolución Argentina*) que duraria sete anos. A música de Mercedes Sosa deste período, portanto, pode se tornar valioso instrumento de análise e reflexão sobre a sociedade argentina da época.



A presente resenha busca ser breve e de maneira alguma deseja compreender a militância de Mercedes Sosa em sua integridade. Pelo contrário, foca-se estritamente em uma das bandeiras recorrentemente levantadas na obra de Sosa: os direitos dos trabalhadores do campo. A intérprete trouxe, para suas canções, dentre outros, “trajetórias, trabalhos, esperanças e sofrimentos e possibilidades de luta de trabalhadores rurais” (WOZNIAK-GIMÉNEZ, 2019: n.p). Para analisar a relação da obra de Sosa com os *campesinos*, decide-se abordar seu álbum de 1973, *Traigo un pueblo en mi voz*. As letras presentes no álbum, algumas à frente analisadas, ganham em profundidade quando colocadas em vista do contexto político daquele ano: os militares optam por reestabelecer a democracia argentina, com eleições presidenciais que, apesar de excluírem a candidatura de Perón (que retorna ao país nesse mesmo ano, após um exílio na Espanha desde 1955), permitem a candidatura e sequente vitória do peronista Héctor Cámpora. À renúncia de Cámpora e de seu vice, ainda em 1973, são convocadas novas eleições presidenciais, permitindo o retorno de Juan Domingo Perón ao poder.

O fim do regime ditatorial é indispensável para o entendimento do que esse ano significou para os trabalhadores do campo. Na canção que abre *Traigo un pueblo en mi voz*, é possível encontrar essa relação. Escrita por Ariel Petrocelli e Daniel Toro, “*Cuando tenga la tierra*” invoca, em seu trecho inicial, o personagem literário Martín Fierro e três classes sociais representativas da luta pelos direitos sociais durante a *Revolución*

*Argentina*: os professores, os trabalhadores e *los hacheros*, representando, neste caso, o trabalhador do campo.

Cuando tenga la tierra / Sembraré las palabras / Que mi padre  
Martín Fierro puso al viento / Cuando tenga la tierra / La  
tendrán los que luchan / Los maestros, los hacheros, los  
obreros<sup>3</sup> (PETROCELLI; TORO, 1973).

A luta dos trabalhadores rurais argentinos, referida na canção, joga luz sobre o conflito de interesses políticos e econômicos existente entre eles e os grandes proprietários de terra do país. Para contextualizar tal conflito, vale situar a *Sociedad Rural Argentina* (SRA), principal entidade de representação latifundiária do período. A SRA apoiou o golpe institucional da *Revolución Argentina* e, ao longo dos anos, estabeleceu uma relação ambígua com o regime. Se a entidade discordava de certas políticas de tributação e intervenção do estado adotadas para com a produção agrícola e pediam um processo de industrialização mais intenso no campo, por outro lado se alinhava ideologicamente aos ditadores e validava a permanência de um estado antidemocrático (GENTIL, 2016). O governo militar, com sua postura firmada no neoliberalismo, eliminava a possibilidade de políticas mais favoráveis aos trabalhadores rurais. Inclui-se a isso, sobretudo, a impossibilidade de uma reforma agrária no país, medo recorrente aos latifundiários no início da década de 1970, em decorrência do aumento de

---

<sup>3</sup> “Quando eu tiver a terra / Semearei as palavras / Que meu pai Martin Fierro gritou ao vento / Quando eu tiver a terra / Tê-la-ão os que lutam / Os professores, os lenhadores, os trabalhadores”.

grupos e partidos políticos argentinos adeptos à reforma. Sobre esse medo, bem elucida Leandro Gomes Gentil, apresentando as diversas defesas feitas pela *Sociedad Rural Argentina* da liberdade individual e do direito à propriedade privada naquele período (GENTIL, 2016). A defesa da reforma agrária por partidos políticos somava-se ao contexto de altíssima concentração de terras e incontrolado êxodo rural que dominava a Argentina, como explicita Gentil (2016).

Nos anos 60, por exemplo, estudos apontavam que 50% das terras estavam concentradas nas mãos de 1,5% da população, assim como 80% da população carecia de terras. Cinquenta famílias possuíam cerca de quatro milhões de hectares de terra; 2% dos pecuaristas possuíam 40% do gado argentino e, 5% da população possuíam 40% da riqueza nacional. Esses números, a SRA ignorava completamente (GENTIL, 2016: 93).

