

HISTÓRIA

Questões & Debates

28



Dimensões do sagrado

Editora
UFPR

HISTÓRIA

Questões
& Debates

HISTÓRIA

Questões & Debates

ANO 15 - N.º 28 - JANEIRO A JULHO 1998

Editora
UFPR

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Editora da Universidade Federal do Paraná

Centro Politécnico - Jardim das Américas - Caixa Postal 19.029
(041) 267-5973 / 361-3380
81531-990 - Curitiba - Paraná - Brasil

Diretor da Editora da UFPR

Luiz Carlos Ribeiro

História: Questões & Debates, ano 15, n. 28, janeiro-julho/1998
Publicação semestral da Associação Paranaense de História - APAH
Caixa Postal 1538 - 80001-970 - Curitiba - Paraná

Conselho editorial: Luiz Carlos Ribeiro (editor), Aldair T. Rizzi, Carlos A. Faraco,
Carlos R. A. dos Santos, Edson Costa, Euclides Marchi, Magnus P. de Mello,
Marionilde D. B. de Magalhães, Márnio T. Pinto, Plínio J. Smith, Renan Frighetto,
Sérgio O. Nadalin, Sylvia Maria P. de Araújo.

Conselho consultivo: Ana Cleide Cesário (UEL), Caio Cesar Boschi (UFMG),
Celso Fonseca (UNB), Eni de Mesquita Samara (USP), Edgar Salvadori De Decca (Unicamp),
Francisco Carlos Teixeira da Silva (UFRJ), Luis Reis Torgal (Universidade de Coimbra),
Pedro Paulo de Abreu Funari (Unicamp), Ronald José Raminelli (UFF),
Renato Janine Ribeiro (USP), Sandra Jathay Pesavento (UFRGS).

Coordenação editorial: Marildes Rocio Artigas Santos

Revisão de texto: Solange Loos

Revisão de textos em inglês: Eva Dal Molin

Editoração eletrônica: Rachel Cristina Pavim

Capa: Cecília Yojo, a partir da obra "A criação de Adão",
de Michelangelo. Obra realizada entre 1508 e 1512.

Série Revistas da UFPR, n. 62

História: Questões & Debates poderá ser obtida, em permuta,
junto à Biblioteca Central da UFPR/Seção de Intercâmbio
Caixa Postal 19.051 - CEP 81531-990 - Curitiba - Paraná - Brasil

Pedidos pelo Reembolso Postal: Editora da UFPR

ISSN 0100-6932

Ref. 226

A opinião emitida nos artigos é de exclusiva responsabilidade dos seus autores.

Publicado com o apoio do Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal do Paraná.

PRINTED IN BRAZIL

Curitiba

1999

PEDE-SE PERMUTA
WE ASK FOR EXCHANGE

APRESENTAÇÃO

Entre os dias 23 de novembro e 4 de dezembro de 1998, a Associação Paranaense de História (APAH) promoveu o curso de extensão “Religião e poder”, que contou com a participação de professores e alunos dos cursos de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. O interesse pelo tema, bem como a colaboração de professores do Departamento de Antropologia de nossa Universidade na execução do curso de extensão, culminou com a elaboração do dossiê “Dimensões do sagrado”, tema central da revista *História: Questões & Debates* em seu número 28.

Os artigos aqui apresentados prezam por sua unidade temática, ao mesmo tempo que referem-se a especificidades espaço-temporais e metodológicas. O estudo de Selma Baptista é exemplo de uma abordagem metodológica distinta, que parte de uma análise antropológica para analisar a constituição do discurso dos pentecostais. Já os artigos apresentados por Euclides Marchi e Sandra Jacqueline Stoll referem-se a questões afetas aos problemas da religiosidade no Brasil no final do século XIX e durante o século XX.

Os outros dois trabalhos que encerram o dossiê “Dimensões do sagrado” tratam de temas vinculados à Europa quinhentista e seiscentista. Wilson Maske apresenta a trajetória histórica dos menonitas, desde os seus primórdios como grupo associado ao movimento reformador do século XVI e suas posteriores ramificações, seu estabelecimento na Prússia, Rússia e, a partir do século XIX, sua imigração para o Canadá e para o Brasil. Já Leandro Henrique Magalhães desenvolve sua análise sobre o messianismo português na obra de um dos mais ilustres pensadores lusitanos do século XVII, o padre Antônio Vieira, em um momento de grande importância para o reino de Portugal, o da Restauração Portuguesa, iniciada pelo monarca D. João IV, pertencente à dinastia de Bragança.

Além dos artigos que integram o dossiê “Dimensões do sagrado”, contamos neste número com a colaboração de dois estudos para a seção “Historiografia e documentos”. Marcos Napolitano nos oferece uma interessante visão sobre a música popular brasileira durante a década de 60,

período importantíssimo para a história contemporânea brasileira. O segundo trabalho é de autoria de Johnni Langer e apresenta um levantamento sobre algumas das 20 mil obras raras existentes nas bibliotecas setoriais da Universidade Federal do Paraná e que devem ser objeto de análise por parte dos historiadores.

O presente número da revista *História: Questões & Debates* apresenta ainda resenhas de Fátima Regina Fernandes e Johnni Langer.

Podemos observar que existe uma grande contribuição de professores e alunos do Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná na elaboração de artigos e resenhas para o número 28 de nossa revista. O que significa que contamos, cada vez mais, com a colaboração de profissionais que possuem uma sólida formação e que certamente contribuirão para a manutenção da qualidade da revista *História: Questões & Debates*.

Renan Frighetto

Departamento de História da Universidade Federal do Paraná

SUMÁRIO

Dossiê: Dimensões do sagrado

- 11 A historicidade da fé, o discurso profético e a prática pentecostal: elementos para a análise de uma dimensão fugidia
Selma Baptista
- 41 A apropriação cultural do espiritismo no Brasil
Sandra Jacqueline Stoll
- 55 O mito do Brasil católico: dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso
Euclides Marchi
- 77 Os menonitas e a construção do Novo Reino
Wilson Maske
- 107 O messianismo português na obra do padre Antonio Vieira
Leandro Henrique Magalhães

Historiografia

- 123 A música popular brasileira nos anos 60: apontamentos para um balanço historiográfico
Marcos Napolitano

Documentação histórica

- 153 Os livros raros da UFPR: um patrimônio histórico
Johnni Langer

Resenhas

- 173 Marie-Claude Gerbet: um perfil de trabalho
Fátima Regina Fernandes
- 181 Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil
Johnni Langer

Dossiê: *Dimensões do sagrado*

A HISTORICIDADE DA FÉ, O DISCURSO PROFÉTICO E A PRÁTICA PENTECOSTAL: ELEMENTOS PARA A ANÁLISE DE UMA DIMENSÃO FUGIDIA

Selma Baptista*

E se disseses no teu coração: como conheceremos a palavra que o Senhor não falou? E quando tal profeta falar em nome do Senhor e tal palavra não se cumprir... esta é a palavra que o Senhor não falou. (Deuteronômio, 18:21-22)

RESUMO

Este artigo é uma incursão intelectual no que foi caracterizado como a dimensão fugidia da fé, através de dois estudos interligados: o primeiro trata do seu caráter profético, messiânico e querigmático, cuja historicidade apresenta uma interessante dialética entre tempo e espaço. O segundo é uma reflexão sobre a prática pentecostal contemporânea na qual o “falar em línguas” aparece como a base de uma imensa construção teológica e missionária, apesar de, ou justamente por, ser uma “miragem de língua” na qual a ausência de significado semântico aponta para a constituição de um sentido simultaneamente dentro e fora da linguagem, numa relação dialética e histórica de conteúdos lingüísticos e extralingüísticos.

Palavras-chave: linguagem religiosa, pentecostalismo.

ABSTRACT

This paper represents an intellectual effort to capture an elusive dimension of religious faith, through two intertwined studies. The first one looks at its prophetic, messianic and kerygmatic character which manifests its historicity through an interesting dialectics of time and space. The second one offers a reflection on contemporary Pentecostal practices in which “speaking in tongues” appears as the basis for an entire theological and missionary construction, in spite of, or perhaps precisely because of it it is a *mirage de langue*. The absence of semantic signifying in this specific type of language indicates the constitution of meanings both inside and outside the language, in a dialectical and historical relationship of linguistic and extra-linguistic contents.

Key-words: religious language, pentecostalism.

* Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná; doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas.

A historicidade da fé e o discurso profético

Quando tomamos o discurso profético como objeto de reflexão, somos imediatamente alertados para a difícil situação-limite de ter que aprofundar as dimensões do espaço e tempo como condição de apreensão de uma outra dimensão, a da fé, que, paradoxalmente, parece não se encontrar diretamente ligada à experiência histórica deste discurso.¹

Trata-se, portanto, de pensar a relação entre o apocalipse e a história, ou melhor, a historicidade específica do discurso apocalíptico: a história como representação e não como acúmulo.

A fé existe nas pessoas que acreditam no mistério de uma revelação divina. Esta “*revelação*”, por sua vez, não prescinde de palavras e atos, ou melhor, de palavras-atos. Pelo contrário, são as palavras-atos que, através dos tempos, têm conservado, diríamos até constituído, o que se apresenta como a característica fundamental do discurso profético: a dissimulação da sua relação com o momento histórico como a própria possibilidade de constituir-se.

Esta *dissimulação* certamente se dá através do seu estilo e forma específicos – como, por exemplo, o perfeito profético, que dá como realizado um fato futuro –, mas também está relacionada ao seu conteúdo messiânico (Ballarini, T.; Bressan, G., 1978). Neste sentido, as possibilidades oferecidas tanto pela Análise do Discurso quanto por uma visão mais penetrante e dialética da produção do mundo simbólico colocada pela Antropologia indicam a apreensão desta forma e deste conteúdo sob um outro ângulo: aquele que, acercando-se das condições de produção deste fenômeno discursivo e antropológico, é capaz de percebê-lo como uma forma em contínuo *processo*.

Assim é que, encarando a profecia, manifestação e revelação deste mistério, *como um conjunto de símbolos e um ato que atravessa o véu do tempo reinaugurando a cada instante sua verdade*, reatamos não apenas com as dimensões espaciais e temporais, vividas há séculos e séculos, mas, a partir de uma concepção espacial/temporal inspirada na Física Moderna,

1 As idéias principais desta questão, ou seja, do profetismo bíblico, estão contidas num outro trabalho de minha autoria, publicado com o título “O discurso profético, ressacralização do espaço social” (Baptista, 1987).

tomamos o tempo como um vetor que esclarece, simultaneamente, o presente pelo passado e vice-versa, ao tomar o futuro como força cotidiana.²

Neste sentido, tanto a Análise do Discurso quanto a Antropologia, numa reflexão conjunta, objetivariam refletir sobre esta diluição dos limites espaciais e temporais, e, ao mesmo tempo, sobre a produção de uma temporalidade consubstanciadora tanto de um certo profetismo bíblico, datado e localizado, quanto de outro, ao longo dos tempos, cuja prática assenta-se sobre aqueles mesmos textos.

Os judeus, como outros povos primitivos que compõem as civilizações atuais, possuíram tradições e leis orais que foram, ao longo de muitos séculos, compiladas em livros geradores de religião, códigos morais, sociais e políticos.

O Pentateuco, que é o conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia, trata destas leis originais juntamente com a narrativa das lendas, dos mitos e da saga do povo judeu.

Esta narrativa começa com a criação do mundo e dos seus primeiros habitantes, Adão e Eva, assim como da sua genealogia. Conta sobre as lutas destes primeiros homens em busca da sua terra prometida, a Canaã, e culmina com o acordo entre Deus e Moisés, no monte Sinai, embora este acordo já estivesse fundamentado desde Abrão.

Com este acordo instaurou-se uma economia do sagrado específica: não mais a peregrinação, mas a terra da promessa. Não mais qualquer deus, mas o único, o seu Deus, aquele que não mais exigiria o sacrifício do primogênito e sim a circuncisão, a marca no corpo de cada homem desta nova nação. O corpo como expressão desta nova identidade em que o elemento étnico estará ainda mais profundamente marcado pela religião.

A partir da experiência de fé vivida por Abraão³ surge uma nova realidade religiosa, de uma assimetria radical entre a dimensão divina e a temporal, ou seja: se para as tribos que habitavam aquela região da qual

2 Além das leituras acerca do profetismo bíblico em si mesmo, ressalto aqui a explícita inspiração/influência do pensamento de Walter Benjamin, especialmente no que se refere à ambigüidade da relação tempo/espço.

3 Em Gênesis 17, Deus muda o nome de Abrão para Abraão, após acordar em fazê-lo “pai de incontáveis nações”. Em Gênesis 22, Deus pede que Abraão, como prova de fé, sacrifique seu filho único, promessa cumprida de Deus, ou seja, o filho que lhe fora dado na velhice, o descendente que faria dele o pai de incontáveis nações. O sacrifício não se consumou porque, no último instante, Deus interferiu.

provinha o próprio Abraão sacrificar o primogênito significava controlar a esfera do sagrado, para ele, sacrificá-lo significaria submeter-se ao seu Deus, de identidade única, “que ordena, gratifica, exige, sem qualquer justificativa racional, ou seja, geral e previsível” (Alves, 1984, p. 108).

O que nos parece importante salientar é que a partir desta experiência tem início também a constituição simultânea das identidades tanto daquele Deus (de Israel) quanto daquele povo:

Eu sou o Senhor que te tirei de Ur dos caldeus para dar-te a ti esta terra, para a herdares. (Gênesis, 15:7)

Na realidade, esta foi também a condição fundamental para o aparecimento de um discurso intermediador, aquele que terá que lidar com rupturas e acertos, que abrirá espaço para o discurso profético. O discurso de uma religião de “natureza ética e política” (Alves, 1984, p. 108).

Desta maneira se pode compreender como esse acordo, que passa a fazer-se simultaneamente à experiência de fé e conversão, implicou na emergência daquele povo como unidade étnico-jurídico-política:

[...] Ora, disse o Senhor a Abraão: sai da tua terra, da tua parentela e da casa do teu pai, e vai para a terra que te mostrarei, de ti farei uma grande nação. (Gênesis, 12:1-2)

Esta seria uma forma específica de relação com o sagrado, ou seja, a passagem intermitente do religioso para o jurídico e vice-versa, que, justamente, possibilita a “intertextualidade” do profetismo.⁴

Os acontecimentos têm, enfim, um encadeamento profético que, como já foi mencionado, caracterizei num outro texto como um “*dépassement*”, um movimento entre dois momentos de fala profética.

Conforme a argumentação ali desenvolvida, esta é uma forma específica de relação com o sagrado, ou seja, configura a passagem inter-

4 Segundo Eni P. Orlandi, esta “intertextualidade” seria uma forte característica do discurso teológico: “[...] a remissão de um texto a outros textos para que signifique” (Orlandi, 1983, p. 235). A este respeito, ver também os capítulos I e II do livro *Mito e tragédia na Grécia Antiga* (Vernant; Naquet, 1977).

mitente do religioso para o jurídico e vice-versa, possibilitando a mencionada “intertextualidade” do profetismo.⁵

Esta especificidade é exatamente a interlocução que se estabelece entre Deus e aqueles homens: um acordo que expõe a vontade divina e implica em uma obrigação por parte do povo escolhido.

Este acordo, por sua vez, remete às próprias condições de produção deste discurso e esclarece a natureza histórica e sociológica da voz do profeta. Na realidade, a própria instituição do profetismo bíblico, que está lá em Deuteronômio 18:15-22, aponta para o poder desta fala e, ao mesmo tempo, estabelece a relação de Deus com a história, intermediada pela ação do profeta: se aquilo que ele anunciou não acontece, a predição seria falsa, e o profeta, por sua vez, perderia o poder, ou, então, ainda não seria o tempo do seu cumprimento. Afinal, “Deus é o Senhor da História”, como diz o tema tradicional da Pesach, a Páscoa judaica. Uma história “profética”.

Esta mesma idéia pode ser encontrada no livro *Apocalipse, arquitetura em movimento*, de J. Ellul (1979):

[...] o problema está menos em se compreender um trecho do livro do que o movimento que passa de um a outro [...]. O Apocalipse não é um conjunto arquitetônico imóvel e definitivo; antes é um movimento que vai de um começo a um fim [...] uma revelação não é um fato adquirido de uma vez por todas [...] ele deixa aparecer um mistério, mesmo depois de se ter mostrado.

Absolutamente pertinente a esta questão está o fato, ressaltado por esse autor, de que o texto do Apocalipse está sempre ligado a determinada *circunstância histórica* (uma ou outra das grandes perseguições históricas do século I), ao mesmo tempo em que seu projeto “utilizava tal idéia, tal imagem poética ou tal fragmento mítico, para transmitir algo diferente do que geralmente se entendia” (Ellul, 1979, p. 10).

Portanto, o que se poderia afirmar é que sua escrita parte de acontecimentos concretos, mas torna-se um material que “[...] se transpõe para exprimir uma coisa completamente diferente, que não tem nenhuma

5 Ver a esse respeito os capítulos I e II do livro *Mito e tragédia na Grécia Antiga* (Vernant; Naquet, 1977). Em relação à mencionada “intertextualidade”, segundo Eni P. Orlandi, esta seria uma forte característica do discurso teológico: “[...] a remissão de um texto a outros textos para que ele signifique” (Orlandi, 1983, p. 235).

relação com o que é dito. [...] há, então, construção de um outro real, integrando o concreto histórico, mas não dependendo dele” (Ellul, 1979, p. 13).

Parece-nos, portanto, que esta seria a mesma lógica que viabiliza qualquer “*dépassement*” profético, não apenas aquele do Apocalipse, considerado o livro profético bíblico por excelência, mas todo o processo narrativo bíblico, do Velho ao Novo Testamento, e de lá aos nossos dias, a partir da “intertextualidade” mencionada. Portanto, isso significaria dizer que o mesmo processo teria continuado com o cristianismo.

Segundo Ellul, o apocalipse de João faz parte de uma corrente geral de apocalipses que existiram desde cerca do ano 180 a.C., constituindo-se num gênero literário das revelações de Deus feitas a importantes persona-gens do passado e referindo-se a acontecimentos históricos do presente. E aqui voltamos a mencionar a questão do não-cumprimento das profecias, o que não as invalida, mas torna-as uma potencialidade na história.⁶

Neste sentido, seria interessante ver mais de perto o Pentateuco, na medida em que ele representa bem aquilo que chamamos de “dois fios de uma só urdidura”, ou seja, a relação entre mito e história, característica fundamental do profetismo.

O Pentateuco, como um todo, possui uma divisão interna, classificatória, que ilustra bem o processo de sedimentação étnica, jurídica e política do povo judeu, em face da tradição legendaria, mítica.

Para evidenciar esta questão, nada melhor do que algumas informações sobre a *Torah*, que se divide em duas partes: a Haggadah, que trata da história do povo, considerada imaginativa, edificante, mas não sóbria e legal; e a Halaka, que são as leis que compõem o *Midrash*. Estas leis pertencem ao pós-Pentateuco na medida em que são produto de uma exegese metódica, interpretativa e não-literal. Objeto, portanto, de sérias discussões, estas, também, condicionadas historicamente.

O *Talmud*, que é a compilação geral de todas estas leis e interpretações, desde os primeiros tempos até o século XVIII, descreve o *Midrash* como “o martelo que revela à luz o brilho recôndito das rochas”.⁷ Portanto, como já foi sugerido, a própria história do povo judeu foi escrita enquanto

6 Ellul cita ainda Comblin, a respeito do “fim da história”, ou da visão messiânica, escatológica, que seria não apenas um apocalipse mais localizado, determinado por posições sectárias, mas o resultado de “toda a concepção do mundo e da história de Israel, o produto da sua longa história teológica” (Ellul, 1979, p. 15).

7 Tradução livre de um verbete da Encyclopaedia Britannica – *Midrash*.

processo de constituição deste povo enquanto etnia, território e poder político organizado. E, como estamos argumentando, todo esse processo narrativo está mediado pelo profetismo, que não é apenas uma maneira de contar, mas uma articulação entre o domínio do religioso (a proposta de Deus), do político (os conflitos da experiência humana) e do jurídico, ou seja, do acordo, aquele que, instituído pela intermediação do profeta, permite uma economia do sagrado em que a vontade de Deus e a vontade dos homens buscam, constantemente, um equilíbrio precário.

A palavra, que pode encapsular o sentido na sua materialidade, precisa, também, torná-lo um sentido em potencial. Assim, na medida em que os acontecimentos são interpretados à luz de uma fé religiosa, os dois atos proféticos (da predição e da interpretação dos acontecimentos) tornam-se um a contrapartida do outro, fazendo com que a história assuma um sentido único, realizando-se como a própria manifestação ou intervenção de Deus.

Neste sentido, para caracterizar o discurso profético, são importantes não apenas as noções de polissemia e obscuridade, mas também a de uma “ilusão da reversibilidade”, capazes de confundirem profundamente as ordens religiosa e jurídica.⁸ Assim, a dialogia no profetismo bíblico dá-se entre o profeta e a história. Não a constituída, mas a que vai se constituir.

Dentre as maiores festas judaicas, três estão intimamente ligadas às idéias expostas até agora sobre a relação entre mito e história, ou sobre esta forma específica de relação/encadeamento. Em primeiro lugar porque, enquanto cíclicas, realizam a repetição estrutural. Mas, na medida em que seu simbolismo serve de substrato para novos encadeamentos, elas se tornam parte desse futuro.

Vejam, por exemplo, a *Pesach*, a primeira destas festas em importância, por comemorar a libertação do grupo descendente de Abraão, portanto da genealogia central das narrativas bíblicas, após os quatrocentos anos de cativeiro no Egito.⁹

8 No trabalho já citado de Eni P. Orlandi, “O discurso religioso”, a autora nos mostra como essas noções são condição para que as vozes deste discurso sejam articuladas, sem romper com Deus e nem com os acontecimentos reais, “através da ilusão da passagem de um plano a outro, de um mundo a outro”, o que permite ao profeta falar “como se fosse Deus”, e, por outro lado, garantir que, caso as predições não aconteçam, ele não perca o poder, pois, neste caso, esta não teria sido a vontade d’Ele. Assim, o profeta estará sempre ligado aos dois planos, cessando o perigo de um rompimento, tanto com Deus quanto com a história. E a mediação profética não sofrerá abalos fatais (1983, p. 226).