Ao cantar “*cuando tenga la tierra, te lo juro, semilla, que la vida será un dulce racimo*”<sup>4</sup> (PETROCELLI; TORO, 1973), Mercedes Sosa clama por uma política rural voltada aos pequenos agricultores. Com esperança, a alegria desejada por Sosa poderia ser vislumbrada com o fim da *Revolución Argentina*.

A esperança aparece com veemência na figura artística de Sosa. A terceira canção do álbum é *Hermano, dame tu mano*, escrita por Ángel Ritro e César Vallejo, onde *La Negra* transcende os limites territoriais para abraçar a política agrária voltada aos trabalhadores rurais.

---

<sup>4</sup> “Quando eu tiver a terra, eu te juro, semente, que a vida será um doce cacho”.

Hermano, dame tu mano vamos juntos a buscar / Una cosa pequeñita que se llama libertad / Esta es la hora primera, este es el justo lugar / Abre la puerta que afuera la tierra no aguanta más<sup>5</sup> (RITRO; VALLEJO, 1973).

Com as insurreições populares que marcaram a passagem 1960-1970, conhecidas como “*Puebladas*” (1969-72), a atitude política de Mercedes Sosa, como revela Wozniak-Giménez (2019), dá destaque à perspectiva já apontada pela *Nueva Canción Argentina* em seu manifesto, *Nuevo Cancionero*, de 1963: “a utopia da unidade latino-americana como forma de luta contra o capitalismo e as opressões impetradas sobre os povos da região” (WOZNIAK-GIMÉNEZ, 2019: n.p). Isso permitiu que o canto de Sosa mobilizasse identidades e questões sociais mais abrangentes, entendendo a unidade latino-americana como instrumento de libertação. A partir dessa perspectiva, o entendimento e a defesa da terra em *Hermano, dame tu mano* ganha uma outra análise: o olhar sobre a terra não apenas como meio de reduzir as desigualdades econômicas e sociais, mas também como meio de resistência política democrática, transpondo ainda as barreiras geográficas. É traçada uma metáfora, onde os trabalhadores rurais representam a força popular argentina e latino-americana, de modo geral, enquanto a terra se torna a própria nação.

---

<sup>5</sup> “Irmão me dê sua mão vamos juntos buscar / Uma coisa pequenina que se chama liberdade / Esta é a hora primeira, este é o lugar certo / Abre a porta que lá fora a terra já não aguenta mais”.

Mira adelante hermano es tu tierra la que espera / Sin distancias, ni fronteras que pongas alta la mano / Sin distancias, ni fronteras esta tierra es la que espera / El clamor americano levanten pronto la mano al señor de las cadenas<sup>6</sup> (RITRO; VALLEJO, 1973).

Com a volta de eleições presidenciais e de um regime democrático, Mercedes Sosa impulsiona os argentinos a se unirem e lutarem por seu país: “*Métale a la marcha, métale al tambor / Métale que traigo un pueblo en mi voz*”<sup>7</sup> (RITRO; VALLEJO, 1973).

Como citado anteriormente, o peronismo, seguido do próprio Perón, voltou ao governo com o fim da *Revolución Argentina*. Mesmo após 23 anos afastado da presidência, as marcas deixadas pelo nacional-populismo de Perón ainda o acompanhavam. Na lembrança dos trabalhadores do campo, o peronismo foi o regime que mais trouxe benefícios a eles. Tal afirmação justifica-se em decretos e leis estabelecidos pelo peronismo em favor de arrendatários, pequenos e médios agricultores (GENTIL, 2016). Em seu primeiro mandato, de 1946, Perón chegou à Presidência trazendo consigo, por exemplo, a herança do Decreto 14.001, de 1943, que possibilitou regras mais favoráveis aos arrendatários; bem como do *Estatuto del Peón*, uma tentativa do governo, em 1944, de levar melhores condições de vida aos trabalhadores (RIBEIRO, 2006). Tanto o Decreto

---

<sup>6</sup> “Olhe para a frente adiante irmão é a sua terra que esperas / Bem perto e sem fronteiras que impeçam suas mãos / Bem perto e sem fronteiras é a terra que esperas / O clamor americano levanten logo a mão para o Senhor”.

<sup>7</sup> “Aprese a marcha, apresse o tambor / Aprese que trago um povo em minha voz”.

14.001 quanto a tentativa de elaboração do *Estatuto del Peón* foram durante o período em que Perón esteve à frente da Secretaria do Trabalho e Segurança Social no país. Perón e sua base entenderam, dentro desse contexto, que os trabalhadores rurais representavam uma base política, e, por isso, sinalizar mais direitos a essa parcela da população durante as eleições, inclusive com a reforma agrária, seria fundamental para alcançar a Presidência. Com a queda de Perón, em 1955, as políticas favoráveis aos trabalhadores do campo, como a garantia de estabilidade do arrendatário na terra em que trabalhava, garantida pela Lei de Arrendamentos e Parcerias, de 1948, foram todas revogadas por novos decretos (GENTIL, 2016). À prática do período peronista, soma-se a retórica de seu líder: “*La tierra para quien la trabaja*”, famoso bordão da campanha de 1946.

É com aflição e angústia que Mercedes Sosa traz a memória peronista à tona com a canção *Triunfo agrario*, quinta faixa de *Traigo un pueblo en mi voz*, escrita por Armando Tejada Gómez e César Isella: “Éste es un triunfo, madre, pero sin triunfo / Nos duele hasta los huesos el latifundio / Ésta es la tierra, padre, que vos pisabas / todavía mi canto no la rescata”<sup>8</sup> (GÓMEZ; ISELLA, 1973). A canção une o aspecto folclórico da arte de Sosa com o pensamento político, pois, ao mesmo tempo que dialoga com seus antepassados de um período pré-colonização, onde a prática latifundiária não existia entre o povo argentino, também fala diretamente com seus pais, peronistas e trabalhadores das lavouras de cana na década de

---

<sup>8</sup> “Este é um triunfo, mãe, mas sem triunfo / Dói até nos ossos o latifúndio / Esta é a terra, pai, que você pisava / Mas meu canto não a resgata”.

1940. A militância de Sosa luta para que o progresso de uma nova era política não seja desfeito, tal qual os períodos que regrediram quanto aos direitos dos trabalhadores do campo instituídos pelo peronismo. *Triunfo agrario* revela que, apesar da luta popular, os problemas sociais ainda se colocam à mercê de um jogo de sorte, e a isso resta a esperança, tão esboçada no álbum de Sosa: “Hay que dar vuelta el viento / Como la taba / El que no cambia todo, no cambia nada”<sup>9</sup> (GÓMEZ; ISELLA, 1973).

*Traigo un pueblo en mi voz* é uma obra paradigmática na discografia de *La Negra*. As canções apresentam um íntimo diálogo com o contexto da época e, conforme analisado na presente resenha, se entrelaçam com a luta dos *campesinos* em diversos sentidos. Os anseios do campo são postos sob a ebulição social de um ano que marca o fim do regime militar, o respiro democrático e o retorno do peronismo. Um olhar sensível sobre a obra de Mercedes Sosa contribui para o desenvolvimento de uma compreensão crítica acerca do período.

## Referências

GENTIL, Leandro Gomes. *O quartel e a fazenda: entidades de proprietários rurais frente aos regimes militares no Brasil e Argentina (1964-1983)*. 2016. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MOLINERO, Carlos D. Militancia de la canción. Política en el canto folklórico de la Argentina (1944-1975). In: WOZNIAC-GIMÉNEZ, Andrea Beatriz. Música popular e engajamento nos anos 60: cultura política nas

---

<sup>9</sup> “Há um jogo de sorte / Como no jogo da taba / O que não muda tudo, não muda nada”.

trajetórias artísticas de Violeta Parra, Mercedes Sosa e Elis Regina. *Escritas*, Palmas, v. 6, n. 1, p. 66-83, 2014.

RIBEIRO, Vanderlei Vazelesk. *A roça y la campana*: a questão agrária sob o varguismo e o peronismo em perspectiva comparada. 2006. 249 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

WOZNIAK-GIMÉNEZ, Andrea Beatriz. Canto engajado em tempos autoritários: Mercedes Sosa e Elis Regina. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: HISTÓRIA E O FUTURO DA EDUCAÇÃO NO BRASIL, XXX, 2019, Recife. *Anais...* Recife: ANPUH, 2019.

Recebido em: 05/03/2021

Aceito em: 24/05/2021



## **“VOCÊ NÃO ESTAVA AQUI”: AS CONSEQUÊNCIAS DO ESVAZIAMENTO DOS POSTOS DE TRABALHO FORMAL NA INGLATERRA**

VOCÊ Não Estava Aqui. Direção: Ken Loach. Produção: Rebecca O’Brien. Reino Unido: **Sixteen Films & BBC Films**, 2019. 1 DVD (102 min).