9 Todas estas informações foram retiradas da *Encyclopaedia Britannica*, do texto bíblico e do livro de Fohrer (1982).

De acordo com o texto bíblico (Êxodo, 23:14; Números, 9:1-4; Levítico, 23:4-5) esta festa deveria estender-se por sete dias, durante os quais só se poderia comer pães ázimos (*matzoth*) e ervas amargas. Nos tempos primitivos oferecia-se um cordeiro em sacrifício, que era depois comido pela família numa refeição cerimonial chamada *Seder*, na qual eram também servidas quatro taças de vinho, em intervalos prescritos.

A primeira, a taça da santificação, era tomada durante a longa bênção sobre a santidade do dia. Seguia-se a cerimônia da lavagem das mãos para comer as ervas amargas, juntamente com o *maror*, uma mistura de frutas esmagadas e vinho.

Em seguida, vinha a recitação da Haggadah, sobre a história do Êxodo, que só podia começar depois das quatro perguntas, feitas pelas crianças da família: Por que só se pode comer pães asmos? Por que são servidas ervas amargas antes da refeição? Por que é preciso comer o doce e o amargo juntos? Por que o pai e as pessoas mais idosas têm lugar especial à mesa durante o Seder?

Todas estas perguntas, que rememoram a saída às pressas do Egito, que lembram os duros e amargos anos de cativo, que exortam a uma vida de esforço e que valorizam a descendência são respondidas pela Haggadah, e, então, toma-se a segunda taça de vinho.

A terceira taça é servida entre cânticos e poemas que fazem parte do texto cerimonial, numa forma de louvor, enquanto a quarta taça celebra o reconhecimento da providência divina.

Ao longo do tempo surgiu a quinta taça, a de Elias, de conteúdo messiânico, que passou a significar o futuro e ansiado fim da exploração do homem pelo homem. Todos, um dia, serão libertados como Elias, durante a celebração de uma Pesach, assim como quando Deus libertou o povo do cativo no Egito. Esta taça, por ser uma visão do futuro, não pode ser tocada.

A fantástica história de Elias, ou seja, o seu arrebatamento aos céus num carro de fogo como o coroamento de uma vida dedicada à luta pela constituição do povo judaico e de sua religião e contra a ameaça de outros reinos e do culto a Baal (cf. II Reis), veio servir de inspiração profética a Malaquias (Malaquias, 4:4-6), que predisse a volta de Elias como sinal do “Dia de Yahweh”, ou o final dos tempos.

Ao longo do tempo a tradição judaica passou a tomar Elias como o arauto do Messias, o Prometido. E no Novo Testamento, alguns interpretaram João Batista e Jesus como reencarnações de Elias. O relato de Marcos

(9:4), por exemplo, o faz reaparecer na cena da “transfiguração”: tendo Jesus subido a um alto monte com Pedro, Tiago e João, suas vestes e todo seu corpo tornaram-se resplandecentes enquanto Moisés e Elias conversavam com ele.

Do mesmo modo, pela passagem do tempo e pela ressacralização dos conteúdos históricos, a própria crucificação de Jesus, assentada no simbolismo do sacrifício do cordeiro, foi transformada na grande alegoria da remissão dos pecados do mundo, garantida pela fé.

Como narra o texto, Jesus havia ido com seus discípulos comemorar a Pesach em Jerusalém, e logo após a cerimônia do Seder foi preso, em seguida julgado e condenado à crucificação.

A festa sempre estivera ali, no calendário judaico, mas a profecia do sacrifício, escrita há aproximadamente 700 anos antes do nascimento de Jesus, esperava seu cumprimento:

Certamente ele tomou sobre si nossas enfermidades e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus e oprimido. Mas ele foi trespassado pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele e pelas suas pisaduras fomos sarados. Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas; cada um se desviava pelo caminho, mas o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós. (Isaías, 53:4-6)

O fato de que a crucificação não era conhecida pelos judeus, tendo sido introduzida pelos romanos, fez com que o Salmo 22, escrito pelo rei Davi mais de mil anos antes do nascimento de Jesus, fosse tomado como uma profecia que se cumpriu, pois este apresenta a descrição dos sofrimentos do Messias como os de alguém crucificado:

Como água me derramei, e todos os meus ossos se desconjuntaram: o meu coração é como cera, derreteu-se no meio de minhas entranhas. A minha boca se secou como um saco, e a língua se me pega ao paladar: e me puseste no pó da morte. Pois me rodearam cães: o ajuntamento de malfeitores me cercou, trespassaram-me as mãos e os pés. Poderia contar todos os meus ossos: eles me vêem e me contemplam. Repartem entre si os meus vestidos e lançam sortes sobre a minha túnica.

Profecias que se cumprem ou significados que se rearticulam, não importa. O fato é que o mesmo fio que tece a história tece o encadeamento profético através da simbologia mítica, religiosa, cultural, política, cosmológica, enfim.

O chamado “milagre do Pentecostes” pode ser visto dentro desta mesma lógica.¹⁰ O Shabuot hebraico aparece com três nomes na Bíblia: Hag hakazir (Festa da Colheita, em Êxodo, 23:16), Yom ha-Bikkurim (Dia das Primícias, em Números, 28:26) e Hag ha-Shabuot (Festa das Semanas, em Êxodo, 34:22).

Enquanto houve o Templo de Jerusalém, destruído pela segunda vez no ano 70 d.C., o Shabuot era comemorado ali, durante o Bikkurim, com o oferecimento das primícias, ou os primeiros frutos, a Deus. Pois foi justamente durante esta festa, no 50.º dia após a morte de Jesus, que se cumpriu outra profecia, dando continuidade ao processo de implantação do cristianismo primitivo, ou da Igreja Apostólica:

[...] e eu rogarei ao pai, e ele vos dará outro Consolador, para que fique convosco para sempre. (João, 14:16)

[...] mas aquele Consolador, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas, e vos fará lembrar de tudo quanto vos tenho dito. (João, 14:26)

[...] e eis que sobre vós envio a promessa de meu Pai: ficai, porém, na cidade de Jerusalém, até que do alto sejais revestidos de poder. (Lucas, 24:49)

Trata-se da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos e o conseqüente aparecimento dos “primeiros frutos” da manifestação da sua presença, bem como a inauguração do que seria, naquele momento, nada mais do que uma seita judaica, aberta a todos os gentios através da manifestação do “dom de línguas”.

Como se trata, também, do início da constituição do cristianismo, parece interessante vê-lo, também, dentro do movimento de constituição da nação judaica, que relaciona-se com um profundo processo de mudança

¹⁰ O nome *Pentecostes* vem do grego *Pentekostos*, que significa *quinagésimo*. Seu correspondente hebraico, *Shabuot*, é usado para designar o 50.º dia das sete semanas que começam no primeiro dia da *Pesach* e terminam no final do período da colheita.

ritual, de reelaboração de arquétipos que culminam com a emergência do homem como indivíduo: de uma prática de consumação do corpo social (o sacrifício do primogênito), ao sacrifício do corpo simbólico (o cordeiro), chegando ao privilegiamento da observância da circuncisão e das restrições alimentares que, embora sejam preceitos coletivos, têm como suporte o corpo individual, o qual deve trazer em si mesmo e em cada um a marca do cumprimento da *Torah*.

Neste sentido, após o sacrifício definitivo do “Cordeiro de Deus”, não mais o templo, os ritos sacrificiais, o acordo condicional, mas a escolha, a liberdade, a responsabilidade pessoal com a própria salvação diante de uma única proposta de redenção: crer no Senhor Jesus como Filho de Deus.

Corpo e terra possuem uma profunda ligação na simbologia profética. Quando os judeus entraram na *Terra Prometida*, organizaram-se para que esta permanecesse entre as famílias que ali chegaram através dos seus descendentes. Esta terra podia ser vendida, mas permanecia sob a forma de arrendamento que terminava no ano do Jubileu (a cada 50 anos), quando poderia voltar ao dono original, desde que algum parente pudesse e/ou quisesse comprá-la de volta. Na realidade, tratava-se de um direito de resgatá-la.

Quando um terreno era vendido nestas condições, ou seja, para fora da família, era lavrada uma escritura em que, do lado de dentro eram escritas as especificações da transação e, do lado de fora, ficavam as assinaturas. Esta escritura era, então, enrolada e selada. O selo como sinal de que aquela terra era resgatável, no tempo certo. O resgatador, ao romper o selo, devolvia, por assim dizer, a terra ao seu dono de direito.

Este substrato material que é a terra, e a situação político-jurídica do povo judeu foram o suporte para as representações religiosas do profetismo bíblico e, como tal, até hoje, nos seus desdobramentos, ou, poderíamos dizer, no processo de “*dépassement*”:

Vi na mão direita daquele que estava sentado no trono um livro escrito por dentro e por fora, e todo selado com sete selos. Vi também um anjo forte, que proclamava em grande voz: Quem é digno de abrir o livro e de desatar os selos? E eu chorava muito porque ninguém foi achado digno de abrir o livro, nem mesmo de olhar para ele.

[...] Todavia um dos anciãos me disse: não chores, eis que o leão da tribo de Judá, a raiz de Davi, venceu para abrir o livro e os sete selos. Então vi, no meio do trono e dos quatro seres

viventes, de pé, um Cordeiro como tinha sido morto. Ele tinha sete chifres, bem como sete olhos que são os sete espíritos de Deus enviados por toda a terra. [...]

[...] E cantavam um novo cântico, dizendo: Digno és de tomar o livro, e de abrir os seus selos; porque foste morto, e com o teu sangue compraste para Deus homens de toda a tribo, e língua, e povo, e nação.¹¹

O homem, na sua peregrinação por este mundo perdeu tudo: a alma, ao comer o “fruto proibido” e pecar. O corpo, por não poder mais alimentar-se da “árvore da vida”. E perdeu a Terra para Satanás, que desde então anda livre, disseminando o mal.

Este valor simbólico é muito significativo: Satanás pode personificar os inimigos do povo judeu em luta para manter a posse de Canaã, mas pode tornar-se, através da profecia, o opressor, o explorador de todos os homens, ou seja, o próprio homem. Aquele que tira do homem o seu maior bem, a terra de onde ele extrai, com o suor do seu rosto, o seu sustento.

A redenção, neste sentido profético, ultrapassa a questão da propriedade judaica, colocando Jesus como o *Resgatador* das almas e dos corpos de todos os homens, assim como da própria Terra, ou seja, o seu domínio, bem como daqueles que compõem a sua descendência, a genealogia cristã.

Do lado de dentro deste homem, este corpo/terra a ser resgatado, estão escritas as especificações deste documento: um contrato de compra e venda entre Adão e Satanás, pelo preço do pecado.¹²

Do lado “de fora”, o selo, que deverá ser rompido no momento do resgate, cujas condições estão codificadas, simultaneamente, pelo processo de conversão, ou seja, a reconversão da alma a Deus através da alteração do que está escrito “por dentro”, ao mesmo tempo em que o rompimento do selo será o sinal externo deste resgate.

A constituição original do símbolo deste rompimento aconteceu no instante da morte de Jesus, narrada como o momento em que se rasga o *véu do templo*, significando o rompimento do antigo acordo, rasgando, ao mesmo tempo, o *véu do tempo*. Havia no Templo de Jerusalém um lugar chamado o *Santo dos Santos*, separado do resto do santuário por um imenso

11 Ver Apocalipse de São João, capítulo 5:1-9.

12 Ver Gênesis 2:16-17 e 3:17, 19 e 24.

véu. Neste lugar, onde ficava a *Arca da Aliança*, símbolo do acordo entre Deus e Moisés, só o sacerdote podia entrar, uma vez por ano:

[...] eis que o véu do santuário se rasgou em duas partes, de alto a baixo; tremeu a terra, fenderam-se as rochas. (Mateus, 27:51)

Não mais a intermediação do profeta pela constituição política daquele povo que precisava do seu Deus para ter consciência de si mesmo, mas doravante a interpelação do indivíduo em sujeito, constituição jurídica que precisa entender-se livre e dona de sua vontade para fazer exatamente o que dela se espera.

Corpo, Templo do Espírito Santo.

Dons carismáticos, as primícias do Tempo.

Línguas estranhas, sons que anunciam a vida, rompendo o selo do significado.

A glossolalia e as primícias do Espírito Santo

A glossolalia, ou o “falar em línguas”, ou ainda o “dom de línguas”, é uma manifestação lingüístico-religiosa na qual o falante/crente, no contexto da oração e tomado pelo êxtase, produz uma linguagem emocional, ritmada, silábica, quase melódica, cuja característica fundamental é ser expressiva e não intelectual. Assentada na expressividade dos sons e dos gestos, não tem a intenção de ser doutrinária em si, pois não tendo sentido semântico-lingüístico, não instrui.

No entanto, constitui-se num texto em si mesma se considerarmos que o sentido, ainda que não esteja no nível mencionado, está, sem dúvida alguma, no nível pragmático pela sua contextualização, pela sua eficácia e, finalmente, por ser uma atividade dos sujeitos da linguagem.

De acordo com a exegese bíblica este fenômeno aconteceu pela primeira vez no cristianismo no dia de Pentecostes, quando os apóstolos, diante de uma multidão proveniente de várias regiões geográfica e lingüisticamente diferentes (mas que, enquanto judeus da primeira Diáspora ali

estavam para participar da festa do Shabuot), tomados pelo Espírito Santo, começaram a falar em línguas que eles próprios não conheciam.

Através deste fenômeno todos ali presentes entenderam a mensagem que proclamava o nome de Jesus como o Filho de Deus, o Salvador Ressurreto dos homens. Este teria sido o “milagre” de Pentecostes, exatamente oposto ao da Torre de Babel, quando houve a confusão de línguas, desaparecendo o entendimento.

Existe uma polêmica teológica secular sobre a questão do “entender sua própria língua”, ou, “entender alguma outra língua”. Na primeira hipótese o “milagre” estaria no “falar”, ou seja, os apóstolos teriam recebido, como um dom do Espírito Santo, a capacidade de falar línguas que eles próprios não conheciam. Na segunda, no “ouvir”, isto é, os apóstolos teriam falado sua própria língua, mas os ali presentes, tocados pela mesma graça, teriam entendido cada um na sua própria língua.

Para os objetivos da interpretação antropológica proposta a polêmica em si não poderia trazer maiores conseqüências porquanto *falar e ouvir* foram pensados como parte de uma totalidade cuja inteligibilidade foi e é dada pela relação profunda entre magia e linguagem: o “milagre” não é dito através da linguagem, mas é uma linguagem que expressa aspectos profundos da comunicabilidade grupal, seja numa sociedade primitiva, seja numa sociedade moderna.

No primeiros tempos da assim chamada *Igreja Primitiva*, logo após o mencionado “milagre” do Pentecostes, a glossolalia foi *exigida*. Após sua inserção no serviço litúrgico, ainda dentro do apostolado de Paulo, tornou-se *aceitável*, regulada por alguns preceitos, sendo finalmente *expurgada* da Igreja Católica por volta do ano 177 d.C., juntamente com a excomunhão de Montanus, um dissidente, um herege, um praticante da glossolalia.

Fruto da necessidade apostólica de criar (imaginar?) uma comunidade cristã, justificaria plenamente a santidade profética de Jesus como Filho de Deus ao mesmo tempo em que legitimaria o Espírito Santo como aquele que viria como o Consolador. E que veio, no Pentecostes, através de um sinal *audível*, seguindo a tradição do *Logos* judaico baseado na oralidade, na fala de Deus, no seu modelo de comunicação.

Mas à medida em que a fé vai se institucionalizando, e que a doutrina vai tomando o lugar da experiência na cena eclesial, deixa de ser necessário “por prá fora”, tornar este mistério “audível” através da glossolalia. Por esta razão ela foi forçada a sair de cena: não era mais

conveniente a relação direta e pessoal com o *mistério*, vale dizer, com o *mito*.¹³ Por esta mesma razão voltou à cena na virada do século, em termos do pentecostalismo.¹⁴

A idéia é que, enquanto parte do ritual, a glossolalia torna-se um aspecto *manejável*, de acordo com as determinações históricas. Assim é possível entender, por exemplo, porque é que, ao lado da ameaça herética do incontrolável (linguagem como poder extático) a glossolalia desaparece da cena medieval: para esse mundo, a essência das coisas estava no *nome*. Daí o extremo zelo pelas classificações (bestiários, lapidários, herbários etc.) como conhecimento das forças místicas, ocultas nos *nomes*.¹⁵ Sem dúvida nesta época houve um acentuado misticismo, porém ligado ao *nominável*, vale dizer, ao *controlável*. Neste sentido é que a glossolalia se torna uma ameaça. Ela não é apenas a enunciação do mistério. Ela é o mistério.

Mas esta longa disputa, que vai continuar através dos séculos envolvendo a prática dos “mistérios medievais”, dentro e fora dos conventos, a própria liturgia e sua codificação, o aparecimento dos *Lectionarium*, as tentativas de controle do êxtase místico através das instruções rituais, as disputas entre valdenses, jansenistas e jesuítas, tudo, enfim, fez o texto bíblico assumir tão grande importância. Uma relação simultânea com a literalidade e o dogma, excluindo, ou melhor, tentando excluir, qualquer ambigüidade.

Diz respeito, da mesma maneira, à concepção de sujeito na religião e na linguagem religiosa, que é uma forma de representação da realidade e, ao mesmo tempo, reveladora de formas diferenciadas de *assujeitamento* cuja relação com a linguagem está explícita, ou até mais, assenta-se nela:

13 O mito da Trindade é a chave para se conhecer a natureza de Deus: é esta concepção trinitária, simultaneamente misteriosa, profética e institucional. A Santíssima Trindade é uma concepção de Deus, ortodoxa e cristã, segundo a qual Deus é *uno* em essência (no que se identifica com a tradição judaica do Velho Testamento), mas *trino* em pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo (decorrente da necessidade de expansão da nova fé). Esta concepção aparece pela primeira vez quando Jesus, ressurreto, aparece aos discípulos na Galiléia, atribuindo-lhes a “grande comissão”: “[...] ide, portanto, fazei discípulos em todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.” (Mateus, 28:19).

14 Fenômenos de “línguas estranhas” são conhecidos em todas as culturas, em tempos variados. Ver sobre isso o incrível texto de Octavio Paz (1991), percorrendo, entre outras manifestações, sobre a poesia de Huidobro.

15 A este respeito duas obras bem conhecidas são muito significativas: *O nome da rosa*, de Umberto Eco, e *A obra em negro*, de Marguerite Yourcenar.

existe sempre o mistério que, religioso ou jurídico (ou religioso e jurídico), busca submeter ideologicamente o sujeito.¹⁶

Deixando de lado esta questão histórica, tratada extensivamente no corpo da dissertação de mestrado a que este texto se refere, gostaria de estabelecer a comparação central proposta por este trabalho-resenha: a questão da glossolalia na produção do sujeito religioso pentecostal atual, a questão do seu assujeitamento na e pela linguagem religiosa e, fundamentalmente, a constituição desta comunidade, fortemente assentada na existência de um ritual no qual a presença de uma linguagem sem sentido semântico aponta para uma espécie de política do não-significado.

Do que foi sugerido até agora segue-se a idéia de uma certa dialética produzida na e pela linguagem, e desta especificidade do empreendimento religioso que necessita estar sempre *dentro e fora* dos limites estabelecidos pela instituição na qual se insere.

Talvez a melhor maneira de se compreender a constituição do *campo* religioso pentecostal seja o desenrolar dos fios das vidas dos seus fundadores.¹⁷ Nelas haverá, sempre, um momento de conversão profunda, de cura divina, antecedendo a *ministérios de poder*, geradores de obras espirituais e materiais que atestam a seriedade da organização funcional e a eficiência da fé.

Esta questão nos alerta para o fato de que esta mesma situação ocorreu nos tempos apostólicos. A evangelização, pedra de toque de toda ação cristianizadora das igrejas em geral, não teve início com os evangelhos escritos, como os que temos hoje na Bíblia, mas com o primeiro sermão de Pedro no dia de Pentecostes, atravessando um período que vai desde a morte de Cristo até a composição escrita dos Evangelhos. Este foi o período de formação da tradição oral, das viagens dos apóstolos, das histórias e casos da vida de Jesus e daqueles que conviveram com ele. Das suas experiências, palavras e atos, relatados muito mais tarde.

16 Esta questão do “assujeitamento” refere-se à subordinação do sujeito à ideologia, que se dá na e pela linguagem, e não apenas na linguagem religiosa. Este é apenas um aspecto da questão mais geral, tratada pela análise do discurso juntamente com a lingüística e os estudos sobre a ideologia, cuja inspiração vem de Althusser.

17 A referência aqui é a conceituação de “campo” religioso, conforme Pierre Bourdieu (1974) em *A economia das trocas simbólicas*, cap. 2, “Gênese e estrutura do campo religioso”: instância especificamente organizada para produzir, reproduzir e difundir os bens religiosos... que se faz acompanhar por um processo de sistematização e de moralização das práticas e das representações que vai do mito... à ideologia religiosa, a qual supõe um envolvimento com as instâncias econômicas e políticas, com os interesses e funções ligados à esfera do poder.

Portanto, foi através da vida dos apóstolos que esta tradição veio constituir-se na forma dos textos como os temos hoje em dia, sem falar das inúmeras alterações que o tempo e as traduções impuseram.

Se atentarmos para o fato de que são, exatamente, os livros escritos pelos apóstolos que se constituem no *texto-base* de todo processo de evangelização que vem ocorrendo através dos tempos, ficaremos surpresos ao constatar que, mantida no texto a narrativa da vida de Jesus, este processo de composição das histórias dos milagres (testemunhos) está em pleno vigor e são elas que, justamente, enquanto ilustrações doutrinárias, consubstanciam a possibilidade de evangelização, vale dizer, desta “comunidade imaginária” (Anderson, 1983).

Esta é a parte renovável, a tradição viva, se podemos chamar assim, alimentada pela vida de todos estes missionários e leigos que passam pela *experiência da conversão*. Este é o ponto central, ou seja, a relação desta prática com a mencionada *dimensão fugidia*.

Pois é justamente neste intervalo entre texto e prática que existe a possibilidade de interpretação da ação, do comportamento e do discurso de qualquer grupo religioso de ação missionária ou evangelizadora. Não apenas o texto, nem só a prática, mas buscar a significação gerada no *espaço* entre os dois. Ou, na relação entre eles.

Porém este processo de composição ou esta continuidade histórica só se torna possível porque está assentada no que se poderia chamar de *os aspectos primitivos* desta religiosidade, ou seja:

- o fato de ter como tema dominante a obra do Espírito Santo, o dogma do *Logos*, isto é, o *mito*;¹⁸
- a ênfase dada ao ritual.

Pela importância, enfim, atribuída ao batismo pelo Espírito Santo e ao recebimento dos “dons carismáticos”, principalmente do “dom de línguas”, característicos de uma fase da Igreja Primitiva, a partir do Pentecostes, conforme lemos em Atos dos Apóstolos, escrito por Lucas antes do século III d.C.