*Lucas Barroso<sup>1</sup>*

Decorrente da reorientação neoliberal do capitalismo, a partir da década de 1980, a Inglaterra subverteu a lógica do intervencionismo e deu início à onda liberal-conservadora que dura até os dias de hoje. Tendo como grande liderança a primeira-ministra Margareth Thatcher (1925-2013), medidas antitrabalhistas foram implementadas, como, por exemplo, a imposição de uma legislação antissindical e o lançamento de programas de amplas privatizações (CREMONESE, 2002). Na prática, para a classe trabalhadora menos favorecida, o resultado dessa política foi o incentivo de sua própria informalidade e o consequente desemprego em massa. Esse período representou o início de um longo processo de esvaziamento dos postos de trabalho formal na Inglaterra, que ainda fora agravado pela crise mundial de 2008.

---

<sup>1</sup> Bacharelado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e licenciando em História pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). E-mail: [lucas.barroso@ufrj.br](mailto:lucas.barroso@ufrj.br). Endereço para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8481113958603388>.

É exatamente nesse contexto de depressão capitalista do século XXI, acentuada pelo pós-Thatcherismo, que o renomado cineasta britânico Ken Loach, detentor de duas Palmas de Ouro (com *Ventos da Liberdade* de 2006 e *Eu, Daniel Blake* de 2016), honraria máxima do Festival de Cannes (França), escolheu para ser o contexto referencial de sua mais recente produção cinematográfica *Você Não Estava Aqui* (2019). Roteirizado por Paul Lavery, o filme estreou no Brasil no dia 27 de fevereiro de 2020, sendo distribuído pela Vitrine Filmes. Além da competição oficial de Cannes, o filme participou de outros seis festivais, entre eles o de San Sebastián, na Espanha, no qual conquistou a categoria de melhor filme europeu, sob a forma de Prêmio do Público.

Fazendo parte de uma recente trilogia sobre as consequências da precarização do trabalho no âmbito inglês, o filme narra o cotidiano da família Turner, uma família nuclear de classe média pauperizada pelos solavancos do neoliberalismo. Nesse sentido, a produção cinematográfica reforça o comprometimento do diretor em pensar o cinema como um organismo vivo que precisa ser socialmente engajado e que deve necessariamente abordar as temáticas do oprimido.

Partindo da capacidade do cinema em engendrar um alto grau de realismo fictício e possuir uma linguagem abertamente artística, Loach e Lavery, por intermédio dos códigos internos intrínsecos à filmografia, utilizam a sua produção como um registro direto de eventos e de personagens históricos que, mesmo ficcionais, conseguem criar um “efeito de realidade” nos telespectadores (NAPOLITANO, 2006: 236). Dessa

forma, por intermédios dessa natureza representacional da fonte audiovisual, analisar o conteúdo de *Você Não Estava Aqui* (2019) torna-se de fundamental importância para compreendermos a profundidade das representações atuais do trabalho precarizado na Inglaterra, o que transforma o filme em uma fonte primária essencial para o trabalho de investigação tanto na sociologia quanto na história do tempo presente.

Desmistificando a ideia de empreendedorismo como sinônimo de sucesso profissional, a obra social de Loach (2019) inicia com um dilema: o protagonista, o pai, Ricky Turner, está em situação de desemprego formal e, para iniciar em um novo negócio, como entregador de mercadorias, precisa adquirir o meio de distribuição para tal, ou seja, possuir um caminhão de entrega. Sobre essa situação, duas opções são oferecidas pela empresa franqueadora: Ricky poderia comprar sua própria van ou alugar da empresa, desembolsando £65<sup>2</sup> por dia. Vivendo de aluguel, estando endividado e sem recursos para alugar ou comprar o seu transporte, a solução encontrada pelo pai foi vender o único meio de locomoção da família, o carro que sua esposa utilizava para trabalhar como cuidadora de idosos espalhados por diversos bairros da cidade. Com esse recurso, Ricky finalmente adquire o seu meio de trabalho. Sobre esse primeiro clímax da ficção, nota-se que ele rompe com um princípio marxista já consolidado: o pai adquire o seu meio de distribuição, mas, como demonstrado posteriormente, não recebe nenhuma parte dos lucros provenientes dele.

---

<sup>2</sup> Isto é, uma estimativa de R\$465 na cotação de 03 de junho de 2021, segundo a Bolsa de Valores do Brasil.

Com isso, como ilustrado implicitamente no filme, uma nova classe social surge, estando em um meio termo entre as já tradicionais burguesia e proletariado. Ao longo da produção cinematográfica, de forma subjetiva, o diretor explicita que tal mudança social contemporânea não é por acaso, visto que é mais uma estratégia burguesa para minar a consciência de classe e a consequente luta decorrente dela, posto que é resultado da propaganda dominante e da perda da identidade do trabalhador oprimido.

Os conflitos oriundos da desigualdade socioeconômica são a tônica central dessa longa-metragem. Eles são acentuados pelo fato de que o contexto do filme é o caos social gerado pela crise global de 2008. Esse período alterou as relações trabalhistas vigentes, servindo de propulsão para o incentivo burguês à precarização do trabalho, como está demonstrado ao longo de *Você Não Estava Aqui* (2019). No filme, por conta desse processo, a mínima estabilidade laboral que o principal provedor da família Turner possuía como empregado em uma loja local de construção evaporou. Por consequência disso, Ricky, o pai, foi submetido ao desemprego, sendo coercitivamente obrigado a subordinar-se à informalidade e, consequentemente, à instabilidade trabalhista.

Sem a mínima garantia de seguridade em suas novas profissões, Ricky se candidata a vagas de emprego e, posteriormente, é admitido por uma franquia de entregas, chamada *Parcels Delivery Fast* (“Pacotes Entregues Rapidamente”, em tradução livre). Como dito anteriormente, a condição para tal admissão foi a aquisição de seu próprio meio de distribuição. Nesse momento, após essa compra, a nova função social desse

trabalhador é entregar mercadorias para os residentes de Newcastle, sua cidade de residência, e arredores. Em seu novo emprego, não há salário, há honorários; não há direitos trabalhistas, há parcerias; não há dignidade, há a necessidade urgente da entrega.

Precisando cumprir as suas exigências em até uma hora, isto é, em um período relativamente curto para os padrões ingleses, o protagonista, em determinadas ocasiões, encontra-se em alguns dilemas: entregar as mercadorias ou se alimentar corretamente; despachar os produtos ou saciar suas necessidades fisiológicas. Esses impasses se dão pelo fato de que seus honorários apenas serão pagos se as entregas forem realizadas no prazo. Dessa forma, como consequência da supervalorização fetichizada da mercadoria em detrimento do trabalhador, a ênfase dada à entrega de simples pacotes internaliza-se no subconsciente de Ricky, que, para isso, trabalha mais de quatorze horas por dia sem folgas. Por conseguinte, esse processo, que se configura como uma violência simbólica verticalizada, transforma o protagonista em seu próprio fiscal e algoz, convertendo-o no único prisioneiro de sua “solitária do desempenho”<sup>3</sup>, lugar em que seus

---

<sup>3</sup> Reduzindo a lógica da “sociedade do desempenho”, analisada pelo filósofo sul-coreano Byung Chul-Han (2015), para um âmbito mais individualizado, a “solitária do desempenho” estaria ligada à nova divisão internacional do trabalho, que incentiva ainda mais os processos de individuação dos novos trabalhadores manuais terceirizados. Essa reformulação autoral da teoria de Han busca compreender as consequências dos empreendimentos burgueses de precarização laboral, possibilitada por meio da propagação do mito do empreendedorismo. Nesse caso, relacionando à temática do filme *Você Não Estava Aqui* (2019), em virtude da internalização da supervalorização do produto e da individualidade preconizada pelo discurso informalizador, Ricky, o pai, é prisioneiro de sua solitária, bem como também é carcereiro de sua própria prisão. Ou seja, a

desejos e suas necessidades são renegados em prol do trabalho burguês. Assim, dessa forma, a ficção de Loach (2019) também possui uma preocupação de apresentar as vicissitudes da nova divisão internacional do trabalho, que preza pela informalidade, precariedade e escassez.

Associado a essa naturalização do trabalho como uma necessidade fisiológica, outro efeito que a exploração da mão de obra trouxe foi a fragilização das saúdes mentais tanto dos trabalhadores explorados quanto dos componentes da família Turner. Os atos exploratórios, que, em um primeiro plano, afetavam diretamente o pai, com o passar do tempo, transpassaram para a sua esposa e seus dois filhos. As ausências física e psicológica da figura paterna desconfiguraram a harmonia do lar, gerando um aumento vertiginoso do número de discussões verbais e até de agressões físicas no seio da família. Talvez esse seja o melhor exemplo ficcional de uma “microfísica da exploração”<sup>4</sup>, uma releitura autoral da renomada teoria de Michel Foucault (2006). Ademais, outro efeito percebido foi a inversão dos papéis familiares. Na ausência dos pais, o lugar simbólico de liderança do lar passou a ser ocupado por Liza Jane, a filha de onze anos do casal, que adquire responsabilidades excessivas.

---

exploração da sua mão de obra é garantida tanto pela superestrutura exploratória quanto pela normalização inconsciente de tal realidade.