Neste sentido, o aparecimento do pentecostalismo na “vigília do século” reintroduz uma religiosidade que, tendo sido padrão único nos seus

18 Este dogma está profundamente ligado à idéia de mito: mito, ou *mutus*, refere-se ao silêncio ligado às coisas que, pela sua natureza, só são exprimíveis pelos símbolos. O dogma do *Logos*, por sua vez, diz respeito à natureza da palavra, da linguagem, no judaísmo, e, conseqüentemente, no cristianismo: o ato inaugurador, a própria natureza de Deus, que, em se exprimindo, é. Mas justamente por esta razão está também referido à uma natureza inefável, que precisa de elos com a realidade. No caso do pentecostalismo, a glossolalia é um destes elos.

primórdios, após passar por fases alternadas de esfriamento e reavivamento espiritual, parece estar caminhando, apesar da intensa sectarização, para um certo ecumenismo, ora postulado em propostas teológicas e/ou eclesiásticas, ora vivido em práticas religiosas como as pentecostais, neo-pentecostais e outras.¹⁹

O que existe neste intervalo entre texto e prática é exatamente a reelaboração destas características chamadas “primitivas”, ou seja, o batismo pelo Espírito Santo e a prática dos dons carismáticos porque são eles, justamente, a mola que aciona todo o processo de composição desta tradição oral, ao mesmo tempo em que envolve todos e cada um na atualização do texto bíblico, sem dúvida, suporte teológico para a experiência da conversão e da ação do Espírito Santo.

Por outro lado, sendo caracterizado pelo aspecto carismático, este movimento de retorno às origens oferece, através da glossolalia, uma oportunidade ímpar para a análise do mencionado espaço intervalar (texto/prática): a linguagem no processo ritual, seja no nível narrativo (os testemunhos, os sermões), seja no nível da ruptura do sentido semântico (glossolalia), porque oferece um momento privilegiado para a observação da constituição da relação do sujeito discursivo e antropológico com o sagrado. Voltaremos a esta questão de forma mais detalhada.

Para compreender a mencionada passagem, nos termos de Pierre Bourdieu, e no contexto que estamos trabalhando, é imprescindível seguir os passos do Espírito Santo através dos tempos, segundo a narrativa bíblica.

O termo *Espírito Santo* apareceu durante o primeiro período formativo da tradição cristã. Nesta época, através da narrativa de Lucas, surgem duas concepções diferenciadas da *ação resultante do envolvimento dos apóstolos com a crença*, sempre em relação a uma força sobrenatural:

[...] o Espírito inspira a palavra profética, o poder produz o fato visivelmente prodigioso. (Haya-Prats, 1975, p. 40)

Assim, ao Espírito Santo são atribuídos o “dom de línguas”, o “dom da profecia”, a “efusão” que enche de coragem as testemunhas para a evangelização audaciosa. Ao poder (do Senhor, de Jesus, de Deus) cabem

19 A expressão *vigília do século* refere-se à data de 1901, conforme H. Caffarel, citado por René Laurentin (1977).

os testemunhos com sinais prodigiosos como as curas milagrosas e os exorcismos.

Embora neste período inicial não haja ainda um ensinamento específico sobre ele, as referências ligam-no, sem dúvida, às manifestações do *Verbo*, um aspecto muito significativo no que diz respeito à constituição do campo religioso, tanto naqueles tempos quanto na contemporaneidade. É importante ressaltar que a questão em foco é a relação entre testemunho e evangelização como obra do Espírito Santo.

Segundo Haya-Prats, Lucas começa sua narrativa com a promessa de Cristo, e a consequência do recebimento do Espírito Santo:

[...] Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, Judéia e Samaria, até os confins da Terra. (Atos, 1:8)

Cumprida a promessa no Pentecostes, tem início a atividade apostólica, descrita tanto como *testemunho* quanto como *evangelização*. De início, eles testemunham os milagres assistidos, fatos relacionados com a vida de Jesus, sua morte e sua ressurreição. Enfim, o Espírito Santo aparece logo de início como uma força que torna o testemunho possível e este testemunho vai, pouco a pouco, se tornando evangelização:

[...] e nós somos testemunhas de tudo o que ele fez na terra dos judeus e em Jerusalém [...]. (Atos, 10:39)

Nesta última citação, Pedro se apresenta a Cornélio como testemunha da ressurreição de Cristo, com a garantia “daqueles que comeram e beberam com Ele após sua ressurreição dentre os mortos” (Atos, 10:41).

Na continuidade, Pedro passa do assim chamado testemunho histórico ao confessional, dentro da mesma narrativa: “[...] e nos mandou pregar ao povo que Ele é quem foi constituído por Deus Juiz dos Vivos e dos Mortos.” (Atos, 10:42).

Com o apóstolo Paulo, o testemunho alcança sua função messiânica, anunciando no seu discurso de defesa perante Agripa o plano de redenção universal propiciado pela morte e ressurreição de Cristo, ao povo e aos gentios, isto é, a todos os não-judeus:

[...] Porém, em nada considero a vida preciosa para mim mesmo contanto que complete a minha carreira e o ministério que recebi do Senhor Jesus para testemunhar o evangelho. (Atos, 20:24)

O apóstolo Paulo é um paradigma desta passagem do *testemunho* à *evangelização*. Com ele já aparece mais claramente a relação entre a transmissão objetiva da mensagem e o testemunho, enquanto a parte subjetiva, o envolvimento pessoal com a doutrina.

Mas, para chegarmos ao ponto revelador da dinâmica deste processo, é preciso caminhar mais um pouco e ver como a ação do Espírito Santo desdobra-se sobre si mesma para, em seguida, perceber nesse desdobramento a possibilidade da existência de uma comunidade baseada na existência desta linguagem imaginária, a *glossolalia*. Estaremos, então, mais uma vez, dentro da mencionada *dimensão fugidia*.

Numa etapa a seguir, diante dos tribunais, o Espírito vai ser inspirador de *sabedoria* e *segurança*, tanto com Estêvão (Atos, 6:10) quanto com Pedro e João no Sinédrio (Atos, 4:13). Em ambos os casos eles testemunharam sob a impulsão do Espírito, de maneira *indireta*. Mas, no momento decisivo do Concílio de Jerusalém, Pedro se refere ao testemunho *direto* do Espírito, no que concerne ao batismo dos gentios:

[...] ora, Deus que conhece os corações, lhes deu testemunho, concedendo o Espírito Santo a eles, como também a nós concederá [...]. (Atos, 15:8)

Esta concessão do Espírito aos gentios, o testemunho imediato, nem histórico e nem confessional, mas que acontece através de uma *experiência* nova, necessita de um *signo próprio* que, como analisei extensamente, é a glossolalia.

Ela aparece no Pentecostes, depois, com Cornélio, através da extensão do dom do Espírito aos samaritanos e, enfim, aos gentios por ocasião da imposição das mãos e batismo dos discípulos em Éfeso.

Ela está, justamente, na confluência da necessidade histórica da evangelização e do estabelecimento institucional da Igreja, como testemunho-signo, objetivo e subjetivo, individual e coletivo. É a experiência carismática que o livro de Atos apresenta como fato comum “no seio dos novos grupos de convertidos” (cf. Haya-Prats, 1975, p. 107).

Neste período não há, ainda, qualquer doutrina sobre o Espírito Santo. Como foi dito, ele é, acima de tudo uma experiência. A mesma que, na primeira carta de Paulo aos Coríntios vai passar a ser sistematizada dentro de um corpo doutrinal:

[...] ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, se eu não tiver amor, serei como o bronze que soa, ou como o címbalo que retine [...] (I Coríntios, 13:1)

Aqui já começava a aparecer aquele caráter moralizante, religioso, que opõe, segundo Bourdieu, o mito à ideologia, o tabu ao pecado:

[...] se alguém proferir alguma palavra contra o Filho do Homem ser-lhe-á isso perdoado, mas se alguém falar contra o Espírito Santo, não lhe será isso perdoado, nem neste mundo, nem no porvir [...]. (Mateus, 12:11)

Já houvera antes uma passagem das prescrições e tabus religiosos em relação a um comportamento discursivo na oposição que Jesus estabeleceu entre o *comer* e o *falar*:

[...] em vão me adoram ensinando doutrinas que são preceitos de homens... não é o que entra pela boca o que contamina o homem, mas o que sai [...]. (Mateus, 15:11)

Portanto, a identidade deste novo religioso, o cristão, passa a ser atribuível pelo que *sai da boca*. Esta não é mais uma religião destinada a reproduzir-se apenas nos grupos fechados de judeus, dentro de uma rígida ortodoxia, mas sim ir *para fora* deste limite... pela palavra proferida. Reafirma-se aí não apenas o lugar do *Logos* no judaísmo, mas a responsabilidade da *palavra* no cristianismo, o compromisso da evangelização.

Neste âmbito, a glossolalia pode ser entendida como um *movimento*, tanto espiritual quanto articulatório (ato de fala), fazendo com que o *Princípio* torne-se *Verbo* constantemente, produzindo um sentido sempre virtual, jamais apreendido totalmente pelas cadeias do estabelecido.

E é exatamente esta dialética do *dentro* e do *fora*, do *individual* e do *coletivo*, do *material* e do *espiritual* que informa (enforma) a prática religiosa pentecostal: uma prática que é a construção simultânea dos pastores e dos rebanhos, logo, do campo religioso, mas de uma maneira totalizadora, ou seja, de múltiplas e simultâneas conversões, precedidas de curas milagrosas, físicas e/ou espirituais, que não deixam margem para dúvidas, ou práticas parciais. O crente convertido entrega-se automaticamente à evangelização, ou seja, ele é o exemplo vivo desta transformação.

Neste sentido, a conversão de Paulo (de Tarso) na estrada de Damasco é paradigmática: ferido nos olhos por uma luz intensa, esteve cego durante três dias após os quais Ananias, impondo-lhe as mãos, curou-o, batizando-o pelo Espírito Santo, transformando-o num dos mais famosos evangelizadores da história do cristianismo (Atos, 9: 1-18).

A relação entre a manifestação do poder e a evangelização não pode prescindir da conversão, momento que vai mudar radicalmente a relação deste sujeito com o mundo, a qual se reflete profundamente na sua relação com a linguagem.²⁰

A glossolalia, momento da *não-palavra*, reflete este *movimento*: o sujeito se coloca nela através do que nele há de mais subjetivo, ou seja, sua emoção, o elemento da recusa, o desejo liberado. A relação da glossolalia com a palavra profética já é o resultado de um condicionamento institucional, ou seja, pertence ao domínio das necessidades daquela comunidade religiosa. Seria o domínio do sentido estabelecido, capturado. Por esta razão não me detive neste aspecto discursivo, embora a glossolalia possa ser pensada como uma manifestação condicionada, conformada a uma prática padronizada.

Sem dúvida a questão da conversão pode ser objeto de importantes considerações sociológicas que vão mostrar, por exemplo, como ela ocorre em situações de conflito, de desespero pessoal ou coletivo, ligando, portanto, o *antes* ao *depois*.

Sem negar a efetividade destas análises, concentrei-me mais no *durante* por acreditar que o momento da conversão, ao operacionalizar esta passagem da manifestação do Espírito Santo enquanto *poder*, para a outra,

20 Quando me refiro à relação entre glossolalia e conversão falo da primeira vez, da construção desta identidade marcada pela efusão, pelo batismo no/pelo Espírito, em que o crente falará em línguas. Ele continuará praticando este "dom" quando quiser, mas a primeira vez é paradigmática.

já *palavra*, constitui o campo religioso e a identidade do crente. Este *momento/movimento* representa o Espírito Santo como *experiência popular* que explode no *não-sentido* (glossolalia) para ser depois capturado pela palavra profética, ou seja, pelo sentido religioso estabelecido. E assim acontece com todos e cada um, num encadeamento que nada mais é do que um amplo e profundo *ato imaginativo*, realizado através de uma *linguagem imaginária*.

A própria prática pentecostal, portanto, estabeleceu os parâmetros desta investigação: uma análise em termos estritamente lingüísticos é e foi possível, mas não foi satisfatória, fundamentalmente porque, como foi demonstrado na dissertação através da análise fonética, a glossolalia apresenta-se como um excesso de linguagem e existem qualidades sonoras e vocais neste fenômeno que não são analisáveis através destes parâmetros. Contudo, esta impossibilidade, levada a termos em relação a uma teoria lingüística, foi e é extremamente importante para a hipótese sustentada, ou seja, de que a glossolalia, ao invés de porta de saída, é uma porta de entrada neste universo. Lá entrando, a materialidade se dissolve para dar lugar a outras considerações como, por exemplo, as antropológicas.

E, como tal, gostaria de acentuar que esta “expressividade” remete às idéias de Saussure, hoje quase esquecidas, sobre os “sons condutores”, percebidos por ele no estudo sobre os anagramas. A glossolalia tem, também, muito do poético, do texto sob o texto, do fundo latente, do segredo.²¹

Por outro lado, em termos antropológicos, a idéia de um *ruído*, tanto nas emissões individuais como na soma dos falantes durante um culto, remete à concepção de *ruído* como fonte das mutações dos códigos estruturantes:

[...] na realidade, o ruído cria um sentido: primeiramente porque a interrupção de uma mensagem significa a interdição do sentido difundido, a censura, a raridade. Por outro lado, porque a própria ausência do sentido, devido ao ruído puro ou à repetição extravagante de uma mensagem, ao dispersar as sensações auditivas, libera a imaginação do ouvinte. A ausência de sentido é, portanto, a presença de todo sentido, ambigüidade absoluta, construção fora do sentido. (Attali, 1977, p. 67)

21 Um *segredo* que pode ser entendido em relação ao próprio falante, ou seja, sua emoção produz uma relação linguagem/sociedade da qual o próprio crente não está consciente...

O processo imaginativo pentecostal está, portanto, profundamente ligado ao seu caráter de empreendimento lingüístico, e, claro, discursivo.

Em termos lingüísticos duas questões chamam a atenção: a *cadência*, ligada à expressividade, e a *eficácia simbólica*, decorrente dessa ruptura entre o som e o sentido. Por *cadência* entendemos a organização da duração, a partir dos elementos sonoros. Esta organização é que vai permitir que se possa falar em ligação analógica entre a linguagem natural e a imaginária.

É, portanto, a materialidade lingüística que vai encapsular o som, ligá-lo à sua função de representação ou sugestão do mundo visível/imaginado, através de permutações sonoras.

Como na prática do *calembur*, os trocadilhos fundados na semelhança do som, há na glossolalia um profundo efeito semântico, a despeito da inconsistência do significante. A significação é, como procurei demonstrar, sugerida, levando a uma quase possibilidade de tradução. É este aspecto que favorece, muitas vezes, o dom do profetismo, ou seja, a interpretação de falas glossolálicas como “mensagens” do Espírito Santo, de Deus ou de Jesus.

Esta duração assim organizada estará manifestando ritmos individuais, na medida em que sua característica mais objetiva é apresentar-se como “grupos respiratórios” (Samarin, 1972). Por outro lado, há o aspecto retórico, devido ao caráter público desta prática, sem esquecer a intenção de verdade e convencimento que ela envolve.

Este aspectos todos fundem-se na idéia de uma “eficácia simbólica”, conforme Lévi-Strauss (1975) no seu conhecido texto “O feiticeiro e sua magia”. Neste texto, tal como no contexto pentecostal, o corpo social sugere, só que a partir do texto bíblico, como o crente deve sentir e comportar-se ao ser batizado e, nas futuras sessões de louvor e nos cultos. Isso não equivale a dizer que bastaria, então, ler o texto. Como foi mencionado, o texto é a base, mas a experiência é *intervalar*, está entre o texto e a prática.

Contudo, diferentemente do “enfeitiçado à morte” de Lévi-Strauss, cuja dissolução da personalidade social acaba por destruí-lo fisicamente, o crente pentecostal é “enfeitiçado à vida”, ganhando uma identidade religiosa e uma personalidade social.

Portanto, é possível dizer que a expressividade e o caráter retórico da glossolalia extrapolam sua materialidade lingüística justamente por partirem dela, ou seja, desta organização da duração, feita de permutações

sonoras sem nenhum comprometimento semântico explícito. O comprometimento é com a eficácia simbólica e, enquanto tal, com a idéia/imagem de uma comunidade sonora/social.

Ela é ritmo respiratório, ou seja, produz uma identidade religiosa oriunda da transformação do gesto e do som em ritmo, em pulsação, e, também, configura um ritmo social, ou seja, transfigura-se na reprodução deste modelo em que indivíduo e sociedade estão confundidos.

Henry Meschonnic (1982) desenvolveu um trabalho muito interessante sobre a teoria do ritmo, ou a crítica do ritmo na linguagem que, justamente, extrapola a linguagem por partir dela. Visto em sua relação com o sentido, tratado como um elemento formal da linguagem, o ritmo se apresenta como secundário, derivado do fluir semântico. Após Benveniste, e a distinção entre forma e sentido, a noção de ritmo aparece como uma estrutura, um nível. Ele entra no discurso como a organização do todo (Benveniste, 1976).

Portanto, de acordo com estas idéias, o discurso não pode ser tomado apenas como o emprego ordenado de signos, mas “uma atividade dos sujeitos em relação a uma história, uma cultura, uma língua” (Benveniste, 1976, p. 70).

Desta maneira, também é possível dizer que:

[...] se o sentido é uma atividade do sujeito, e o ritmo é a organização do sentido, logo, o ritmo é, necessariamente, uma configuração do sujeito no seu discurso. Uma teoria do ritmo no discurso é, portanto, uma teoria do sujeito na linguagem. Não pode existir uma teoria do ritmo sem uma teoria do sujeito, nem uma teoria do sujeito sem a do ritmo. A linguagem é um elemento do sujeito, o mais subjetivo deles, da qual, por sua vez o mais subjetivo é o ritmo.²²

Por outro lado, enquanto organização do sentido, o fato de estar dentro de um discurso revela, pela quebra de sentido semântico, um movimento de estar dentro e fora do compreensível, acionando o

22 Tradução livre do seguinte excerto: “[...] si le sens este une activité du sujet, si le rythme est une organisation du sens dans le discours, le rythme est nécessairement une organisation ou configuration du sujet dans son discours. Une théorie du rythme dans le discours est donc une théorie du sujet dans le langage. Il ne peut pas y avoir de théorie du rythme sans théorie du sujet, pas de théorie du sujet sans théorie du rythme. Le langage est un élément du sujet, l'élément le plus subjectif, dont le plus subjectif à son tour est le rythme.” (Benveniste, 1976, p. 71).

movimento dialético de estar, da mesma forma, dentro e fora da história, entendendo-a como um encadeamento que supõe uma racionalidade.

Numa teoria semântico-lexical o simbolismo sonoro é colocado no interior da língua. Numa teoria semântica extra-lexical, os sons simbolizam sem passar pelas palavras. Mas, se o sentido dos sons não estiver nas palavras, deverá estar em algum outro lugar, ou tempo. Certamente este extra-lingüístico está na vida social, como, por exemplo, demonstra Lévi-Strauss ao analisar a pintura facial e corporal dos Caduvéu, no livro *Tristes trópicos* (1979).

Apesar desta certeza, preferi enfatizar o tempo, ao lugar, estabelecendo uma analogia com o que Olivier R. D'Allones (1986) diz da música de Beethoven, afirmando que a significatividade da glossolalia está intimamente ligada à *dualidade plástica e estética* que envolve seu ato de ser. A mesma dualidade que existe na estrutura íntima de ser o mesmo e o outro após o batismo, de estar dentro e fora da história pela quebra do sentido, que não deixa de ser, como na música de Beethoven, um efeito estético, procurado ou inventado através da busca da unidade na variação, ou da variação a partir do tema.

A emoção musical está ligada ao momento da audição seja no sentido de ouvir pela primeira vez (o encontro com o outro), ou aquela ligada à identificação do mesmo, na pluralidade (o reconhecimento). Em uma música como a de Beethoven, diz o autor citado, em que há uma densa simultaneidade de sons, uma percepção cronologicamente dispersa, apesar da repetição, o ouvinte não perde a emoção do novo. Isso significa que há, também, e constantemente, uma percepção e um esquecimento, um retorno constante ao prazer de ouvir.

No caso da glossolalia, em que os sujeitos falantes são, ao mesmo tempo, produtores e receptores dos sons, a repetitividade funciona também como um jogo de percepção e esquecimento. Não é por outra razão que nenhum dos meus informantes conseguiu jamais reproduzir (lembrar) de qualquer palavra das suas orações glossolálicas. Poder-se-ia argumentar que esta atitude está muito mais ligada ao tabu do que ao esquecimento propriamente dito. No entanto, em termos antropológicos, o *tabu* é uma forma de esquecimento.

Na glossolalia há uma intensa repetição de combinações vocálicas e consonantais que aponta para uma certa padronização, que varia de igreja para igreja. Além disso, observando os falantes individualmente é inegável que há pouca variação fonética. Mas eles acreditam estar, a cada vez,

falando coisas diferentes porque o pensamento *não está nas palavras* em si mesmas. A ausência de sentido semântico libera a imaginação tanto do falante quanto do ouvinte. Reedita-se o mistério do Pentecostes?

Esta fonte inesgotável, este *mistério*, só pode ser explicado se levarmos a sério aquele aspecto que tem sido sistematicamente deixado de lado pela maioria dos estudiosos do pentecostalismo: o fato de que estão rompidas as barreiras do significado.

Estamos no domínio de uma antropologia da linguagem que envolve tudo o que a lingüística clássica deixou de lado. Como diz Marcel Jousse, citado por Meschonnic (1982, p. 647), “[...] mas o ritmo não é feito para ser visto com os olhos em barras e esferas. O ritmo de uma formulação não é uma linha tipografada de certa maneira. Qualquer ritmo é um movimento que deve ser sentido de maneira vital e global [...] apreendido exatamente na sua fonte original que é global e antropológica”.

Foi preciso, portanto, partir da materialidade lingüística da glos-solalia apenas para dissolvê-la ou devolvê-la, não apenas ao social ou ao individual, mas à relação dialética entre os dois. E isso fundamentalmente porque, acima das aliterações, assonâncias, acentuações tônicas e intonações exclamativas, dos graves e agudos, do infra e do extralingüístico que resultam nesta repetição cadenciada à la Mauss, sobressai o fato de que o ritmo desta manifestação, enquanto parte de um culto, é cultural e histórico. É, enfim, discursivo.