<sup>4</sup> Invertendo a concepção foucaultiana de que poder precede dominação física e/ou psicológica, a ascensão burguesa demonstrou que a subjugação exploratória do trabalho também é um dos pilares do poder. Sobre essa inversão, a “microfísica da exploração” seria o conceito autoral que conseguiria explicar as consequências das horizontalizações da superexploração da mão de obra nas teias sociais. Isto é, serviria para entender como essa questão é transpassada geracionalmente de forma despreziosa e inconsciente.

Assim, como em uma proporção aritmética inversa, à medida em que os lucros burgueses se solidificavam, a sanidade mental dos componentes da família fragilizava-se.

Além disso, em decorrência da retirada de direitos trabalhistas e do desemprego em escalada, registros de violência urbana, tanto física quanto simbólica, se intensificaram na ficção de Loach e também na realidade mundial. Ao longo de *Você Não Estava Aqui* (2019), essa problemática social foi exemplificada pelas cenas de agressão sofridas pelo protagonista. Esse conflito ocorre quando Ricky, em um momento informal de saciação de suas necessidades fisiológicas, é surpreendido por homens que roubam as mercadorias, o agredem, e por fim, ainda quebram seu *scanner*, o aparelho que armazena o sistema integrado de entregas. Tal episódio ocorre - mais uma vez - em virtude da exploração burguesa que afeta tanto o bem-estar do trabalhador empregado quanto as perspectivas do desempregado, que se encontra coercitivamente em um “exército industrial de reserva”, uma posição estratégica para o burguês. Entretanto, a maior agressão sofrida por esse trabalhador ocorreu poucos minutos depois. Machucado, aguardando o resultado dos seus exames médicos, Ricky presenciou a frieza e a crueldade do sistema capitalista, quando o seu superior apenas se preocupou com meras mercadorias ao invés de seu bem-estar e ainda exigiu que parte dos prejuízos, que totalizavam mais de £1000<sup>5</sup>, fossem pagos por ele.

---

<sup>5</sup> Isto é, uma estimativa de mais R\$7162 na cotação de 03 de junho de 2021, segundo a Bolsa de Valores do Brasil.

Em meio a essa efervescência caótica metonimizada pelo lar da família Turner, a filha do casal resolveu cessar essa situação: em um ato de desespero, esconde as chaves da van de seu pai, para que, ao estar impossibilitado de ir trabalhar, a harmonia pudesse enfim retornar ao lar. Percebe-se que tal atitude se configura como um ato ludista, posto que, mesmo de forma inconsciente, a culpa da exploração recai sobre a tecnologia e o ato de trabalhar e não sobre o burguês e a situação exploratória criada por ele. No entanto, o empreendimento da menina não surtiu efeitos: mesmo machucado, o pai é obrigado, de forma velada e coercitiva, a voltar ao seu cárcere, ou seja, voltar a trabalhar como entregador franqueado. Sobre essa questão abordada por Loach, cabe um adendo: o trabalho não deve ser visto, por si só, como exploratório, posto que tal natureza é exclusivamente de origem burguesa. O trabalho deve ser visto como uma via de libertação do trabalhador oprimido. Porém, infelizmente, isso não é mostrado ao longo do filme, uma vez que os grandes burgueses, os verdadeiros carcereiros, subverteram a noção de trabalho, transformando-o em um lugar de penitência e não de emancipação.

Perspectivas futuras à parte, de modo geral, o filme demonstra a frieza de um sistema que é regido por épocas de crises cíclicas. Tendo como norte as consequências da crise de 2008, agravada pelo empreendimento thatcheriano de desmonte do Bem-Estar Social, Ken Loach, o diretor de *Você Não Estava Aqui* (2019), em diálogo com o cinema documental, reforça seu posicionamento crítico à neutralidade frente aos problemas



sociais. Dessa forma, a partir de Ricky e sua família, Loach tece suas críticas ao capitalismo moderno e reforça a necessidade urgente de se buscar alternativas ao cárcere do neoliberalismo. Para tal, isso só será possível por meio de um direcionamento humanista, representado pela garantia total do pleno emprego formal e do retorno urgente dos direitos trabalhistas, garantindo que, assim, haja um esvaziamento do desemprego e da informalidade tanto na ficção quanto na realidade.

Nessa direção, o filme, em uma linguagem objetiva e realista, consegue trazer importantes reflexões sociais da atualidade para o universo artístico. Contando com o crescente impacto das fontes audiovisuais na pesquisa histórica, é imprescindível que o empreendimento representacional do diretor do filme não tenha sido feito em vão e que as críticas presentes em sua obra encontrem raízes para poderem frutificar na historiografia atual. Para tal, entender o cinema como uma fonte confiável de estudo de um determinado contexto é o primeiro passo para entendê-lo como um produto social e histórico do tempo presente.