Se a glossolalia enquanto linguagem, ou *pseudolinguagem*, ou *miragem de linguagem*, assenta-se numa técnica e possui uma eficácia na produção desta identidade religiosa, é preciso perceber, a partir da dinâmica do jogo do sentido/não-sentido, como e o que está sendo reproduzido ao nível do social.

Segundo Émile Benveniste, é na linguagem e pela linguagem que o homem constitui-se como *sujeito*, porque só a linguagem “fundamenta, na sua realidade que é a do ser, o conceito de ego”. A *subjetividade* de que fala este autor é a capacidade do locutor colocar-se como *sujeito*: não se trata do sentimento que cada um tem de ser ele mesmo, mas da unidade psíquica que passa por todas as experiências de vida e assegura a permanência da consciência. Assim, enquanto os pronomes pessoais são a primeira evidência desta subjetividade na linguagem, os demonstrativos, os advérbios e adjetivos organizam as relações espaciais e temporais em torno deste sujeito.

Chegando ao final da caracterização da mencionada *dimensão fugidia*, em termos de como ela se consubstancia na experiência religiosa pentecostal, parece inevitável que se pergunte: como se daria a constituição deste *sujeito* no discurso religioso em questão, levando em consideração tudo o que foi dito anteriormente?

É fundamental que se distinga os três planos que interagem durante o culto:

a) O plano do sermão, em que o pregador fala à sua congregação, *em nome de Deus*. Ele representa a vontade de Deus e seu discurso caracteriza-se pela *intertextualidade*, na medida em que sua matéria-prima é o texto bíblico. Caracteriza-se, também, pela *irreversibilidade*, pois os pastores repetem, constantemente, que não são eles, e sim o Senhor, quem diz, faz, castiga, perdoa, salva... No entanto, como mostra Eni P. Orlandi, há uma “incorporação da voz” de Deus, ou seja, sua voz *se fala* no seu representante.

b) O plano dos testemunhos, em que o sujeito se coloca como locutor, autor e objeto da graça divina. Como foi dito, é neste plano que percebemos aquele intervalo entre texto-prática, em que se dá a reelaboração da tradição dos milagres como possibilidade do processo de evangelização.

c) Mas há o nível da oração, do louvor, das ocasiões de batismo, onde surge a glossolalia como possibilidade de constituição da identidade do crente, e, ao mesmo tempo, como manutenção desta identidade, em termos da comunidade.

Embora estes níveis possam ser observados separadamente, estão todos originalmente ligados, comprometidos com o momento maior, aquele da conversão: ou referem-se a ela, ou destinam-se a ela. Daí a importância da glossolalia na constituição deste sujeito.

Em primeiro lugar, “falar em línguas” não é uma atividade que dependa da sua vontade. Ele pode querer e pedir, mas não sabe se está pronto, aos olhos de Deus, e, portanto, não sabe quando será seu “batismo de fogo”. É uma graça concedida por Deus, realizada pelo Espírito Santo.

Em segundo lugar, este sujeito não sabe o que fala. Não é dono das suas palavras. Ele deixa “jorrar” palavras que não conhece. É, enfim, um sujeito vazio que precisa, que deseja ser “preenchido” pelo Espírito Santo. Quando fala é porque foi “inundado” espiritualmente, e este dom o faz “transbordar”. Logo, é um sujeito despossuído do verdadeiro conhe-

cimento, mas que, contudo, pode falar com *sua* voz, numa linguagem exclusivamente *sua*, com o seu Deus, que o compreende.

Aí reside a maravilhosa eficácia da glossolalia, produzida, fundamentalmente, pela quebra do sentido semântico, pela liberação da imaginação, pelo sentimento de comunhão com Deus e com os homens, fundada, paradoxalmente, na ausência de sentido das palavras.

Este processo dentro da prática religiosa pentecostal está presente na simbologia do batismo, na estrutura lingüística da glossolalia e no ritual como um todo, gerado pelo movimento dialético que procurei caracterizar minuciosamente ao longo da minha dissertação de mestrado, tomando tanto o aspecto histórico quanto o antropológico e o lingüístico.

Procurei, enfim, mostrar como o contexto histórico-social age sobre o discurso religioso de “fora” para “dentro”, produzindo a versão religiosa dos conflitos da experiência humana. E, por outro lado, como a glossolalia, enquanto intradiscurso, reage de “dentro” para “fora”, ou seja, rompendo, através da linguagem, com o nível mais individual e unindo ao nível da comunidade imaginada.

Desta maneira, podemos visualizar uma “economia do sagrado” em que o homem não é a fonte do seu próprio discurso e, portanto, nem dono do seu destino. Contudo, ele partilha esta insustentabilidade com seus irmãos de fé, numa comunidade concreta, sustentada, ou melhor, produzida, por uma “miragem de língua”.

Portanto, objetivando-se uma conclusão, seria possível dizer que, em termos da caracterização da mencionada “dimensão fugidia”, nos dois exemplos trabalhados, há que se ressaltar o papel fundamental desempenhado pela perspectiva profética, especialmente na sua capacidade de cruzar o “véu do tempo”, deixando sempre em aberto a possibilidade de ressignificação.

Por outro lado, atada a esta dimensão, a glossolalia favoreceu um aprofundamento considerável na busca de um método eficiente para descrever e analisar a estrutura significativa da experiência religiosa, permitindo um mergulho no ponto de articulação de vários planos, exatamente por ser um fenômeno tão insustentável em termos lingüísticos.

Referências bibliográficas

- ALVES, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1984.
- ANDERSON, B. *Imagined communities: the origins and spread of nationalism*. London; New York: Verso, 1983.
- ATTALI, Jaques. *Bruits*. Paris, PUF, 1977.
- BALLARINI, T.; BRESSAN, G. *O profetismo bíblico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- BAPTISTA, S. O discurso profético, ressacralização do espaço social. In: ORLANDI, Eni P. (Org.). *Palavra, fé e poder*. Campinas: Pontes, 1987.
- BENVENISTE, E. Da subjetividade na linguagem: a noção de ritmo na sua expressão lingüística. In: *Problemas de lingüística geral*. São Paulo: Edusp, 1976.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- D'ALLONES, Olivier R. *Músicas, variações sobre o pensamento judaico*. Rio de Janeiro: Taurus, 1986.
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- ELLUL, J. *Apocalipse: arquitetura em movimento*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- ENCYCLOPAEDIA britannica. [1970?], v. 15, p. 416a, 1.122/3.
- FOHRER, G. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- HAYA-PRATS, G. S. J. *L'esprit, force de l'église*. Paris: Cerf, 1975.
- LAURENTIN, René. *Pentecostalismo entre os católicos*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- _____. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- MESCHONNIC, H. *Critique du rythme: anthropologie historique du langage*. Paris: Verdier, 1982.
- ORLANDI, Eni P. O discurso religioso. In: _____. *A linguagem e seu funcionamento*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- PAZ, O. *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- SAMARIN, W. *Tongues of men and angels*. New York: The Macmillan Company, 1972.
- VERNANT, Jean Pierre; NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- YOURCENAR, Marguerite. *A obra em negro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

A APROPRIAÇÃO CULTURAL DO ESPIRITISMO NO BRASIL

Sandra Jacqueline Stoll*

RESUMO

Dentre as religiões que conformam o *ethos* da sociedade brasileira, o espiritismo é uma das menos estudadas. Este artigo trata do tema, tendo como mote a questão da reinterpretação cultural. A análise das versões correntes sobre a sua história no Brasil serve como ponto de partida à formulação da hipótese de que sua disseminação social não tem como único lastro a sua aproximação das religiões de tradição afro, em função da reinterpretação mágica de suas práticas, especialmente as terapêuticas. Pouco enfatizada pela literatura, a interlocução estabelecida pelo espiritismo com a religião hegemônica do país, o catolicismo, constitui um dado fundamental se considerarmos que, apesar das tensões doutrinárias, foi da incorporação de algumas de suas práticas e valores que se produziu o “jeito brasileiro” de ser espírita.

Palavras-chave: espiritismo no Brasil, Chico Xavier.

ABSTRACT

Among the religions that compose Brazilian ethos, spiritism is the least studied. This paper reviews the literature on the theme questioning the statement that it's socially spread in Brazil due to the magic reinterpretation of its practices, feature that relates it to the Afro-Brazilian religious tradition. The religious career of one of its most famous “channelers” makes clear that the incorporation of Catholic practices and values played a fundamental role in shaping the “Brazilian way” of being spiritist.

Key-words: spiritism in Brazil, Chico Xavier.

O espiritismo que leva a assinatura de Allan Kardec tem no Brasil uma história de quase 150 anos. Acredita-se que os imigrantes, leitores de jornais europeus, foram os primeiros a reproduzir aqui, em meados do século passado, o que já era moda na Europa: a realização de experiências

* Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná; doutoranda em Antropologia na Universidade de São Paulo.

de comunicação com os mortos por meio das “mesas girantes”. Um divertimento de salão que depois de rapidamente popularizar-se pelo país, deu lugar à constituição de grupos voltados ao estudo e divulgação da doutrina espírita. Rio de Janeiro e Salvador sediaram, respectivamente em 1865 e 1873, os dois primeiros grupos espíritas do país. Destes faziam parte integrantes da colônia francesa instalada na Corte e membros das elites e classes médias locais, entre os quais se destacam alguns intelectuais, além de médicos, engenheiros e militares.

Fazendo da literatura, ou melhor, da escrita o principal instrumento de divulgação da doutrina kardecista, estes dois grupos figuram como responsáveis pelo lançamento do primeiro periódico espírita brasileiro, *Echos de Além-Túmulo*, lançado na Bahia em 1865, assim como pela publicação do primeiro livro espírita editado no país; este, porém, escrito em francês: *Les Temps sont Arrivés*, obra de autoria de Casimir Lieutaud, então diretor do Colégio Francês, o mais renomado da Corte na época. A tradução das principais obras de Allan Kardec deu-se logo em seguida: segundo consta, em 1900 elas já circulavam no idioma nacional.¹

Esse investimento editorial conduziu o Brasil a uma posição de destaque no cenário internacional: segundo o jornalista João do Rio, uma testemunha de época, por volta do ano de 1900 existiam “no mundo 96 jornais e revistas (espíritas), 56 em toda a Europa e 19 só no Brasil” (Rio, 1951, p. 190). Mais tarde, especialmente depois do “fenômeno Chico Xavier”, o Brasil passa a se destacar também no campo da literatura mediúnica. É o que indica um levantamento recente realizado pela Federação Espírita Brasileira: segundo este, em 1993 já ultrapassavam 1600 os títulos espíritas publicados no Brasil, o que significa que este “detém a maior parte da literatura espírita produzida no mundo” (FEB, 1994, p. 19).

Essa, porém, não foi a única estratégia de divulgação doutrinária adotada. Outras atividades também contribuíram para consolidar a presença espírita no cenário nacional e, ao mesmo tempo, para disseminar suas idéias e práticas entre os segmentos populares. Além da constituição de “centros” que se encontram hoje por todo o país, os espíritas desenvolvem inúmeras atividades assistenciais (entre as quais se destaca a distribuição de roupas e alimentos) e mantêm centenas de instituições filantrópicas voltadas ao atendimento de doentes, idosos e crianças carentes. A essas

1 O chamado “pentateuco”, base da doutrina kardecista, é constituído das seguintes obras: *O livro dos espíritos* (1857); *O livro dos médiuns* (1861); *O evangelho segundo o espiritismo* (1865); *O céu e o inferno* (1865) e *A gênese* (1868).

atividades institucionais soma-se a prática espírita de cura mediúnica, que além dos “passes” e da atividade receitista, tem nas chamadas “cirurgias espirituais” uma de suas formas de divulgação mais conhecidas.

Essas várias formas de inserção do espiritismo no cenário nacional, bem como o renome alcançado por alguns dos seus médiuns – caso não apenas de Chico Xavier, mas também de outros como “Zé” Arigó, Dr. Queiroz, Divaldo Franco, Gasparetto etc. –, contribuíram para que a doutrina de Kardec viesse a figurar nos dados censitários como a terceira opção religiosa do país: segundo estatísticas oficiais e outras estimativas, os espíritas somam atualmente no Brasil de 3 a 4 milhões de adeptos... O que representa apenas 1,5% da população brasileira. Volume certamente pouco significativo quando se considera que cerca de 80% da população do país se diz católica.

Estes dados não refletem, contudo, a disseminação das idéias espíritas no imaginário brasileiro. Duas pesquisas de opinião pública, relativamente recentes, apresentam dados interessantes nesse sentido. Uma delas, realizada pelo Instituto Gallup em 1988, indica que quase a metade (45,9%) dos católicos que semanalmente freqüentam a missa e outros serviços religiosos “acreditam ou dizem acreditar em reencarnação” (Carneiro; Soares, 1992). Tema que embora proscrito pela tradição cristã, figura em destaque numa outra pesquisa, de 1997, realizada pelo Instituto Vox Populi. Nesta 69% dos entrevistados disseram acreditar em vida após a morte, sendo que 22% desse total – a maioria de classe média e escolaridade superior – afirmou que “a jornada até as esferas superiores passa por outras encarnações e diferentes planos de existência [...]” (Bernardes, 1997).

Portanto, como diz Gilberto Velho, “o fundamental não é saber quantas pessoas se identificam publicamente como umbandistas, espíritas, etc., mas ser capaz de perceber o significado desse conjunto de crenças e sua importância para *construções sociais da realidade* em nossa cultura” (1991, p. 124). Postura que o aproxima de José Jorge de Carvalho quando este afirma, à revelia dos dados estatísticos, que “em muitos aspectos a cosmovisão espírita se tornou constitutiva do *ethos* nacional, tanto quanto o catolicismo e, mais recentemente, o protestantismo” (1994, p. 74).

Uma expressividade social que não teve, contudo, maiores reflexos na produção acadêmica sobre o tema: dentre as religiões ditas brasileiras, o espiritismo é uma das menos estudadas. O que se escreveu sobre o tema até agora, como diz Giumbelli, “não apresenta nem a densi-

dade, nem a abundância que a preocupação com grupos pentecostais tem gerado, nem a continuidade das abordagens sobre a história e a atualidade das instituições católicas” (1997, p. 16).

Os títulos existentes, pouco mais de uma dezena, foram produzidos nos últimos 30 anos. Os primeiros trabalhos, assinados por Cândido Procópio Camargo² e Roger Bastide,³ datam dos anos 60, período em que a despeito da consolidação do processo de “modernização” da sociedade, observa-se nos grandes centros urbanos um acentuado processo de propagação das religiões populares, destacando-se entre elas o pentecostalismo, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras. Preocupados em entender o papel da religião num universo social que se entendia ser o cenário do processo de “desencantamento do mundo”, esses autores inauguram a discussão sobre o tema. Apesar das diferenças de abordagem, suas obras constituem um marco não apenas por seu pioneirismo, mas principalmente por terem sido precursoras de algumas concepções que se tornaram correntes na literatura, tanto histórica como sociológica. Especificamente com relação ao espiritismo, esses autores consolidaram a idéia de que embora a doutrina tenha sido definida por Allan Kardec como sendo, ao mesmo tempo, uma filosofia, uma religião e uma ciência, na França, onde teve origem, prevaleceu a dimensão científica, ao passo que no Brasil predominou a feição mística, religiosa.⁴

Cândido Procópio Camargo, por exemplo, sustenta essa idéia já às primeiras páginas do seu livro, *Kardecismo e umbanda*: “A ênfase no aspecto religioso da obra de Kardec”, diz ele, “constitui [...] o traço distintivo do Espiritismo brasileiro e, talvez, seja a causa de seu sucesso entre nós” (1960, p. 4). Afirmção que reitera quando em seguida declara: “Tanto a doutrina, como especialmente a prática espírita, ganharam no Brasil novo alento, desenvolvendo conotações e ênfases especiais que as

2 Refiro-me ao primeiro título sobre o tema de Cândido Procópio Camargo (1960): *Kardecismo e umbanda*.

3 Roger Bastide escreveu à época um artigo, “Spiritism au Brésil”, publicado em *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 24, juil.-dec. 1967. As idéias básicas deste foram depois reapresentadas num capítulo de *As religiões africanas no Brasil* (Bastide, 1960, p. 432).

4 Diz Camargo textualmente: “A ênfase no aspecto religioso da obra de Kardec, que se define igualmente como ‘ciência’ e ‘filosofia’, constitui [...] o traço distintivo do Espiritismo brasileiro e, talvez, seja a causa de seu sucesso entre nós” (1960, p. 4; grifo meu). Idéia que reitera num trabalho publicado na década seguinte, intitulado *Católicos, protestantes e espíritas: a doutrina kardecista* “não sofre modificações essenciais quando transplantada para a sociedade brasileira, embora a adaptação a uma situação social nova tenha gerado alguns característicos especiais”. Entre estes, salienta-se o fato de que “no Brasil o aspecto religioso torna-se preponderante, em contraposição ao filosófico e científico” (1973, p. 162; grifo meu).

adaptaram à realidade brasileira. A história dessa adaptação é um aspecto [...] da constituição de uma religião original entre nós” (1960, p. 8).

Imagem que anos mais tarde ele reafirma em *Católicos, espíritas e protestantes*. Neste estudo comparativo Camargo sugere que a doutrina kardecista “não sofre modificações essenciais quando transplantada para a sociedade brasileira, embora a adaptação a uma situação social nova tenha gerado alguns [aspectos] característicos especiais”. Entre estes, salienta o autor o fato de que “no Brasil o aspecto religioso torna-se preponderante, em contraposição ao filosófico e científico” (1973, p. 162).

A recorrência dessa idéia nos estudos posteriores sugere que ela se tornou praticamente um consenso entre sociólogos, antropólogos e historiadores. Assim, em *Os intelectuais e o espiritismo* de Ubiratan Machado, lê-se: “A maioria dos nossos espíritas preferia realçar o aspecto religioso”, portanto “abrasileirando-se, o Espiritismo perdia o caráter rigidamente experimentalista e científico de sua origem” (1983, p. 114, 151). O mesmo sugere Renato Ortiz quando afirma que “já na sua origem [o espiritismo], toma uma forma que se distancia de certo modo do pensamento racionalista de Kardec” ([1978] 1991, p. 40). Por sua vez, num estudo mais recente, Silvia Damasio declara: “A corrente científica, voltada para o estudo e a prática da Metapsíquica, manteve-se elitizada” e adiante acrescenta: “O fato incontestável é que, tanto no Rio de Janeiro quanto no restante do país, popularizou-se o Espiritismo cristão com seu corolário: a prática da caridade [...]” (1994, p. 142-143). Versão que é endossada inclusive por autores que vêm do outro lado do Atlântico, como Marion Aubrée e François Laplantine, autores de *La table, le livre et les esprits*. Nesta obra, que basicamente compila e sistematiza os dados apresentados em estudos anteriores, os autores concluem que a especificidade do espiritismo brasileiro consiste no fato da doutrina de Kardec aqui ter sido reduzida a uma religião, sendo os seus procedimentos rituais tipicamente cristãos: “os centros espíritas brasileiros constituem uma espécie de igreja”, dizem os autores (1990, p. 174). E acrescentam: o modo como os brasileiros se relacionam com os ‘espíritos’ não faz mais que “prolongar, ampliar e sistematizar o que se poderia chamar de cultura brasileira dos espíritos”, cujo principal traço seria a “intimidade com os santos, eguns e orixás”. Donde concluem Aubrée e Laplantine que no Brasil o espiritismo “jamais teve o caráter experimental reivindicado pelos espíritas franceses” (1990, p. 185).

Essa imagem se consolida complementada por outra: segundo a maioria dos autores, a prática espírita no Brasil se diferencia da “original”, em francês, na medida em aqui se enfatizou a prática terapêutica. Um argumento que se consolida a partir dos estudos de Roger Bastide, para quem o espiritismo no Brasil se expressa diferentemente segundo as classes sociais. Especialmente entre os segmentos populares, diz ele, verifica-se a ênfase nas práticas terapêuticas, estas porém reinterpretadas pelo viés mágico: “O espiritismo foi transformado pelo meio brasileiro, meio mais confiante no ‘curandeiro’ que no médico e que não separa o sobrenatural da natureza” ([1960] 1985, p. 433-434). Especificidade local que outros autores confirmam. Entre eles Renato Ortiz, quando sugere que “o Espiritismo kardecista toma desde seus primórdios no Brasil uma dimensão mais terapêutica que científica” ([1978] 1991, p. 46). O mesmo conclui Silvia Damasio, para quem o “aspecto taumatúrgico” define a especificidade do Espiritismo brasileiro: “a prática de tratamento da saúde dos vivos pelas entidades desencarnadas”, diz ela, “não ocorreu na França com a intensidade que ocorreu no Brasil” (1994, p. 153).

Há quem considere, como Donald Warren, que essa característica local resulta de “uma inclinação mental comum a todos os brasileiros” (1984, p. 56). Outros atribuem à familiaridade da população brasileira com as práticas mediúnicas, especialmente as de origem africana, a ênfase dada pelo Espiritismo ao aspecto taumatúrgico. É o que sugere Damasio, por exemplo, quando afirma ser “compreensível que a medicina mediúnica obtivesse sucesso nesse ambiente tradicionalmente impregnado pela crença nos poderes psíquicos e/ou sobrenaturais de cura”. O que a leva a apresentar como conclusão de seu trabalho que “o principal fator da expansão do Espiritismo [...] foi a prática da medicina mágica, arraigada na cultura brasileira” (1994, p. 132, 153). Há ainda quem, como Bastide (1960), considere a interpretação mágica da doutrina de Kardec como sendo uma prática específica de certas classes sociais. É o que sugere, por exemplo, Renato Ortiz, quando afirma que “a penetração do Espiritismo nas classes baixas brasileiras se dá já nos fins do século XIX, mas (entre estas) esse gênero de prática religiosa toma imediatamente uma configuração mágica” ([1978] 1991, p. 34). Consideração que Ubiratan Machado reitera quando afirma que “germinando, em seu início, entre as classes mais cultas da sociedade, em particular os intelectuais, (o espiritismo) logo se difundiu entre o povo.” No entanto, diz ele, “a passagem de um segmento social a outro não se deu, logicamente sem profundas distorções. Os valores do

homem que se alimentava de feijão, arroz e angu, semi-alfabetizado, morando em taperas ou humildes sobrados, sempre atento ao sobrenatural, eram muito diversos (de quem lia) Victor Hugo, Spencer, livros de Direito e era mais fascinado pelo que ocorria na Europa que ao seu redor” (1983, p. 196).

De modos diversos, portanto, esses autores sugerem que a doutrina de Allan Kardec sofreu no Brasil um processo de reinterpretação: originalmente pensada como uma ciência, filosofia e religião, aqui ela se tornou essencialmente uma doutrina religiosa, cujas práticas, ao instituírem certas continuidades com a “tradição religiosa brasileira”, promoveram a sua rápida disseminação no país. Passado, portanto, um século de sua introdução no Brasil, a doutrina de Allan Kardec deixa de ser, ao mesmo tempo, uma religião estrangeira (cf. Machado, 1983, p. 105) e de elite (Bastide, 1960; Ortiz, 1978; Machado, 1983; Damasio, 1994, entre outros).

A questão das fronteiras

As considerações acima sugerem que a história do espiritismo no Brasil tem sido construída de uma perspectiva comparativa e relacional. Perspectiva que se consolida por dois ângulos: de um lado, o que define *o espiritismo à brasileira* são as diferenças que se observam na sua prática em contraposição às que inicialmente vigoraram na França; de outro, particulariza-o a forma como este se insere no campo religioso, dialogando mais proximamente, como assinalam a maioria dos autores, com as religiões de tradição afro.

Essa segunda perspectiva, dominante na literatura, tende a relegar a um segundo plano as relações mantidas pelo espiritismo com aquela que ainda hoje é a religião hegemônica no país: o catolicismo. Para alguns autores como, por exemplo, Cavalcanti (1983), a questão sequer se coloca. Outros entendem que estas relações se traduzem basicamente em termos de oposição. É o caso de Camargo quando este afirma que “o Espiritismo se apresenta como um sistema filosófico-religioso diverso do pensamento católico tradicional e relativamente coerente com o estilo de pensamento científico” (1973, p. 163). Já Renato Ortiz considera as relações estabelecidas entre o espiritismo e o catolicismo como dadas: “Consideramos a

influência do catolicismo como sendo implícita” ([1978] 1991, p. 34). Ao passo que numa outra passagem do texto citado Camargo reapresenta a questão sugerindo que “no kardecismo predomina a formulação ética de inspiração cristã”, sem qualificar, no entanto, o modo como esta foi apropriada e/ou reinterpretada pelo espiritismo.

Considero que uma das lacunas dessa literatura consiste justamente no fato de não dimensionar como o imaginário e as práticas católicas impactaram sobre o espiritismo, influenciando, especialmente, o *modo de expressão da religiosidade espírita no Brasil*. Questão que nos remete à problematização da interpretação cultural: considerar a especificidade local do espiritismo como resultado de uma suposta predisposição “mística” e/ou “mágica” do povo brasileiro significa relegar a um segundo plano certas relações de poder inerentes ao campo religioso. Relações essas que se expressam também culturalmente, orientando de forma decisiva o modo de manifestação local de religiões que se pretendem universais.

Percursos da investigação

Num de seus trabalhos menos conhecidos, *Observando el Islam* (1968), Geertz oferece uma pista interessante para a condução desta proposta de investigação. Neste livro ele se propõe a realizar uma análise comparativa sobre o desenvolvimento de uma mesma religião – o islamismo – em duas civilizações: no Marrocos e na Indonésia. Religião hegemônica nestas duas sociedades,⁵ a *partilha da mesma fé* constitui tanto um fator de identificação, como de distinção entre ambas. Isso porque nestas duas culturas o islamismo se desenvolveu de formas absolutamente diversas, resultando em *estilos opostos de expressão religiosa*. No Marrocos, onde a difusão do islamismo se confunde com o processo de construção nacional, caracteriza a religiosidade local um “rigoroso intransigente”. Ou seja: por meio de um “*fundamentalismo agressivo*”, nesse país, assim como em geral no norte da África e Ásia, o islamismo tende a “impor a ortodoxia a toda a população” (cf. p. 33). Daí apresentar-se nessas regiões como um “*credo exclusivo, austero e enfático*”, imposto por meio de uma

5 Segundo o autor, 90% da população nestes dois países se declara muçulmana (Geertz, [1968] 1994, p. 31).

“prática ativista, rigorosa e dogmática” (cf. p. 38). Já na Indonésia, onde se difundiu mais tarde e se mesclou com correntes diversas do hinduísmo, suas características são outras. Especialmente em Java, onde se concentra a população muçulmana, o islamismo assumiu “um matiz perceptivelmente teosófico”, o que significa que nesta localidade ele se expressa por meio de práticas de cunho “*quietista, iluminacionista, cerimonialista*” etc. (cf. p. 33).

Como hipótese Geertz sugere nesse trabalho que as diferenças no modo de se praticar uma mesma religião decorrem de uma tensão que é inerente ao processo de universalização das religiões. Esse processo, segundo Geertz, envolve sempre dois movimentos antagônicos: de um lado, um sistema universal de crença e ritual para difundir-se precisa *se adaptar a realidades locais*; de outro, luta pela manutenção de suas diretrizes específicas, isto é, pela *preservação de seus princípios*, o que garante a sua identidade como religião (cf. p. 32). Uma vez que variam as *estratégias sociais* mobilizadas para lidar com esse dilema, o que essa obra de Geertz sugere é que as chamadas “distorções” religiosas (doutrinárias, rituais e/ou cosmológicas) não configuram efetivamente um desvio ou mesmo uma exceção. O que se deduz da leitura deste texto é que *a produção da diferença é própria da lógica da universalização das religiões*.

Essa hipótese nos pareceu interessante para pensar as especificidades do espiritismo brasileiro. Como o islamismo na Indonésia, trata-se de uma religião importada, que se difunde sobre uma cultura religiosa já consolidada, hegemônica e, portanto, conformadora do *ethos* nacional. Ou seja: embora, como sugerem vários autores, a divulgação das idéias espíritas possa ter sido favorecida pela disseminação social das práticas mediúnicas, que de longa data vinham sendo difundidas no âmbito das religiões de tradição afro, em contraposição a estas o espiritismo define a sua identidade. E eleger como sinais diacríticos não apenas certas práticas rituais do catolicismo, como assinalam Aubrée e Laplantine (1990). Mais do que isso, como pretendemos demonstrar, o modo como se expressa a religiosidade espírita no Brasil é católico, porque funda a sua prática num dos valores fundamentais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade.

Para demonstrar essa hipótese recorro à história de vida de um personagem, cuja carreira se confunde com a própria história do espiritismo brasileiro. Refiro-me a Francisco Cândido Xavier, médium reconhecido inclusive internacionalmente em função de sua produção literária: ao longo

dos quase 70 anos que dedicou à prática mediúnica, Chico Xavier psicografou quase 400 livros. O porte de sua produção o tornou conhecido como “o maior escritor mediúnico do século”. Essa porém, como pretendemos demonstrar, não foi a sua única contribuição à difusão das idéias e práticas espíritas no país. O modo como conduziu a sua carreira religiosa e, principalmente, como a deixou registrada em entrevistas, biografias, vídeos etc., sugere a construção de uma história exemplar que, além de modelo para outros médiuns, acabou por consolidar aquele que, acredito, define o “*estilo brasileiro de ser espírita*”.

O exercício da memória

Chico Xavier escreveu pouco a respeito de si mesmo. Dois prefácios, incluídos em duas de suas primeiras obras psicografadas, são os únicos documentos que encontramos. No primeiro, *Palavras minhas*, ele relembra algumas experiências da infância, relata a conversão ao espiritismo e descreve o processo de produção das primeiras poesias psicografadas assinadas por “nomes ilustres” da literatura nacional (Castro Ives, Alphonsus Guimarães, Augusto dos Anjos, Casemiro de Abreu, entre outros). No segundo, *Explicando*, ele descreve basicamente como se deu o primeiro encontro com “Emmanuel”, o seu guia espiritual.

Esses dois prefácios datam dos anos 30. Década em que Chico Xavier inicia a sua carreira como autor mediúnico. Os percalços, as conquistas, as noites de autógrafo, as sessões mediúnicas, as entrevistas e os inquéritos jornalísticos, os conflitos familiares, as reações da Igreja e o crescente sucesso de público foram, no entanto, registrados apenas por terceiros. Sobre Chico Xavier foram publicadas inúmeras biografias, em geral obras comemorativas dos seus 30, 40, 50 e 60 anos de exercício da mediunidade. Material inédito como objeto de estudo acadêmico, estas obras são interessantes não apenas porque realizam o registro de episódios, “casos”, eventos e outros dados relativos à vida e carreira daquele que é tido como figura emblemática do espiritismo brasileiro. O que há de inesperado nestas é que elas nos trazem Chico Xavier em primeira pessoa. Ou seja: o narrador dos “casos” registrados na maioria delas é o próprio médium. O que faz com que, apesar da diversidade de autoria, essas obras

divulguem uma espécie de “história oficial” da vida e carreira de Chico Xavier. Versão produzida por ele mesmo, embora registrada por terceiros que a reproduzem no intuito de produzir-lhe um “retrato fiel”.

Uma das características dessa narrativa é que ela faz da vida de Chico Xavier um *script* que se lê por uma única chave: a do *sofrimento*. As primeiras imagens têm como cenário a infância. Nesta, o episódio “fundador” é a perda da mãe, que morre quando Chico Xavier tem apenas cinco anos de idade. Em decorrência deste fato, o pai, que era vendedor de bilhetes de loteria, entrega os filhos a parentes e vizinhos. Chico Xavier é entregue aos cuidados da madrinha, que sarcasticamente mais tarde ele passou a definir como “uma grande educadora”. Diz ele que ela surrava-o todos os dias. Sem motivo freqüentemente. O castigo tornou-se, porém, mais severo quando o afilhado passou a contar-lhe as conversas que mantinha, nos finais de tarde, com a mãe. Ela surrava-o e dizia que ele “estava com o diabo no corpo”. Depois de dois anos, o pai casou-se novamente e retomou a guarda dos filhos. A volta ao lar não alterou as “visões” do menino. O pai pensou em interná-lo num sanatório. O padre interveio dizendo que aquilo não era loucura. O menino estava se deixando impressionar “pelo diabo”. Recomendou que se lhe aplicassem os remédios convencionais da religião católica: a prática de penitências (Chico chegou a desfilar em procissão, aos nove anos de idade, com uma pedra de 15 quilos na cabeça), rezar mil ave-marias, confessar-se regularmente. Não tendo surtido os resultados esperados, o padre sugeriu ao pai de Chico que se queimassem todos os livros e revistas da casa, para evitar “más influências”. Mas as “visões” continuavam. O padre então sugeriu que o menino deveria ocupar o tempo livre, trabalhando. Chico Xavier foi aceito numa fábrica de tecidos recém-instalada na cidade. Aos nove anos de idade, portanto, ele passou a estudar durante o dia e trabalhar à noite. Saiu da fábrica alguns anos depois por problemas de saúde. Mas não pôde deixar de contribuir para a renda da família, visto que a prole continuava crescendo. Empregou-se num bar, depois num armazém e finalmente na Fazenda Modelo, órgão do Ministério da Agricultura, onde Chico Xavier trabalhou, em cargos de pouca expressão e ganho, até se aposentar depois de trinta anos de serviço.

Os problemas da infância, decorrentes da morte da mãe e das dificuldades financeiras da família, somam-se, nessa fase, aos conflitos decorrentes da interpretação do fenômeno da mediunidade segundo os cânones da doutrina católica. A conversão ao espiritismo, em 1927, cons-

titui, portanto, um marco que reorienta a sua biografia. A adesão à nova doutrina significa o ingresso numa nova “província de significados” da qual resulta, entre outros, a reinterpretação do fenômeno mediúnico: a princípio rejeitado, combatido, este passa a ser reverenciado como um “dom”; mais tarde, como sinal de “eleição”.

Mas a construção da carreira e a consolidação de sua liderança no cenário religioso nacional não se faz sem novos conflitos. O lançamento de sua primeira obra literário-mediúnica, *Parnaso de além-túmulo*, em 1932, gera uma grande polêmica no meio literário, divulgada com grande alarde pelos órgãos de imprensa. Segue-se uma série de inquéritos jornalísticos preocupados com a investigação da autenticidade de sua atividade mediúnica. Houve também processos judiciais: em 1944, sentindo-se lesada financeiramente, a família do falecido escritor Humberto de Campos apresentou uma ação à Justiça reivindicando a averiguação da autenticidade da mediunidade de Chico Xavier. Caso esta fosse comprovada, reivindicava-se o pagamento dos direitos autorais aos familiares do escritor também com relação aos livros mediúnicos que tinham a sua assinatura. Noticiada nos principais jornais da época, a questão mobilizou vários intelectuais e profissionais de imprensa, incentivando, paralelamente, a corrida de curiosos a Pedro Leopoldo, cidade natal do médium. Alguns padres, incomodados com o sensacionalismo das notícias e principalmente com a divulgação das idéias espíritas através da publicidade dada ao médium, passaram a criticá-lo do púlpito e a combater a doutrina espírita através da imprensa católica e revistas especializadas.

Constrangimentos próprios de uma carreira que desponta num cenário arraigadamente católico, esses e outros eventos são reinterpretados por Chico Xavier como uma seqüência de sofrimentos que se somam àqueles da infância. E a estes somam-se ainda as doenças, a primeira delas, uma catarata incurável, que se manifesta quando o médium tem apenas 21 anos. Com o avanço da idade sobrevêm outros problemas, entre eles deficiências cardíacas, problemas respiratórios etc.

As dificuldades financeiras consolidam o enredo: o casebre pobre da infância, o trajeto de quilômetros que se faz a pé ou de carroça para o trabalho, o salário que se entrega à família sem qualquer retirada para uso pessoal, complementam essa história que se conta como uma via sacra. A esta a mediunidade agrega o exercício voluntário do *sacrifício*, sinalizado entre outros pela não-aceitação de qualquer doação em dinheiro ou espécie em retribuição a uma cura realizada, a um conforto espiritual, a uma

mensagem recebida. Conduta que se estende aos direitos autorais: desde a primeira obra, publicada em 1932, Chico Xavier registrou em cartório um contrato de doação integral destes proventos a instituições que mantêm atividades filantrópicas e às editoras de seus livros para o custeio destes.

A recomendação doutrinária para que não se faça uso da mediunidade em proveito pessoal abre, desse modo, espaço à reinterpretação da prática mediúnica segundo o discurso das virtudes cristãs: o desaparego material se traduz na reificação da experiência da pobreza, assim como a doação de si extrapola o exercício da caridade para incluir, entre outros, a renúncia ao casamento, ao lazer, à família, bem como a qualquer tipo de projeto pessoal. Práticas, gestos e comportamentos que se inspiram nos votos católicos, com os quais Chico Xavier se familiarizara na infância e que reelabora tendo em vista a produção de um modelo exemplar de conduta.

Esse modelo tem, na verdade, como fonte de inspiração *a vida de santo*, cuja espiritualidade se expressa de forma heróica. O santo não é apenas aquele que realiza milagres. O que faz o santo é o modelo de conduta, ou seja, o estilo de vida. E este tem como uma de suas marcas fundamentais o exercício da *renúncia*, prática que se traduz frequentemente em experiências de *sofrimento* e *sacrifício*, duas outras categorias que fundam a noção cristã de santidade.

Imagens, valores e práticas que Chico Xavier utiliza para reinterpretar a própria trajetória. E ao fazê-lo, por sua condição de liderança no meio espírita, consolida o discurso das virtudes cristãs como forma de expressão da espiritualidade espírita. Daí a feição *católica* assumida pelo espiritismo brasileiro. Feição que se consolida não só em decorrência da importância conquistada por Chico Xavier no cenário religioso nacional, mas, principalmente, porque remete à noção cristã de santidade, um dos valores fundantes da cultura religiosa brasileira.

Retomando, portanto, o argumento de Geertz, diríamos que a exemplo do que ocorreu com o islamismo na Indonésia, no Brasil o espiritismo se consolidou, ao contrário do ocorrido na França, porque não construiu uma espiritualidade radicalmente diferente daquela corrente na sociedade brasileira, apropriou-se dela.

Referências bibliográficas

- AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. *La table, le livre et les esprits*. J. C. Lattes, 1990.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1960.
- BERNARDES, Ernesto. O paraíso perdido. *Veja*, São Paulo, p. 120-104, 2 abr. 1997.
- CAMARGO, C. Procópio. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1960.
- _____. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CARNEIRO, L. P.; SOARES, L. E. Religiosidade, estrutura social e comportamento político. In: BINGEMER, M. C. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, A; ZICMAN, R. (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CAVALCANTI, M. Laura V. C. *O mundo invisível*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DAMASIO, Sylvia. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. *O livro espírita na FEB: catálogo geral*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1993.
- GEERTZ, Clifford. *Observando el Islam*. Barcelona; Buenos Aires: Paidós, [1968] 1994.
- GIUMBELLI, E. *O cuidado dos mortos*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o espiritismo*. Rio de Janeiro: Antares/INL, 1983.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, [1978] 1991.
- RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1951.
- VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 31, 1991.
- XAVIER, Chico. Palavras minhas. In: _____. *Parnaso de além-túmulo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1932.
- _____. Explicando. In: _____. *Emmanuel*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1938.
- WARREN, Donald. A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 1, 1986.

O MITO DO BRASIL CATÓLICO: DOM SEBASTIÃO LEME E OS CONTRAPONTO DE UM DISCURSO

Euclides Marchi*

RESUMO

Esse texto analisa o processo de clericalização e europeização das práticas litúrgicas no Brasil no final do século XIX e início do XX, em substituição à catolicidade leiga. Refere-se à Carta Pastoral de dom Sebastião Leme para mostrar a indiferença religiosa do povo brasileiro e constatar que o Brasil é um país de católicos de nome, sem instrução religiosa, sem conhecimento e sem envolvimento com as questões da religião. Inércia, ineficiência, absenteísmo são qualificativos que o próprio discurso oficial usou para definir a catolicidade do povo. Todavia, em paralelo, sempre existiu um povo leigo que jamais abandonou o catolicismo do santo, da festa, da folia. O catolicismo da tradição.

Palavras-chave: Igreja católica, discurso católico, clericalização, catolicismo leigo.

ABSTRACT

This paper analyzes the process of clericalization and "Europeization" of the liturgical practices in Brazil within the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, replacing Catholicism. It concerns dom Sebastião Leme's pastoral letter, which shows Brazilian people's religious indifference, and states that Brazil is a country with phony Catholic that have no religious instruction nor knowledge or involvement with religious themes. Idleness, inefficiency, and absenteeism are some of the qualities that the official discourse itself has used to define people's Catholicism. However, the lay people have never abandoned the Catholicism of the saint, of the religious festivities, of the folly, the Catholicism of the tradition.

Key-words: Catholic church, Catholic discourse, lay Catholicism, clericalization.

* Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná e da Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Tuiuti do Paraná; doutor em História Social pela Universidade de São Paulo.

Desde o momento em que a Igreja se separou do Estado, a hierarquia católica empenhou-se em elaborar um novo discurso capaz de garantir uma orientação única para todos os fiéis. Uma sucessão de documentos, cartas pastorais, orientações litúrgicas e decretos institucionais marcaram a ação das lideranças nas primeiras décadas do século. O ano de 1915 representou um momento de definição de rumos, especialmente com a publicação da Carta Pastoral Coletiva e das atas e decretos do episcopado brasileiro. A Igreja investira duas décadas e meia na construção de um discurso institucional que lhe permitisse atingir um ponto de equilíbrio, refletisse uma fala clerical uniforme e apontasse os caminhos das práticas e das ações católicas dentro da nova condição de instituição livre e independente do Estado.

A autoridade episcopal, desempenhando a função de sujeito estruturador desse discurso e falando em nome da população católica, consolidou a ordem hierárquica em três instâncias: o papa, que comandava toda a Igreja; os bispos, que constituíam a autoridade maior em suas dioceses; e os párocos, que seriam os guardiões e executores das orientações providas das instâncias superiores nas paróquias.

Dois aspectos merecem destaque no processo de construção desse discurso: em primeiro lugar a reafirmação da catolicidade da sociedade brasileira e das contribuições da Igreja na implantação do “processo civilizatório”; em segundo, uma condenação sem trégua da separação entre Igreja e Estado, sobretudo por causa da perda sofrida pela Igreja de privilégios e conveniências usufruídos no decorrer da vigência do padroado e por ela ter sido igualada às demais crenças religiosas. Poucos foram os que perceberam ou se manifestaram sobre as vantagens da separação.

A leitura dos textos oficiais revela um esforço em construir um discurso recorrente, no qual se reitera a idéia do Brasil como um país essencialmente católico. Seria possível dizer que esta recorrência constituiu-se num verdadeiro “mito”. Um esforço inútil, pois qualquer análise mais atenta reconhecerá a identidade do Brasil europeu, nascido e criado sob os signos do catolicismo. Ao longo dos quase 500 anos dessa presença européia, a religião católica impregnou todas as instâncias da sociedade.

Ao povo brasileiro aplica-se com propriedade a tese de Ortega e Gasset: “as crenças estão na base do sistema vivencial dos indivíduos e grupos e se explicam apenas particularizadas nas próprias sociedades” (Ortega e Gasset, 1970, p. 12). Assim, há que se dizer que os cidadãos do Brasil foram envolvidos por uma religiosidade que os levou à prática da

religião em seus aspectos formais, à espiritualidade como manifestação psíquica do sentido religioso e à catolicidade que se evidenciou na forma de institucionalização da religiosidade. A presença da Igreja católica no Brasil significou, indiscutivelmente, uma influência nos aspectos teológicos, sociológicos e psicológicos.

Mas, se a religiosidade foi e é uma constante no cotidiano do povo brasileiro, o mesmo nem sempre ocorreu com a catolicidade. Ao diferenciar religiosidade de catolicidade não se quer separar as duas formas de manifestação religiosa. Pretende-se, apenas, deixar claro que religiosidade pode ocorrer independentemente do catolicismo e que este é uma das formas dessa manifestação. Portanto, a relação do homem com um ser superior transcende as organizações institucionais, embora estas tenham desempenhado um papel central no controle da religiosidade, estabelecendo parâmetros e padrões para os ritos e atos litúrgicos.

Cabe ainda lembrar que ao processo de conquista e dominação européia agregou-se uma religião oficial, institucionalizada, aceita e incorporada pelo dominante como legitimadora do conjunto de atividades e fatos que acompanharam o projeto expansionista. Juntamente com os objetivos da empresa conquistadora, a Igreja católica oficializou a política de fusão dos poderes temporal e espiritual, concedendo aos reis da península Ibérica e ao grão-mestre da Ordem de Cristo em Portugal o “Padroado”. Aos poderes políticos aliavam-se boa soma de poderes eclesiásticos, unindo metas temporais e fins espirituais. E, se o discurso reafirmava a primazia dos fins espirituais, a prática revelava que os objetivos temporais prevaleciam sobre os demais.