## **Referências**

CREMONESE, Dejalma. *Neoliberalismo: o capitalismo globalizado: um modo de vida não-sustentável*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2002. Disponível em: <<http://ipd.unijui.tche.br/ipdcidadania/artigo5.html>>. Acesso em: 01 fev. 2017.

FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do Poder*. Tradução de: Roberto Machado. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de: Enio Paulo Giachini. 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

NAPOLITANO, Marcos. A história depois do papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 235-289.

VOCÊ Não Estava Aqui. Direção: Ken Loach. Produção: Rebecca O'Brien. Reino Unido: *Sixteen Films & BBC Films*, 2019. 1 DVD (102 min).

Recebido em: 02/02/2021

Aceito em: 23/04/2021

## **NORMAS EDITORIAIS**

1. A Revista Cadernos de Clio aceita artigos, resenhas bibliográficas, filmicas e musicais em português, inglês ou espanhol, ensaios fotográficos, ilustrações e relatos de docência.
2. Os artigos terão tema livre, desde que dentro do campo historiográfico ou que dialogue com o mesmo.
3. Os artigos deverão conter de 10 a 15 páginas (formato A4), sendo este o número máximo com resumo, bibliografia e título, utilizando fonte Times New Roman, tamanho 12, justificado, espaçamento entre linhas de 1,5 cm, margens de 2,5 cm e parágrafo de 1,5 cm. Os arquivos devem estar em formato .doc.
4. As resenhas bibliográficas deverão ser de livros publicados no Brasil nos últimos 03 anos, de livros publicados no exterior nos últimos 05 anos ou de teses de pesquisa doutoral produzidas nos últimos 03 anos. Deverão ter no máximo 05 páginas (formato A4), utilizando fonte Times New Roman, tamanho 12, justificado, espaçamento entre linhas de 1,5 cm, margens de 2,5 cm e parágrafo de 1,5 cm. Os arquivos devem estar em formato .doc.
5. As resenhas filmicas devem ser de arquivos audiovisuais de clara relevância para a divulgação do conhecimento histórico, realizados no Brasil nos últimos 10 anos ou realizados no exterior nos últimos 15 anos. Deverão ter no máximo 05 páginas, utilizando fonte Times New Roman, tamanho 12, justificado, espaçamento entre linhas de 1,5 cm, margens de 2,5 cm e parágrafo de 1,5cm. Os arquivos devem estar em formato .doc.
6. As resenhas musicais devem ser de músicas ou álbuns a partir dos quais o autor consiga estabelecer uma reflexão histórica, realizados no Brasil ou no exterior, sem restrição de data. Deverão ter no máximo 05 páginas,

utilizando fonte Times New Roman, tamanho 12, justificado, espaçamento entre linhas de 1,5 cm, margens de 2,5 cm e parágrafo de 1,5cm. Os arquivos devem estar em formato .doc.

7. Os ensaios fotográficos devem conter no máximo 06 páginas, sendo que uma destas deve ser obrigatoriamente utilizada para o título e o resumo do projeto demonstrando sua relevância para a História. Fica a critério do autor se deseja mandar 05 imagens, na disposição de uma por página, ou 10 imagens, na disposição de duas por página. Os arquivos devem estar em formato .doc.

8. As ilustrações devem se restringir a 01 página, contendo o título abaixo da mesma, utilizando fonte Times New Roman, tamanho 12, justificado.

9. Os relatos de experiência docente em História ou de estágio na área têm como limite (incluindo elementos pré e pós-textuais) de 8 a 15 páginas e seguem as mesmas normas de formatação dos artigos.

10. Serão aceitos artigos e resenhas de graduandos/as ou graduados/as dos cursos de História ou de áreas afins desde que os trabalhos dialoguem com temáticas relacionadas à historiografia. É possível que os textos sejam escritos em co-autoria com um/uma professor/a orientador/a. Não serão aceitos artigos e/ou resenhas anônimas.

11. A decisão sobre a publicação de artigos e resenhas cabe aos Editores a partir da avaliação do Conselho Editorial da Cadernos de Clio. Cada artigo será avaliado por dois pareceristas e poderá receber três pareceres, que podem ser: (a) indicar a publicação; (b) indicar a publicação desde que sejam feitas revisões; ou (c) negar a publicação. A publicação dos artigos e resenhas aprovados pelos pareceristas estará, contudo, condicionada ao orçamento da revista e/ou às configurações do suporte on line. Portanto,

artigos e resenhas que forem aprovados e não imediatamente publicados, ficarão arquivados para possíveis publicações em edições futuras.