Este “negócio” com a Coroa deixou a Igreja nas mãos do Estado, dando a este o direito de escolher bispos, nomear párocos e missionários, financiar as “expedições evangelizadoras”, construir templos, manter o culto, sustentar o clero diocesano através das cômputas, fornecer ajuda aos religiosos em ações específicas como as de aldeamento dos índios.

Uma Igreja trazida de fora e que produz uma religiosidade que será imposta e obrigatória para todos. O catolicismo europeu torna-se oficial, estatizado e institucionalizado. Na nova terra não há alternativas. Todos devem aderir a um catolicismo que tem muito de negócio entre a Igreja e o Estado.

No entanto, ao longo de quatro séculos um fato tornou-se instigante: a par do catolicismo romano ou português, construiu-se uma religiosidade leiga que esteve longe de ser aquela de Roma ou dos jesuítas.

Um devocionário do povo, composto pelo ritual da festa, com manifestações que se aproximavam daquelas pagãs, com exagero de bebidas e comidas, procissões, cantorias, enfeites, bailes e verdadeiros momentos de carnavalização da religiosidade. Um tipo de religiosidade que acabou sendo institucionalizada por organizações criadas pelos leigos, à margem da Igreja oficial, dentre as quais as mais conhecidas foram as irmandades e as confrarias. Um calendário de comemorações e culto a São Benedito, São Sebastião e Santo Antônio, nem sempre autorizado pela Igreja ou pelas autoridades públicas.

Uma questão conceitual diferencia essas associações: são associações de leigos e por eles constituídas e não associações constituídas para os leigos, como ocorrerá mais tarde. Por ser de leigos, o aspecto festivo, as folias, as procissões, as rezas, as festas juninas e o culto aos santos eram muito valorizados. Constituiu-se um catolicismo próprio do povo, do qual o clero pouco participava. Um catolicismo bastante diferente daquele projetado tanto pela Igreja quanto pelo Estado. Enquanto o catolicismo do leigo dá ênfase às devoções aos santos, às festas, a um ritual mágico e de forte aparência externa, o catolicismo romanizado é essencialmente sacramental. A espiritualidade deveria convergir para os sacramentos, assim como os rituais, a pastoral e a formação dos sacerdotes tinham como missão realizar sua implementação. Nessa trajetória observa-se que se constituíram duas modalidades de catolicismo: um leigo, com seu ritual simples e de fácil assimilação pelo povo, e outro oficial, de difícil compreensão, ambíguo e que sofria de um primarismo no campo do conhecimento da doutrina cristã, vista e apreendida através de formulações abstratas do catecismo, das exposições acadêmicas nos sermões, construído de visões parciais das verdades eternas.

Na segunda metade do século XIX a Igreja deu-se conta de que era preciso recatolicizar o Brasil. Percebeu o quanto estava distanciada do povo e viu que o catolicismo estava nas mãos dos leigos, das confrarias e das irmandades que falavam a linguagem e praticavam a religiosidade dos crentes. Pedro Ribeiro de Oliveira, no seu texto “O catolicismo do povo”, assim se manifesta: “as irmandades e confrarias, voltadas para a celebração do culto e das devoções aos santos e almas, foram o principal suporte da religião católica no Brasil” (Oliveira, 1978, p. 75). Enquanto nas cidades essas organizações acumularam verdadeiros patrimônios, mantinham capelas e cemitérios, no interior eram grupos sem organização formal e se uniam em torno de festeiros. Nos dois casos, prevaleciam os leigos que

promoviam, organizavam e abrihantavam festas, difundiam devoções e dirigiam o culto de forma quase autônoma. Mesmo a celebração de alguns sacramentos era marcada pelo caráter da festa e assumia uma concepção complementar ao núcleo do catolicismo leigo. Assim, “muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre”, era o que dizia o dito popular.

Até hoje, final do século XX, subsiste essa religiosidade, embora circunscrita a alguns centros de fé e devoção popular. Rezadores e benzedores tem pouco espaço na liturgia oficial e as festas populares (como as folias, festas do Divino, entre outras), realizadas em várias cidades do Brasil, converteram-se em manifestações do folclore ou da cultura popular. Costuma-se dizer que nelas a religiosidade é apenas um dos aspectos, sendo analisadas, mais detalhadamente, sob o ângulo antropológico, sociológico ou cultural. Todavia, é preciso vê-las como uma modalidade de religiosidade que a Igreja aceita com muita reserva. Mais recentemente, acabaram sendo por ela assumidas, porque passaram por um processo de clericalização, ou porque o próprio padre vê nelas uma forma de inserção na comunidade.

Tanto as folias quanto as festas populares foram uma típica demonstração do culto aos santos, próprio de um catolicismo sem clero ou sem a instituição. Quem as promovia era um festeiro e a forma como o fazia revelava seu prestígio social, sua fortuna, sua capacidade de organização e sua liderança. A festa dos santos reis ou aquelas específicas de cada região eram as grandes festas anuais. Nos demais dias do ano, a religiosidade constituía-se numa manifestação pessoal ou de âmbito familiar. Eram encontros para rezas, para novenas em ação de graças ou para pedir bênçãos específicas (chuva, saúde etc.).

Esses procedimentos refletem formas de se estabelecer um relacionamento com a divindade, com os santos e com as almas, criados fora da instituição, e constituem uma maneira de exteriorização da religiosidade. Um dos pontos relevantes a ser lembrado é o ritual da morte. Parentes e vizinhos faziam velório, rezas, purificação do corpo. Quando ocorriam certas doenças, a presença do benzedor era fundamental e assumia um caráter de cura ou de tratamento. Quando alguém morria de acidente, fazia-se um cruzeiro e no local os transeuntes, não raramente, acendiam velas e faziam encomendações. Tais procedimentos se repetem e se realizam até hoje em muitas regiões do Brasil.

Evidentemente, nesse processo constituiu-se uma outra categoria de líderes religiosos, formada por pessoas com algum conhecimento,

prestígio social ou por causa de uma determinada qualificação. Essas lideranças tinham a seu cargo muitas das celebrações religiosas. Expressões como “puxar o terço” eram típicas dessa prática e quem o fazia era o rezador ou a rezadeira. A benção tornou-se uma prática muito difundida para tirar mau-olhado ou quebranto e quem benzia era o benzedor ou a benzedeira. Na Folia de Reis, quem puxava a música, ou melhor, a “cantoria”, era o embaixador. Para ocupar uma dessas funções era preciso deter certas qualificações pessoais, competência ou liderança. Competência essa que não se confundia com escolaridade, mas se a pessoa a tivesse era melhor, embora não fosse essencial.

Ribeiro de Oliveira contribui dizendo que uma grande porcentagem dos católicos – entre 70 a 80% – praticava uma religião privatizada, especialmente porque os santos constituíam o núcleo de suas devoções. Era privativa porque sequer buscava um culto comunitário, como mandaria o catolicismo tradicional, nem seguia necessariamente o elenco de santos canonizados pela Igreja. Embora entre eles houvesse santos de denominação oficial, muitos outros foram incluídos como santos extra-oficiais, cultos e santidades locais, como por exemplos os cultos a Maria Santíssima, ao Bom Jesus, entre outros. Havia (e há ainda) outra modalidade de entidades cultuadas, composta por pessoas que passaram por certas experiências de vida, ou morreram de forma trágica e o povo se encarregou-se de “canonizá-las”, independentemente da aceitação da Igreja. Casos como Maria Bueno em Curitiba, o Monge da Lapa, na cidade da Lapa (PR), Frei Damião e Padre Cícero no Nordeste. Formalmente a instituição não os reconhece como santos, mas os católicos, até mesmo alguns frequentadores assíduos da Igreja oficial, acabam cultuando, até hoje, essas figuras da religiosidade popular.

Outras modalidades de devoção como a do “Divino Pai Eterno”, culto às almas do purgatório, ou simplesmente às almas, revelavam um compromisso entre o santo e o povo. Uma relação sem intermediação e um compromisso sem avalistas. É a religiosidade da novena, da reza, da bênção, do santo, da graça. Enfim uma religiosidade na qual a fidelidade é o traço marcante e o ritual é construído criativamente pelos contratantes, podendo sofrer alterações conforme a emoção o ditar.

No entanto, ao se estudar essa modalidade de catolicismo, percebe-se que ela não subsiste sozinha. Precisa das práticas institucionais para complementar seu devocionário. A missa, o batismo e outros sacramentos tornaram-se rituais necessários, havendo a fusão entre a religiosidade do

povo e a sacramental. Essa somatória, sem preocupação com a exclusão de qualquer ritual, caracteriza a riqueza de uma tipologia de catolicismo que, além de representar o que estabelece a norma, incorporou muitos procedimentos, ritos e devoções paralelas.

Todavia, se a Igreja conviveu durante alguns séculos com essa “liberalidade” religiosa, a partir das últimas décadas do século XIX começou a mudar sua política e entrou num firme processo de reforma religiosa e clericalização do culto e controle dos locais de romaria e práticas litúrgicas. Optou pela romanização do catolicismo e para consolidar sua opção precisava dismantelar a autoridade do leigo e transferi-la para o clero. O primeiro ataque foi desferido contra as irmandades.

A relação entre a Igreja e as irmandades acabou atravessada por problemas políticos, mas, na realidade, a preocupação de longo prazo era limitar e substituir o poder, a liderança, o patrimônio e a presença das irmandades leigas no controle do culto, dos rituais e das devoções. O clero receberia a incumbência de desqualificar essa modalidade de culto, substituindo-o pelo romanizado. Ao se introduzir as devoções européias, buscava-se substituir as devoções e os santos do povo. As ordens religiosas fizeram-se acompanhar, cada qual, de seu devocionário. Bastam dois exemplos para se entender o que aconteceu: os salesianos introduzem o culto a Nossa Senhora Auxiliadora e a dom Bosco; os padres redentoristas trouxeram o culto a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e a outros santos. Naquele momento o culto que irá predominar será o culto ao Sagrado Coração de Jesus, especialmente porque, por seu intermédio, efetivava-se o “apostolado da oração”. O ritual foi para o interior do templo sob a tutela do padre. A Pia Associação das filhas de Maria, a Liga Católica, a Cruzada Eucarística, a Congregação Mariana e as Congregações Vicentinas cerrarão fileiras ao lado do clero e darão guarida ao novo ritual litúrgico. As festas religiosas continuam sendo valorizadas, mas agora, além das novas entidades cultuadas, elas ocorrerão sob o patrocínio da Igreja oficial e o festeiro-mor será o padre. As folias, ao contrário, assumem um caráter de superstição e as irmandades, gradativamente, serão extintas ou passarão para a jurisdição paroquial e suas atividades reduzidas à beneficência.

A estratégia da clericalização também atingiu os centros de romaria. Controlar esses locais significava controlar o santo e ao mesmo tempo influenciar os rituais e as devoções. Por isso, os eremitas foram substituídos por sacerdotes e congregações religiosas. Ambos apropriaram-se dos centros de devoção. Na impossibilidade de substituir o santo, este

seria removido para dentro do templo e de “santo leigo” seria transformado em “santo do clero”.

Algumas décadas se passaram desde o momento em que a igreja católica do Brasil empenhara-se na reforma e clericalização do catolicismo.

Os resultados desse esforço e a situação do catolicismo no Brasil foram objeto de análise de uma carta pastoral emblemática. Em julho de 1916, dom Sebastião Leme, nomeado arcebispo de Olinda, antes de assumir o novo cargo, lançava um olhar sobre a sociedade católica do Brasil e publicava uma carta pastoral na qual analisaria as causas dos males que afetavam o catolicismo e receitaria alguns remédios para dissipá-los. Um documento que representou um marco no pensamento clerical e contribuiu para que o prelado despontasse como o precursor de um novo discurso e de uma nova mentalidade no interior da Igreja. Alceu Amoroso Lima comentou o evento da seguinte forma: “quando este recém-nomeado arcebispo, no retiro bucólico de uma fazenda nas redondezas de Casa Branca, no Estado de São Paulo, escrevia a famosa Pastoral com que iria marcar o início de sua carreira episcopal, o que tinha em mente, esse ainda jovem levita, era despertar o Brasil católico que dormia” (Lima, 1942, p. 141).

Seria uma das tantas cartas escritas por bispos e arcebispos, não fosse a repercussão que teve em todo o país. Dirigida aos fiéis da diocese de Olinda, tornou-se, no dizer do padre Ascânio Brandão, “*a pastoral do Brasil*”. Sobre as qualidades do documento acrescenta: “Erudição invulgar, boa e substantíssima doutrina, zelo ardente e esclarecido, muita unção e, sobretudo, oportunidade, visão clara e genial dos nossos problemas, dos homens, dos factos e das coisas do Brasil, sob o prisma de nossa fé católica.” (Brandão, s.d., p. 6)

Em estilo claro, vivo e brilhante, além de se constituir num exercício de apontar os males e indicar os remédios, a carta refletia as preocupações do homem de Igreja voltado para as questões de ordem religiosa e social. Inaugurava uma nova etapa do catolicismo e traçava um programa de trabalho e de ações dentro da instituição eclesiástica brasileira. Dom Sebastião, além de ter perspicácia analítica, apontava as deficiências, mas também sugeria os caminhos que deveriam ser trilhados pelos fiéis.

O que se evidencia na carta é a fragilidade da Igreja institucional, a deficiência das práticas religiosas da população, a minguada influência política, a superficialidade da instrução religiosa. Uma Igreja que não sabia tirar proveito de sua condição de instituição religiosa majoritária, seguida

pela quase totalidade da população do Brasil. Apesar de historicamente ter ocupado a condição de Igreja oficial, ao ver-se separada do Estado defrontava-se com uma estrutura organizacional debilitada, necessitando recatolicizar as instituições sociais, reordenar as práticas litúrgicas e readequá-las aos novos parâmetros da catolicidade reformada. Ressente-se a instituição e o prelado lamenta-se da falta de quadros intelectuais à altura de suas necessidade, e de uma militância capaz de colocar em prática seus projetos religiosos. Seus seguidores estavam dispersos e pouco afeitos às práticas religiosas ortodoxas. Enfrentava ainda uma República que decidira não mais viver associada a uma instituição religiosa.

A luta pelas reformas internas ainda não havia surtido os efeitos desejados e este era o contexto com o qual dom Sebastião se defrontava. Nesse sentido, sua carta antecipava o novo modelo de Igreja ou o modelo de neocristandade que seria buscado nas décadas posteriores. Assim, no dizer de Scott Mainwaring: “O surgimento do modelo da neocristandade pode ser datado de 1916, mas os vinte e cinco anos precedentes se caracterizam por adaptações institucionais aos desafios de existir numa república secular.” (Mainwaring, 1989, p. 42-43). E acrescenta que esse modelo de neocristandade viria a florescer na década de 20.

O alerta de dom Sebastião sobre a lamentável situação do catolicismo no Brasil tornava-se provocativo, pois, com estilo eloquente e acadêmico, mostrava a realidade sem rodeios ou disfarces. Num contexto ainda adverso era categórico: a Igreja deveria abrir-se às problemáticas políticas, culturais e sociais, características de um tipo de apostolado adaptado às necessidades do meio sociopolítico da Nação.

A carta teve tal repercussão que Alceu Amoroso Lima, em sua obra *O cardeal Leme: um depoimento*, revela que “Jackson viu nesta Pastoral o caminho da salvação do Brasil. [...] Jackson lera com deslumbramento esse grito de alarme do jovem arcebispo, digno êmulo de D. Vital, contra a indiferença católica.” (Lima, 1942, p. 94). Cabe observar que Jackson de Figueiredo ainda não havia se convertido, nem era católico, quando lera a carta pela primeira vez. Mesmo assim ficou profundamente impressionado.

A Carta Pastoral está assim estruturada: *Introdução, O grande mal e suas causas, Da ignorância religiosa, Meios de conjurar o grande mal da ignorância religiosa, Conclusão*. A leitura desse documento sugere que se destaquem alguns dos pontos dentre os muitos que merecem uma análise mais detalhada. Na introdução dom Sebastião ressalta que os homens de

Igreja devem conhecer os males do seu tempo, estudar suas causas e preparar os meios de salvação. Como pontos de referência chama atenção para as encíclicas papais, notadamente as de Leão XIII, Pio X e Bento XV, e resume em quatro as causas dos males sociais: a falta de amor entre os homens, o desprezo da autoridade, a luta injusta entre as diversas classes e a desmedida ambição pelos bens da terra.

Na primeira parte, ao destacar o “Grande mal e suas causas”, além de descrever a situação religiosa do Brasil, diferencia-a das dos outros países, especialmente os europeus. Enquanto lá se tinha uma separação nítida entre católicos e não-católicos, no Brasil quase todos se dizem católicos ou prosélitos do catolicismo. A catolicidade pode ser observada no nome das cidades, das aldeias, povoados, no tamanho das igrejas, nas romarias e devoções. Segundo ele, o catolicismo não era apenas uma religião impregnada de tradições, mas a elas se entrelaçavam variadas manifestações de uma fé intensa e profunda.

A suntuosidade e o esplendor dessas manifestações caracterizavam uma tendência natural das camadas populares para as encenações vistosas e refletiam a profundidade do sentimento de religiosidade, traduzida em atos e procedimentos, festas populares, procissões, batismos, que além de respeitar os símbolos e os sufrágios da religião, serviam para identificar o cidadão católico.

No seu discurso, o arcebispo reiterava o predomínio dos católicos na formação da sociedade brasileira. Todavia, embora numericamente majoritários, constatava que esta maioria não era eficiente, não atuava nem nos destinos sociais da nação e nem nas práticas da religiosidade. Acrescentava, ainda, que esta maioria também não era exemplar na tarefa de observar os deveres estabelecidos pelos mandamentos de Deus e pelas leis da Igreja. Era, portanto, uma catolicidade de nome, tradição e hábitos, mais afeita a beijar a cruz e a Virgem do que à frequência aos sacramentos ou à observância daquelas práticas que a Igreja caracterizava como as que, efetivamente, salvavam as almas.

O comportamento religioso se reproduzia nas questões sociais e políticas, dado que não eram católicos os princípios e os organismos da vida política da nação, e os depositários da autoridade governamental prescindiam da fé católica. Certamente o prelado ainda sofria o desconforto da separação entre a Igreja e o Estado, seguida pela laicização do ensino, das escolas e demais organismos da vida pública, das instituições políticas e econômicas, das manifestações literárias, culturais e do corpo legislativo.

Sob o olhar episcopal, a maioria absoluta da nação não vivenciava o catolicismo. Deixava claro que, ao não obedecer a Deus e à Igreja, caracterizava-se uma descrença generalizada. Portanto, não se era católico. Nesse sentido o arcebispo não tergiversava: ou se era ou não se era católico. Afirmava, convictamente, que o povo católico era *maioria ineficiente*. Constituíra uma grande força, mas que *não atuava, não influía e era uma força inerte*. Se realmente tivesse fé, deveria propagá-la. Tal indiferença era uma traição à pátria e a Jesus Cristo. Por isso, era preciso romper o marasmo e deixar de ser maioria nominal, esquecida de seus deveres e sem consciência dos direitos. Se este era o grande mal, buscar a cura seria um ato de fé e patriotismo.

Como causas da ineficiência e da falta de atuação, o prelado destacava o respeito humano, fome de prazeres, paixões, instintos, egoísmos, volúpias, sensualidade, sede de riquezas, falta de honestidade, assalto aos poderes públicos, tolerância da opinião pública em determinadas situações e seu despotismo em outras, facilitando o abandono das coisas do espírito e a aproximação com os bens materiais e com os males da carne. Tudo isso concorria para o afastamento das práticas do cristianismo e para o descumprimento das obrigações sociais e religiosas.

Todavia, o item que mereceu maior ênfase na carta de dom Sebastião foi, sem dúvida, a falta de instrução religiosa de toda a sociedade brasileira. O prelado destacava, com todas as letras, que *a ignorância religiosa era o grande mal do povo*. Para ele, o povo não possuía as menores informações sobre a doutrina cristã e sobre a pessoa humana e a obra de Jesus Cristo. Mal ouvira falar ou fazia uma vaga idéia sobre a autoridade divina da Igreja e sobre a instituição divina dos sacramentos. Lembrando Aristóteles, ressaltava: *Nihil volitum, quin praecognitum*.

Assim, se o povo conhecesse a religião, certamente cederia à evidência dos fatos e a praticaria. Por causa da ignorância, grande parte dos católicos era simplesmente crédula e, na verdade, não tinha fé. A credulidade subsistia ao sabor das fantasias, da superstição e do erro, aceitava tudo sem nada examinar. Para o arcebispo, a fé era racional, nada aceitaria sem motivos sérios, de ordem intelectual ou moral. Estabelecendo diferenças entre o homem crédulo e o homem de fé, dizia: o primeiro crê em si mesmo, enquanto o segundo crê em Deus. Até mesmo para muitos daqueles católicos que freqüentavam os sacramentos faltava saber que precisavam de verdades sólidas e não de fantasias injustificadas. Lágrimas, emoções, arrebatamentos, êxtases, devoções complicadas não eram sinais evidentes

da presença de Deus. A fé sólida, racional, manifestava-se, sobretudo, pela aceitação sobrenatural, voluntária e generosa do dever cotidiano.

A falta de uma ação social católica permitia que uma minoria decidisse o destino da religião da maioria da população. Os católicos identificavam-se como católicos de nome, de hábito, de tradição e de sentimento. Faltava-lhes a prática implantada pela Igreja reformada. Eles se ausentaram dos deveres sociais e aceitaram, sem reagir, a laicização do país e o expurgo da religião dos organismos públicos. Nada fizeram para impedi-lo e pouco realizaram para reconquistar o espaço perdido. Para ele, o Brasil oficial, o Brasil do Estado, da política, já não apresentava nenhuma identidade católica e constatava um significativo avanço do indiferentismo e do anticatolicismo. O mesmo fenômeno ocorria nas fábricas e no comércio, onde Igreja e religião já não tinham acesso e não se efetuava um trabalho moralizador. Também não se respeitavam as leis sagradas do descanso festivo.

Na sua avaliação, perguntava-se: que maioria católica era essa, que permanecia tão insensível, quando leis, governos, literatura, escolas, imprensa, indústria, comércio e todas as demais funções da vida nacional se revelavam contrárias ou alheias aos princípios do catolicismo?

No seu entender, essa maioria não cumpria os deveres sociais e, embora formasse uma grande força, não atuava e não conseguia sair da inércia. Concluía: *somos, pois, uma maioria ineficiente.*

Retomando o tema da ação social católica, enfatiza que os católicos ainda não haviam adquirido a compreensão dos deveres sociais, não cultivavam hábitos de propaganda e não possuíam tradição de disciplina, isto é, faltava desenvolver aquela ação que, por interessar de perto à Igreja e à sociedade, era chamada de ação social católica.

Referia-se à experiência dos países onde os católicos constituíam a minoria, porém a ação social era intensa, traduzida na organização de universidades, escolas, jornais, representações políticas, cooperativas, ligas operárias, caixas econômicas e toda a sorte de obras que revelavam a força do grupo católico. Naqueles países, os católicos haviam percebido que a solução dos problemas sociais estava no Evangelho e, por intermédio da ação social, faziam valer seus direitos.

No Brasil, ao contrário, a grande maioria vivia a lamentar e a chorar um passado que se foi, indiferente à Constituição republicana, ao governo, à imprensa, à literatura, à academia, à indústria e ao comércio, cuja marca maior era o ateísmo. Esse diagnóstico levava-o a concluir que

os católicos brasileiros eram católicos de clausura, cuja fé se restringia ao interior das igrejas. Por isso reafirmava: “[...] somos uma maioria asfíxiada. O Brasil que aparece, o Brasil-Nação, esse não é nosso. É da minoria.”

Na segunda parte da carta, dom Sebastião referiu-se, em detalhes, à ignorância religiosa, considerada por ele como *a causa última dos nossos males*. Reconhecia que o mundo vivia numa época de ciência e luz, progresso científico e tecnológico, produção industrial, bibliotecas, laboratórios, enfim toda a sorte de avanços e transformações. Ao ressaltar o valor do progresso, lamentava que os conhecimentos religiosos não avançassem na mesma proporção. Tudo era estudado, menos a religião. Para ele, a mais funesta das ignorâncias era a religiosa. Assim, paralelamente ao progresso das ciências, crescia o menosprezo pela religião em decorrência da total falta de conhecimento.

Ao aprofundar-se na análise do tema da ignorância religiosa, buscou caracterizá-la tanto no meio intelectual quanto entre o povo. Quanto aos intelectuais, classificou-os em várias categorias. Literatos de sentimentos cristãos, dentre os quais alguns tinham certa admiração pela religião de nossos pais. Todavia, apenas viram a fé de longe. Possuíam um certo sentimentalismo e a instrução religiosa poderia servir-lhes de fonte de inspiração. Mas, como isso não ocorria, cometiam erros, divulgavam inverdades e revelavam muita ignorância. Literatos anticristãos, discípulos de Voltaire, Zola e Renan que não respeitavam a Igreja e, ao combatê-la, não eram leais, porque deformavam as crenças, desvirtuavam os dogmas, truncavam o Evangelho, falseavam a história. Nem sempre o faziam de má-fé, mas sobretudo por ignorância religiosa. Outra categoria era a dos intelectuais indiferentes. Eram homens de estudo, que se dedicavam aos mais variados campos do saber, mas que não estudavam a religião e nem as disciplinas que a ela se prendiam. Eram filósofos, sociólogos, juristas, historiadores, políticos e estadistas. Homens que não se preocupavam com as questões da religião e não a conheciam. Somavam-se a eles os intelectuais incrédulos que não desconheciam tanto as doutrinas que atacavam, como os argumentos da religião. Segundo o prelado, eram inimigos perversos e gratuitos. Ressuscitavam questões já respondidas e explicadas. Eram incrédulos arcaicos que se agarravam fanaticamente a certos ídolos e a certas palavras, acreditando que elas traduziam o pensamento moderno.

Havia, ainda, a idolatria da ciência, como se ela pudesse explicar tudo e como se todos os problemas e enigmas pudessem ser resolvidos por

ela. Grandes sábios como Pasteur derrubaram o mito da ciência onipotente, a ciência como uma religião. A ciência inimiga da religião não cumpriu a promessa de tudo explicar. Lamentava que certos pensadores brasileiros tivessem ficado atrasados no movimento intelectual mundial, especialmente por ignorarem tudo o que concernia à religião.

Na carta, não faltou uma crítica aos positivistas brasileiros, dizendo que a notícia de que no Brasil existia uma escola positivista causava certo pasmo aos europeus. Na França faziam-se ironias sobre as contribuições dos generosos positivistas brasileiros para a construção do templo da Rua Pailenne, 5, em Paris. Segundo ele, o Brasil era a Galiléia dos apóstolos do positivismo. Todavia, embora homens de valor intelectual e moral, nossos poucos positivistas ortodoxos sofriam as consequências do agnosticismo e do mesmo mal dos demais: a ignorância religiosa.

Finalmente, referia-se aos intelectuais católicos que se sobressaíam no mundo das letras e da ciência. Também a eles, com raras exceções, faltava instrução religiosa. Por isso não conseguiam enfrentar as investidas contra a religião feitas pelos incrédulos e se tornavam apáticos na defesa dos princípios da fé católica.

Feitas as considerações sobre os intelectuais, voltava-se para a ignorância religiosa das camadas populares. O povo foi descrito com adjetivações de heroicidade, força, fibra; um povo rude e pobre, mas, acima de tudo, vítima da ignorância religiosa. Baluarte da religião, movido por profundos sentimentos de religiosidade, nela buscava arrimo, alento e força para suportar os difíceis momentos da vida. Todavia, este mesmo povo era susceptível aos encantos e às crendices do espiritismo que se enraizava com muita facilidade no seu imaginário. Sem instrução religiosa, tornava-se ávido por formas diferentes de culto. Na defesa deste povo, a carta atacava com veemência os fenômenos dos espíritos falantes e das superstições. Assim, o veneno estava nas explicações sobre o aparecimento dos espíritos. Eram explicações que repugnam a razão e o bom senso. Por isso, era preciso instruir o povo para que a elas não prestasse fé. Como consequência dessa ignorância nasciam os ataques à confissão, à existência do inferno e aos cultos pregados pela Igreja, permitindo a infiltração de crenças e heresias.

Essa ignorância provocava comportamentos religiosos desviantes, fazendo com que os fiéis privilegiassem o culto a determinados santos ou dessem preferência a certos rituais, em detrimento das principais práticas do catolicismo como assistência à missa ou o amor a Deus sobre todas as

coisas. Possuíam o hábito de rezar o terço, mas não freqüentavam a eucaristia.

Dom Sebastião ressaltava ainda os fanatismos que afetavam os católicos. Dentre as várias formas, a pior de todas era o fanatismo religioso. Destacava a facilidade com que o povo seguia determinados aventureiros. Citava explicitamente Juazeiro e Canudos como “*uma página rubra da história dos nossos dias*”. O fanatismo, para ele, supunha erro e exagero, portanto era fruto da ignorância. Para combatê-lo, o remédio mais eficaz era a instrução religiosa.

Feito o diagnóstico, a Carta Pastoral entrava em sua terceira parte, na qual o arcebispo apontava os remédios para os males. Outra não seria a terapêutica senão a instrução religiosa. Recorria aos argumentos dos papas e dos pregadores da Igreja para reforçar a tese da pregação como o meio mais eficaz de instruir o povo nas coisas da religião. A principal tarefa do sacerdote era a pregação dominical. A esta acrescentava outra: leitura, que deveria ocorrer em todas as ocasiões, no lar, na escola e no catecismo.

A eficácia da pregação ficava bastante comprometida porque não se tinha um método ou um plano. As prédicas eram geralmente avulsas, sem lógica e seqüência. Muitas vezes eram exortações, sem nenhum ensinamento, que atingiam as mesmas pessoas, aquelas que menos necessitavam. Os que mais precisavam, de modo especial os homens, geralmente não as ouviam.

Para garantir bons resultados à pregação, duas condições eram fundamentais: a *propaganda* e a *pontualidade*. Anúncios prévios, divulgação na imprensa e entre amigos e observância rigorosa dos horários preestabelecidos. Nas cidades, para se atingir aqueles que trabalham, deveria haver pregação à noite. No campo era preciso realizar as missões de forma mais constante e metódica.

Dom Sebastião fez uma referência especial ao hábito da leitura como um precioso veículo de instrução religiosa. Era fundamental valer-se da imprensa, dos boletins paroquiais e dos impressos doutrinários. Esses veículos aumentariam o número de ouvintes-leitores e garantiriam a divulgação da boa leitura. Havia uma verdadeira “fome” de leitura e impedi-la seria insensato. Recomendava a divulgação de obras ou manuais já conhecidos em vez de livros de devoção, sobretudo aqueles cheios de idéias inexatas ou editados sem nenhum critério.

Um dos pontos que mereceram destaque na Carta Pastoral foi o da instrução religiosa a partir do lar. As idéias recebidas no colo materno eram

aquelas que mais durariam, por isso não bastava a instrução religiosa administrada na escola. Cabe lembrar que no momento em que escrevia a sua Carta Pastoral a escola era leiga e nela já não ocorria a instrução religiosa. Embora fosse tarefa dos pais, sem a formação do espírito não se formaria o caráter. Deixar os filhos sem instrução religiosa era cruel e uma imprevidência. Disso derivavam suicídios, divórcios e adultérios. Não vacilava em afirmar que da educação religiosa dependia o futuro da pátria.

As crises de corrupção, venalidades, malbaratação dos cofres públicos, violações da justiça, dúvidas sobre o princípio da autoridade, desrespeito ao voto do povo, predomínio dos interesses individuais eram mostras diárias da decadência moral do país. O remédio não estava em novas leis, até porque o país as tinha de sobra. O Brasil precisava de homens. Não precisavam ser estadistas consumados ou políticos de vocação. Bastava que fossem homens de bem. E para fomentar o respeito e o culto às leis, nada melhor do que a religião.

Para o clero restava a obrigação de seguir o que mandava a Pastoral Coletiva dos Bispos (referia-se à Pastoral de 1915), ensinando que somente na Igreja de Jesus Cristo se encontravam as regras seguras para a boa educação dos filhos. Baseada na fé e na moral católica, a obrigação de educar os filhos era imposta por lei natural e divina, da qual os pais não poderiam se eximir. Uma boa educação, austera e cristã era o melhor dos tesouros que os pais deixariam para seus filhos. Aos pais caberia ensinar os conhecimentos celestes, os deveres da vida cristã, infundir ódio aos vícios e amor às virtudes e, finalmente, dar o bom exemplo. Como princípio central afirmava que “a sociedade de amanhã, os seus homens e suas famílias, os seus princípios e os seus costumes, estava tudo nas mãos dos pais”.

Na sua carta, o prelado retoma o valor da escola como fonte de instrução religiosa. Para ele, o ensino religioso era indispensável. O episcopado e o clero não poderiam se omitir sobre os destinos dados à escola porque isso seria trair a missão de pastores. Resgatando vários autores que discorreram sobre o tema, ressaltava que se a escola moderna era o templo da ciência, não poderia deixar de lado o ensinamento da mais importante delas: a religião.

Enfatizou também os direitos e deveres paternos sobre a educação dos filhos e sobre a escola. Por isso, o Estado não poderia impor um ensino leigo contra a vontade dos pais, nem poderia chamar a si a educação do futuro cidadão. Impor ensino leigo aos filhos de pais católicos seria uma

tirânica usurpação e uma clamorosa injustiça, porque obrigava os pais a pagar impostos para uma finalidade que eles detestavam. Não cabiam os argumentos de que o Estado estaria defendendo a liberdade espiritual da criança, porque a única influência que poderia ser exercida sobre o espírito infantil era a influência paterna. Por isso, o ensino leigo era um absurdo.

Considerava o ensino neutro como hipócrita, inconcebível e ímpio, pois estava em contradição com os sentimentos do povo e feria os direitos sagrados, violando os princípios da liberdade espiritual. O Estado precisava respeitar o espírito democrático da constituição republicana e garantir os direitos da maioria católica no Brasil, permitindo o ensino religioso facultativo nas escolas públicas. Isso era, minimamente, um direito de justiça.

Frente a isso, qual seria o dever dos sacerdotes e dos católicos? Mostrar que o mundo contemporâneo era contra a oficialização do ensino, desencadear intensa propaganda em favor da escola e do ensino da religião. Divulgar que as reformas do ensino eram uma humilhação do patriotismo, reclamar o ensino religioso facultativo, e as escolas livres com ou sem subvenção governamental. O que não se deveria era viver inativo, de olhos pregados num futuro que sorria ou num passado que se foi.

Ao referir-se ao ensino secundário, considerava um dever dos pais colocar seus filhos em colégios católicos. Matriculá-los nos anticatólicos era pecado grave. Esta obrigação estava explícita no Concílio Plenário Latino-América, no qual se estabeleceu que “*é gravíssima obrigação dos pais colocar os filhos em colégios católicos quando os houver*”. Essa responsabilidade também pesava sobre os diretores das escolas que mantinham cadeira de religião. Estas aulas não deveriam ser confiadas a qualquer professor. Delas deveriam incumbir-se os sacerdotes inteligentes, estudiosos e versados nos métodos pedagógicos. As aulas de instrução religiosa deveriam merecer horários e dias adequados, com programação devidamente graduada e estruturada.

As escolas superiores também foram referenciadas na carta. Dirigiu-se especialmente aos professores que divagavam em matéria de religião, que cometiam erros e aleivosias. Destacou o papel das universidades católicas, fazendo referências especiais à Universidade de Louvain. Regozijava-se com os arcebispos e bispos reunidos na Bahia ao terem decidido fundar a Universidade Católica de Recife. Mas insistia que nas cidades onde florescem os cursos superiores deveriam ser programados cursos de religião, palestras e conferências para que os moços, ao mesmo

tempo que aprendiam as ciências humanas, também estudassem as questões da religião. As associações católicas deveriam apoiar estas iniciativas, vendo nelas as grandes linhas do bem.

Todavia, para o prelado, a grande escola da instrução religiosa era o catecismo. Para isso era fundamental a fundação de escolas primárias católicas. Por meio delas haveria acesso à multidão de crianças. Pelo catecismo, com suas palavras fáceis e em forma de diálogo, seriam ensinadas todas as noções que o cristão deveria saber e praticar. Era o código vulgar da mais alta filosofia, alfabeto da sabedoria divina. Na falta de escolas primárias, o catecismo deveria ser ensinado na matriz, em outras igrejas ou em qualquer lugar apropriado para tal fim; ele se constituía no remédio supremo contra os males hodiernos e numa fonte de fé e virtude. Por sua vez, o catequista se assemelhava àquele que foi, acima de tudo, o maior dos catequistas: Jesus Cristo. Para dom Sebastião esta era a principal missão do sacerdote, sua maior obrigação e mais importante encargo: instruir o povo e as crianças. A própria Santa Sé prescreveu como gravíssima a obrigação de ensinar o catecismo. Por isso, os padres deveriam explicá-lo não apenas às crianças, mas também ao povo, em hora apropriada, em todos os domingos e em dias santos.

Assim, se os católicos brasileiros tivessem instrução religiosa, formariam uma verdadeira e imensa maioria da nação, sobre cujos destinos haveriam de exercer benéfica e necessária influência. Instrução religiosa era a grande obra do dia. Nela, por Deus e pela Igreja, todos deveriam se empenhar.

A quarta parte da carta foi dedicada à saudação dos fiéis de Olinda, historia alguns momentos de sua trajetória, saudades dos que deixava, expressões de gratidão e a dedicação do pastor aos seus fiéis.

As análises de dom Leme permitem concluir que, na verdade, a reforma ultramontana não atingiu o povo. Este continuava mais próximo do santo do que de Deus. No interior do templo, o altar mais importante era o do santo de sua devoção e não o do Santíssimo Sacramento. O terço e as novenas eram melhor aceitos do que a missa. Seguia com mais prazer os conselhos dos beatos que os do padre. Identificava-se melhor com as pregações de monges e de conselheiros porque falavam de sua realidade e de suas experiências, colorindo-as com frases místicas, mágicas e épicas. O povo continuava religioso, talvez até católico, porém resistia a se aproximar da Igreja católica romanizada.

Se em sua Carta Pastoral dom Sebastião aponta a ignorância religiosa como o grande mal da nação, superá-la significava ter pessoas capazes de fazê-lo com competência e qualidade. Todavia, a situação do clero nacional era pouco animadora e a alternativa mais viável seria a transferência das ordens religiosas da Europa para o Brasil. Sua tarefa estava previamente traçada: pregar o Evangelho, ensinar o catecismo e a doutrina da Igreja. O objetivo era claro: substituir as práticas do catolicismo do povo por aquelas mais racionais, intelectualizadas e, sobretudo, romanizadas.

Ao conclamar os sacerdotes (em tom ordenativo e apelando para “*pecado grave*”) para que em nenhuma hipótese deixassem de pregar a palavra de Deus e de instruir o povo, revelava que, também entre eles, a essência da romanização deixava a desejar. A laicização do Estado e da sociedade transformava o púlpito e o templo em espaços privilegiados para a instrução. Sua não-utilização traria prejuízos à causa da religião.

A carta sugere ainda que, transcorridos 25 anos de autonomia, a Igreja ainda não tinha implantado um discurso estruturado e metódico, através do qual pudesse repassar a mensagem evangélica unificada. Os padres pregavam quase que por obrigação, de forma avulsa e sem preocupação com o convencimento dos seus fiéis, e, com o ensinamento das coisas da religião.¹

Em 1916, ainda não se havia estruturado uma metodologia e uma estratégia de envolvimento do operário da oficina e da fábrica. Nas suas palavras, aparece essa dificuldade e até mesmo a aceitação da incapacidade de criar mecanismos de acesso. Assim diz ele: “Para desencargo de consciência, nada perderemos em apontar os meios lembrados pela experiência e critérios aos homens de Deus”.

Finalmente, não há como deixar de afirmar que essa carta, escrita em 1916, constitui um marco fundamental na trajetória da romanização da Igreja católica no Brasil. Dela, e das demais fontes pesquisadas, depreende-se que os católicos constituíam a maioria ou a quase totalidade da população brasileira, mas a hierarquia não conseguiu trazê-los para o interior do

1 Dom Leme dá as diretrizes ou sugestões que deveriam orientar uma pregação metódica. Exemplo disso seria explicar o credo, artigo por artigo, o decálogo, os sacramentos etc. (Leme, s.d., p. 73). O Concílio de Trento impunha aos bispos e sacerdotes o dever grave da pregação pelo menos nos domingos e festas solenes. Tais pregações deveriam ser a continuação da base já oferecida pelo catecismo na infância. Esta obrigação foi se impondo a ponto de ser considerado um pecado mortal o fato de um pároco não pregar durante um mês. Se um pároco não se dispusesse a pregar para os seus paroquianos era preferível que ele se retirasse do cargo.

templo, romanizá-los, nem canalizar sua força para interferir nos destinos sociais da nação. A Igreja preparou parte do clero nacional, importou um grande número de religiosos e instruiu uma elite leiga. O discurso estava pronto, bem estruturado, aguardando apenas o momento propício para ser difundido. A estratégia estava na ação católica, que caracterizará o trabalho do catolicismo social a partir da década de 20. Através dela a Igreja reagrupava suas forças e estabelecia os métodos organizacionais para *restaurar a sociedade em cristo*. A ação católica representaria uma nova etapa na história da Igreja, onde a presença leiga, embora sob a liderança do clero, seria decisiva e muitas das iniciativas da Igreja seriam lideradas por uma militância católica, até certo ponto independente, embora sem autonomia.

A obra estava projetada e arquitetada. A Igreja assegurava sua presença junto às categorias sociais mais abastadas, por meio de uma ampla rede de colégios para a educação das elites que, quando no poder, não a excluiriam da sociedade civil e lhe garantiriam uma aliança com o Estado que, mesmo extra-oficialmente, não se oporia à recatolicização das leis, das instituições, da educação e das diretrizes da política governamental. Não se pode afirmar que a Igreja tenha saído da defensiva para se colocar na ofensiva contra as causas geradoras dos problemas sociais e políticos. Estava, sim, preparada para novas alianças, ainda que preferencialmente com o Estado e com a elite.

As décadas posteriores (até 1942) seriam marcadas pela presença de dom Sebastião como arcebispo e cardeal do Rio de Janeiro, líder do episcopado nacional e representante típico e defensor da tese do predomínio da Igreja católica sobre o governo e sobre as demais forças sociais. A luta era para que se o governo não quisesse reconhecer a religião católica como a religião oficial do Estado, a aceitasse como a religião oficial do povo brasileiro e a Igreja como a Igreja nacional. Era a tentativa de utilizar o Estado para combater o ateísmo ou qualquer outra organização não-católica.

Apesar da estrutura montada funcionar sob os parâmetros da romanização, no final da década de 20, a Igreja somente atingia parte da população católica. Talvez 10 a 15% da população efetivamente se submeteu ou aderiu ao catolicismo romanizado. A grande maioria da população, apesar de aceitar os cultos exógenos, continuou a cultuar seus santos, manteve seus rituais e devoções leigas. Muitas das determinações do catolicismo romanizado acabaram sendo reinterpretadas à moda brasileira

e adequadas à realidade de um culto que nunca deixou de ser leigo e desclericalizado. E, se o Brasil continuava sendo considerado como um país essencialmente católico, não o era tanto quanto o queria a Igreja. Uma catolicidade específica, original, livre e particular era a que mais agradava o povo. Se era pouco católica, certamente era e continua sendo muito religiosa.

Referências bibliográficas

- BEOZZO, José Oscar. A Igreja e a Revolução de 1930. O Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira III*. O Brasil Republicano. São Paulo: Difel, 1984.
- BRANDÃO, Ascânio (Frei). *Introdução à Carta Pastoral*. Petrópolis: Vozes, s.d.
- LEME (Dom) (Sebastião da Silveira). *Carta Pastoral*. Petrópolis: Vozes, s.d.
- LIMA, Alceu Amoroso (Tristão de Athayde). *O cardeal Leme: um depoimento*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil*. São Paulo: Giro, 1977.
- MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O catolicismo do povo. In: SANTOS, Beni dos; ROXO, Roberto M. *Religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- ORTEGA E GASSET. *História como sistema*. Madri, 1970.

OS MENONITAS E A CONSTRUÇÃO DO NOVO REINO

Wilson Maske*

RESUMO

Neste artigo pretendo analisar os principais aspectos da cultura menonita, uma confissão religiosa que se mantém, desde o século XVI, isolada das diferentes sociedades que a circunscrevem. Para tanto, apresentarei um grupo de alemães menonitas que migra da Rússia para o Brasil em 1930, fugindo da perseguição de Stalin. Aqui, entretanto, com a campanha de nacionalização, o governo proíbe o uso do idioma alemão, empregado pelos menonitas. Para enfrentar esta proibição, o grupo é obrigado a desenvolver uma estratégia de resistência, que consiste na transferência de uma língua ancestral, o Plattdeutsch (assemelhada ao holandês), da esfera privada (uso doméstico) para a esfera pública. Desta forma, os menonitas se justificam frente ao governo brasileiro, afirmando que sua língua não é o alemão, mas o holandês, contra o qual não há restrições.