12. Os Editores reservam-se o direito de sugerir ao autor modificações de forma a adequar as colaborações ao padrão editorial e gráfico da revista.

13. Os autores serão notificados da recepção das colaborações e desenvolvimento do processo de avaliação.

14. As afirmações e conceitos emitidos em artigos são de absoluta responsabilidade de seus autores. A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade da publicação a Cadernos de Clio, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que só poderão ser reproduzidos sob autorização expressa dos Editores. Os colaboradores manterão o direito de utilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra, sem o pagamento de direitos à revista. A permissão para reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor.

### **Normas técnicas para apresentação dos materiais:**

1. O envio de artigos e resenhas deverá ser feito exclusivamente pelo sistema SER/UFPR (<https://revistas.ufpr.br/clio>). Deverá ser informado na plataforma o e-mail, a situação acadêmica do(a) aluno(a) (período e vinculação), link do lattes (se possuir) e nome do(a) professor(a) orientador(a) (se possuir).

2. Os artigos em português deverão obrigatoriamente ser acompanhados: (a) de um resumo do texto em português, contendo até 150 palavras, acompanhado de sua versão em língua estrangeira (inglês ou espanhol); (b) do título traduzido para a língua estrangeira escolhida; (c) de uma relação

de até 6 palavras-chave em português e sua respectiva versão na língua estrangeira escolhida.

3. Os artigos em inglês deverão obrigatoriamente ser acompanhados: (a) de um resumo do texto em inglês, contendo até 150 palavras, acompanhado de sua versão em português ou espanhol; (b) do título traduzido para a segunda língua escolhida; (c) de uma relação de até 6 palavras-chave em inglês e sua respectiva versão na língua escolhida.

4. Os artigos em espanhol deverão obrigatoriamente ser acompanhados: (a) de um resumo do texto em espanhol, contendo até 150 palavras, acompanhado de sua versão em português ou inglês; (b) do título traduzido para a segunda língua escolhida; (c) de uma relação de até 6 palavras-chave em espanhol e sua respectiva versão na língua escolhida.

5. Para resenhas de filmes, devem constar as seguintes informações ao início do texto: Título do filme em português (Título original). País de origem, ano de lançamento, Duração (em min.). "Dirigido por" Nome do Diretor.

6. Para resenhas de músicas, devem constar as seguintes informações ao início do texto: SOBRENOME, Nome(s) do(s) Compositor(es). Título da música (ou faixa de gravação). Seguidos da expressão In:, e da referência do documento sonoro no todo (SOBRENOME, Nome do Intérprete. Título do álbum. Local: Gravadora, ano.) No final da referência, deve-se informar o tipo de suporte do documento (CD, Web etc).

7. Para publicações de imagens, encaminhar ainda termo de liberação para publicação do detentor dos direitos autorais ou comprovação de que esteja em domínio público.

8. No caso de ensaios fotográficos, é necessário apresentação do título da obra e texto que a apresente, contendo a conceituação e metodologia da execução das imagens, não superior a uma página.

9. Os relatos de experiência docente em História ou de estágio na área deverão obrigatoriamente ser acompanhados: (a) de um resumo do texto em português, contendo até 150 palavras, acompanhado de sua versão em língua estrangeira (inglês ou espanhol); (b) do título traduzido para a língua estrangeira escolhida; (c) de uma relação de até 6 palavras-chave em português e sua respectiva versão na língua estrangeira escolhida.

10. As referências bibliográficas deverão seguir o modelo da ABNT.

11. As referências a autores no decorrer do artigo deverão obedecer ao padrão (Autor, data) ou (Autor, data: página). Ex.: (Hobsbawn, 2003) ou (Hobsbawn, 2003: 30). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra após a data. Ex.: (Le Goff, 2006a), (Le Goff, 2006b).

12. As notas de rodapé deverão ter caráter unicamente explicativo, não de referências bibliográficas, obedecendo à ordem dos algarismos arábicos em ordem crescente.

13. Os arquivos não poderão ter qualquer informação que identifique a autoria, sob pena de eliminação do processo seletivo da revista.

## **INFORMAÇÕES**

cadernosdeclio@gmail.com (Comissão Editorial)

<http://pethistoriaufpr.wordpress.com>

<https://www.instagram.com/pethistoria.ufpr/>