Palavras-chave: menonitas, germanidade, Reforma Protestante.

ABSTRACT

In this paper I intend to analyse the main aspects of the mennonite culture, a religious faith that has managed to keep itself isolated from surrounding societies even since the 16th century. With such a purpose, I will be presenting a group of German immigrants who left Russia for Brazil in 1930, getting away from Stalin's dictatorship. In Brazil, however, they faced new problems. As a consequence of the naturalization campaign, the local government prohibited the usage of the German language, spoken by the newcomers. In order to face this prohibition, they were obliged to develop a resistance strategy: bringing back to the public sphere a language spoken by their forefathers that resembled Dutch. Thanks to that, the mennonites could fool the Brazilian government, stating their language was not German, but Dutch, against which there were no restrictions.

Key-words: Mennonite.

* Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná; mestrando do Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná.

As origens do movimento anabatista-mennonita

Os movimentos pré-reformadores

A Reforma Protestante do século XVI foi um movimento catalisador de inquietações religiosas, contra a Igreja católica, e sociais, políticas e econômicas, contra a dominação do senhorio feudal. Martinho Lutero, João Calvino e Ulrico Zuínglio não foram os primeiros nem os únicos a proporem reformas purificadoras dentro da Igreja cristã que buscassem os ideais evangélicos da Igreja apostólica primitiva.

O movimento iniciado por Lutero não chegou de surpresa. A influência das Cruzadas, do Renascimento artístico e intelectual, o surgimento dos embriões do nacionalismo e seu choque com uma Igreja papal internacionalizada, a corrupção do clero e a crescente intranquilidade do povo comum eram sinais de que uma grande tempestade estava prestes a cair.

Antes deles, entre outros, encontramos João Wycliffe, professor de Teologia na Universidade de Oxford, propondo uma renovação do ensino do Evangelho em língua vernácula, de forma a possibilitar a única base segura para uma profunda reforma da Igreja. Acreditava que a Igreja deveria ser pobre como haviam sido os apóstolos e que Cristo havia dado autoridade a ela somente em assuntos espirituais.

Da mesma forma, João Huss, professor de Teologia na Universidade de Praga, teve a coragem de propor mudanças substanciais dentro da Igreja cristã. Incentivava o povo a estudar a Bíblia metodicamente e baseava-se nela para rejeitar as tradições impostas pela Igreja romana. Atacava o papado, a corrupção do clero e outros problemas da Igreja, o que ocasionou a perda do apoio que desfrutava por parte dos bispos e do rei da Boêmia. Posteriormente, acabou sendo acusado de heresia e levado à fogueira durante o Concílio de Constança. João Huss preparou o caminho para a Reforma, pois que um século após sua morte, Martinho Lutero reconhecia nele um importante predecessor.

As origens anabatistas na Suíça

A Reforma no sul da Alemanha e na Suíça não teve a uniformidade apresentada pelo movimento no norte da Alemanha e na Escandinávia. Talvez isto se deva ao fato de que a maioria das cidades imperiais livres ou

sedes de cantões suíços independentes tinham leis próprias, comércio e interesses religiosos particulares. Em função disso, possivelmente, o perfil dos reformadores no sul da Alemanha e na Suíça variou de região para região. Entre estes vários reformadores, o que mais se destacou foi Ulrico Zuínglio, de Zurique.

Tornou-se primeiramente conhecido por sua crítica ao sistema de recrutamento de jovens para os exércitos mercenários que eram contratados pelos mais diversos soberanos da Europa. Com o tempo, sua pregação tornou-se bastante popular em função de seu posicionamento corajoso em favor das classes baixas urbanas e dos camponeses. Por esta razão, deixou sua pequena paróquia em Einsiedeln para ocupar o cargo de pároco da catedral de Zurique, cargo eclesiástico bastante prestigiado em território suíço.

Ali, mais uma vez, surpreende seus ouvintes ao pregar diretamente a mensagem da Bíblia, reiniciando sua prédica do ponto onde havia parado no dia anterior. Isto lhe deu liberdade e independência para criticar as práticas tradicionais do catolicismo, de forma muito semelhante ao que estava ocorrendo com Lutero na Alemanha central.

A partir de meados de 1522, seu posicionamento tornou-se mais radical e, junto com outros que compartilhavam suas idéias, começou a demandar mudanças profundas, o que nenhuma autoridade eclesiástica constituída se disporia a apoiar. Em novembro de 1522, Zuínglio renuncia ao seu cargo de pároco da catedral e se desliga da Igreja católica romana, rejeitando qualquer autoridade que esta teria sobre ele. Imediatamente, o corpo legislativo que governava o Cantão de Zurique, o Conselho dos Duzentos, reintegra-o no cargo que deixara na catedral, sob sua responsabilidade.

Tal atitude foi alvo de pesadas críticas. Para acalmar os ânimos e justificar sua decisão, o conselho convocou então um debate para janeiro de 1523, com o objetivo de esclarecer a situação. Em conformidade com os hábitos daquele tempo, um debate era uma discussão formal seguida de acordo. As teses das partes eram preliminarmente colocadas a público e os interessados convidados a tomar parte no evento, inclusive as universidades católicas da região e o bispo da diocese a que pertencesse a cidade-sede do debate, no caso, o de Constança, pois Zurique estava sob sua jurisdição.

O objetivo de Zuínglio era mostrar que suas teses estavam de acordo com as Sagradas Escrituras. Debate propriamente dito não houve,

pois o representante do bispo, João Faber, argumentou que o Conselho dos Duzentos era um corpo legislativo composto por leigos e, como tal, não estava capacitado para mediar debates teológicos. Assim, como suas teses acabaram não sendo refutadas pela autoridade episcopal, Zuínglio foi reconfirmado como pároco da catedral pelo conselho e continuou a pregar livremente.

Estas duas ações, a nomeação e a confirmação de Zuínglio como pregador pelo Conselho dos Duzentos, são de importância radical, pois representam uma declaração de independência do controle da hierarquia eclesiástica romana e uma tomada de posse do direito de nomear ministros religiosos pelas autoridades políticas locais (Dyck, 1992, p. 35).

A tomada de posição do conselho incentivou Zuínglio a pregar livremente e o processo de reforma da instituição eclesiástica foi se aprofundando. Mas as implicações surgidas com a redescoberta do Evangelho foram tornando-se cada vez mais inaceitáveis para as autoridades de Zurique. Questões relacionadas principalmente com o pagamento de juros, de impostos e do dízimo foram levantadas e, à luz da Bíblia, julgadas e consideradas incorretas (Dyck, 1992, p. 36). O conselho, entretanto, preferiu ignorar tais julgamentos, ordenando que nestes assuntos não haveria reforma e que cada qual continuasse a pagar suas dívidas e tributos como de costume.

A questão da substituição da missa católica pelo culto evangélico também passou a suscitar resistências por parte do Conselho dos Duzentos. Zuínglio, para evidenciar a correção de seu ensinamento de que a missa não era um sacrifício, mas uma comemoração da ressurreição de Cristo, convocou um debate público, com a intenção de suprimi-la da ordem litúrgica reformada. O conselho temia as consequências desta supressão. Isto não pareceria somente um sacrilégio aos outros cantões da Confederação Helvética que permaneceram católicos, mas também arriscaria a relação política e econômica de Zurique com os demais. Tornou-se claro que o conselho tinha todas as razões para não ter pressa de permitir mudanças extremas em práticas religiosas, ainda que a teologia da Santa Ceia houvesse sido antecipadamente explicada em detalhes por Zuínglio e assim aceita como correta tanto pelo povo como pelo próprio órgão legislativo.

Diante do impasse, Zuínglio decidiu continuar a celebração da Santa Ceia na nova forma, com o vinho, não mais reservado apenas ao sacerdote, mas com participação de toda a congregação. Em um memo-

rando ao Conselho dos Duzentos, Zuínglio anunciou sua intenção de celebrar a nova forma na comemoração do Natal de 1523. Se isto não lhe fosse permitido, ele se recusaria a continuar com o culto evangélico. O conselho, para surpresa de Zuínglio, não se impressionou com sua ameaça e não permitiu a nova celebração. Diante da recusa, o reformador foi obrigado a apresentar uma nova proposição alguns dias mais tarde, na qual a ameaça de não continuar com o culto evangélico foi retirada. Mesmo assim, o conselho decretou que não haveria mais mudança alguma na missa. Percebendo a iminência de perder tudo o que fora até então conquistado, Zuínglio assume estratégias mais diplomáticas e contemporizadoras, adiando o debate de questões controvertidas e preservando seu bom relacionamento com o Conselho dos Duzentos.

Os confrontos, no entanto, continuaram a existir. Inúmeras práticas católicas que ainda permaneciam necessitavam de reforma ou mesmo supressão. Por exemplo: a troca das túnicas litúrgicas sacerdotais por togas acadêmicas pelo clero; uso de hinos e orações prescritas e, principalmente, a adoção exclusiva do batismo de adultos. Zuínglio levava as propostas de seu grupo ao conselho, mas sempre acabava por aceitar que o Estado determinasse o ritmo e o conteúdo das reformas. Esta condescendência de Zuínglio em relação ao corpo de legisladores fez com que um grupo de seus partidários liderado por Conrado Grebel, Félix Mantz e Jorge Blaurock se tornasse profundamente insatisfeito com seu reformador.

Após um período de apaziguamento, o grupo frustrado de discípulos de Zuínglio voltou a se manifestar a favor de mudanças básicas na organização política de Zurique e contra o batismo infantil. Com relação ao primeiro evento, Conrado Grebel e Félix Mantz propuseram a Zuínglio que se o Conselho dos Duzentos não aprovava as medidas favoráveis à reforma, que, então se organizasse um partido político, o Partido Reformado, que, uma vez eleito no pleito futuro, iria aprová-las. Zuínglio tinha duas objeções a esta proposta: primeiro, ele acreditava que, mesmo de forma lenta e gradual, o Conselho dos Duzentos acabaria por aprovar todas as medidas reformadoras e, segundo, temia pela unidade da cidade de Zurique, pois uma parcela da população dava mostras de preferir permanecer vinculada à Igreja romana e a conseqüente criação de um partido católico poderia levar a uma guerra civil e ao desmembramento de partes do Cantão de Zurique e da própria Confederação Suíça.

No segundo evento, a questão do batismo infantil havia se tornado um problema que poderia desencadear dificuldades sociais se não fosse

encontrada uma solução. Para encaminhar o confronto a um ponto final, o conselho instruiu Zuínglio a se reunir com os dissidentes que não reconheciam o batismo infantil até que se chegasse a um denominador comum. Após duas reuniões de estudos, Zuínglio não mais suportou as pressões e recusou-se terminantemente a continuar com elas, alegando que seria impossível levá-las adiante, pois os dissidentes, os futuros anabatistas, não mais reconheciam sua autoridade espiritual.

A par dos fatos, o Conselho dos Duzentos decidiu que crianças deveriam continuar sendo batizadas e que os pais que se recusassem a fazê-lo seriam expulsos das terras de Zurique. Esta tomada de decisão do conselho, de 18 de janeiro de 1525, marca o início do uso da violência no tratamento das minorias religiosas e o fim da disposição do poder estatal em discutir assuntos de religião. Os dissidentes anabatistas tiveram uma semana para decidir-se entre a submissão e o exílio.

Diante de uma situação de pressão para se fazer uma escolha, eles se reuniram na casa de Félix Mantz para tomar uma decisão acerca do que seria mais sábio fazer. Um relato da época sobreviveu e nos relata o ocorrido:

E sucedeu que estavam juntos. Depois que um temor se apoderou fortemente deles, eles clamaram a Deus no céu, para que Ele mostrasse misericórdia para com eles. Então, Jorge Blaurock levantou e pediu a Conrado Grebel que o batizasse. Feito isto, os outros pediram a Jorge que fizesse o mesmo com eles... (Penner, 1995, p. 19).¹

O significado deste ato não está baseado tanto na prática apropriada do batismo propriamente dito, mas na criação de um corpo novo e visível da Igreja, distinto da estabelecida pelo Estado ou da Igreja romana. Dessa forma, os eventos de 21 de janeiro de 1525 marcam o início do anabatismo como Igreja distinta do catolicismo e do protestantismo reformado ou luterano.

Para escapar da perseguição das autoridades constituídas de Zurique, muitos anabatistas tomaram o rumo de outros cantões suíços, como St. Gallen, Appenzell, Berna, Schaffhausen, Basileia e Grisões, preparados para o trabalho de missão entre os habitantes destes cantões. Os que

1 Tradução livre do autor.

permaneceram em Zurique passaram a sofrer prisões, multas e às vezes torturas. Eram liberados somente após prometerem abandonar as reuniões dos anabatistas. As penas de morte, entretanto, foram impostas primeiro nos cantões católicos, que os condenaram não como anabatistas, mas como protestantes. O primeiro mártir anabatista e também protestante foi Bolt Eberle, executado no cantão católico de Schwyz, em maio de 1525.

A primeira morte nas mãos de um governo protestante foi a de Félix Mantz, condenado por perjúrio, isto é, retornou ao anabatismo depois de prometer abandoná-lo. Sua sentença de morte por afogamento foi executada no Rio Limmat, em Zurique, a 5 de janeiro de 1527.

Durante esse período, o anabatismo em Zurique esteve fortemente ameaçado de desintegração, pois o círculo original de líderes havia sido disperso. Conrado Grebel havia morrido de morte natural, Félix Mantz executado e Jorge Blaurock havia escapado da morte porque não era cidadão de Zurique, mas não podia voltar do exílio em sua terra natal em Chur, no Cantão de Grisões. Blaurock acabou por deixar a Suíça e se dirigiu a Innsbruck, no Tirol, onde foi capturado, julgado como herege e, depois de longas torturas, queimado na fogueira em 1529.

Fazia-se urgente a unificação e consolidação dos principais pontos da doutrina anabatista, pois a dispersão de seus líderes, por um lado, e a formação de novos, por outro, tornava-se difícil. Com este objetivo, os principais líderes anabatistas sobreviventes reuniram-se em fevereiro de 1527 em Schleithem, pequena aldeia situada a meio caminho entre Zurique e Schaffhausen, perto da fronteira entre a Suíça e a Alemanha.

O documento elaborado passou a ser denominado de Confissão de Fé de Schleithem, ou simplesmente de “Acordo de Irmãos”. Era composto por sete artigos e, como já foi dito, o principal objetivo do documento era dar uniformidade ao anabatismo.

Os três primeiros artigos tratam da forma de congregar os membros da Igreja, de sua compreensão do que é o batismo e suas finalidades, da expulsão dos infiéis e das idéias concernentes à eucaristia.

A partir de Schleithem, ficou definido que o batismo se destina exclusivamente aos que foram

[...] ensinados sobre o arrependimento e a correção e que acreditam verdadeiramente que seus pecados são perdoados através de Cristo e a todos aqueles que desejam andar na ressurreição de Jesus Cristo e ser sepultados com ele na morte,

para que ressuscitem com ele; a todos que com este entendimento desejam e peçam espontaneamente o batismo. (Dyck, 1992, p. 53)

Segundo esta definição anabatista, as finalidades do batismo não podem ser compreendidas por crianças. Apenas depois de uma certa idade, ao adquirirem um grau maior de maturidade e compreensão, elas podem ser convidadas a estudar e refletir acerca do assunto e então, espontaneamente, solicitar o batismo ao pastor da comunidade em que congregar.

Para os anabatistas, o batismo não é apenas um compromisso com Deus, mas também com a congregação onde se está comprometido a ajudar aos outros na vida de obediência, onde os membros se admoestam e onde os reincidentes são expulsos.

A Santa Ceia deveria ser uma celebração da qual tomariam parte, única e exclusivamente, os que partilhassem da união integral com os outros irmãos da comunidade.

O quarto artigo de Schleithem, importantíssimo em termos de caracterização da comunidade anabatista, exprime o princípio de separação do mundo terrestre, cheio de trevas, incredulidade e abominação:

[...] tudo o que não tem sido unido a nosso Deus em Cristo não é nada mais do que abominação, portanto, queremos evitar. Com isso nos referimos a todas as obras e idolatrias papais e repapais, reuniões, assistência à Igreja, casa de vinho, garantias e compromissos de incredulidade e outras coisas deste tipo, as quais o mundo altamente estima e que, entretanto, são carnavais e contrárias aos mandamentos de Deus... (Dyck, 1992, p. 53)

O quinto artigo fala da liderança na Igreja: “pastor na Igreja de Deus deve ser alguém, de acordo com a regra do apóstolo Paulo, que tenha um testemunho inteiramente aprovado entre aqueles pertencentes à fé cristã” (Dyck, 1992, p. 54).

O sexto e o sétimo artigo da Confissão de Fé de Schleithem tratam do relacionamento entre os cristãos e o Estado e sobre a prática de prestar juramentos. Os dois artigos são mais longos do que os precedentes. A grande preocupação dos líderes anabatistas com essas questões denota que esses assuntos eram causa de críticas e ameaças que os anabatistas sofriam por parte das igrejas estatais e do Estado. Parece também que esses assuntos

não estavam claros para a maior parte dos congregados, pois estes não sabiam que posição tomar frente a eles. A argumentação dada nos dois artigos impressiona pela sofisticação e, ao mesmo tempo, pela simplicidade. A opção oferecida é a de seguir a Jesus, orientando-se pelas suas palavras e ensinamentos contidos na Bíblia. Para os anabatistas, torna-se claro que aqueles que pertencem a Cristo não podem recorrer à violência para alcançar seus objetivos, o que inclui a recusa a participar em exércitos e a portar armas. Isto forçou o desenvolvimento de novas estratégias com o objetivo de enfrentar governos ou sistemas que os obrigassem a violar e corromper seus princípios, fundamentados pelo estudo da Bíblia.

O Concílio de Schleithem teve uma dupla importância: primeiro, a reunião foi realizada com grande sucesso e logrou congregar em suas fileiras correntes das mais diversas dentro do anabatismo. Tanto conformistas como radicais tomaram parte das discussões e na elaboração do texto final aprovado da Confissão de Fé. Isso deu um caráter bastante uniforme à doutrina anabatista, fazendo-a ser aceita como completa e abrangente pelas mais diversas facções. Possibilitou também aos partidários do anabatismo serem capazes de enfrentar os problemas a surgir e assim sobreviver.

Em segundo lugar, a doutrina apresentada em Schleithem era simples, clara, objetiva e suficientemente consistente para que um artesão ou camponês alfabetizado pudesse compreendê-la. Isso demonstra ainda a valorização da escola entre os anabatistas. Só poderá passar pela experiência pessoal da conversão e do batismo e se tornar membro de uma comunidade anabatista quem passou pela experiência pessoal de ser alfabetizado.

O redator foi Miguel Sattler, antigo prior do mosteiro beneditino de St. Peter/Schwarzwald, perto de Freiburg, que abandonou a vida monástica para abraçar o anabatismo. Após a reunião do concílio, no retorno para casa, ele foi preso com outros amigos anabatistas e em seguida julgado, barbaramente torturado e queimado na fogueira.

Depois de 1527, o anabatismo foi duramente perseguido na Suíça. Com o passar do tempo, os que não se integraram na Igreja reformada buscaram refúgio em áreas com maior tolerância religiosa, o que diminuiu muito o número de comunidades anabatistas na Suíça. Alguns soberanos europeus acabaram aceitando de bom grado a vinda destes imigrantes religiosos para povoar seus países escassamente habitados. Os territórios de maior atração para os anabatistas foram o Palatinado, a Alsácia e a Morávia. Foi essa migração que possibilitou a sobrevivência do anabatismo

e sua difusão para outras regiões da Europa, como os Países Baixos, como a seguir poderá ser apreciado.

O anabatismo nos Países Baixos

O rio Reno nasce na Suíça, atravessa a Alemanha para desaguar no mar do Norte, em território dos Países Baixos. O anabatismo seguiu curso semelhante. Surgiu na Suíça, espalhou-se pela Alemanha e chegou aos Países Baixos, onde encontrou um terreno fértil para seu desenvolvimento.

Foi pelas mãos de Melchior Hoffmann que as idéias anabatistas chegaram aos Países Baixos. Hoffmann era um curtidor de peles, nascido em 1493 em Schwäbisch Hall, na Suábia. A Reforma Luterana o arrebatou e ele tornou-se um pregador ambulante, dirigindo-se, primeiramente, para a Curlândia e a Livônia, na costa oriental do mar Báltico. Perseguido, fixou-se na Suécia e de lá dirigiu-se à Dinamarca, onde conseguiu um cargo de pregador junto à corte dinamarquesa em Copenhagen. De lá, dirigiu-se para o Holstein, onde foi perseguido novamente e obrigado a se refugiar em Emden, na Frísia oriental, e de lá foi a Estrasburgo.

Hoffmann mudava de idéia mais rápido do que lugar. Esta característica pessoal criava uma série de atritos com seus colegas de púlpito, altamente eruditos, que não aceitavam facilmente um pregador leigo discutindo conceitos teológicos com eles. Com o passar do tempo, ele foi se afastando do moderado luteranismo, principalmente depois de entrar em contato com as idéias concernentes à natureza dos sacramentos de André Karlstadt. Neste momento, ele se viu em franca oposição ao luteranismo, sendo nominalmente denunciado pelo próprio Lutero (Liechty, 1994, p. 7).

Em Estrasburgo, na Alsácia, Hoffmann entrou em contato com os refugiados anabatistas da Suíça. Este encontro o tocou profundamente e ele se converteu à nova Igreja. Entretanto, em função de sua personalidade inquieta e de seu estudo independente da Bíblia, somou idéias próprias ao corpo doutrinário anabatista (Penner, 1995, p. 42).

Mais uma vez, entrou em conflito com as autoridades instituídas, ao propor para o Conselho da Cidade de Estrasburgo o reconhecimento da Igreja anabatista. Nesta petição, ele não requisitava apenas um acordo de tolerância, mas também a paridade com a Igreja evangélica luterana ligada ao Estado. A fuga tornou-se necessária, pois mesmo para a liberal Estrasburgo, seu pedido figurou como inconcebível.

Emden volta a ser o destino de Melchior Hoffmann, onde organizou um trabalho de missão anabatista para os Países Baixos, em 1530. Esse fato marca o início da propagação do anabatismo num país ansioso por uma mudança radical nos caminhos que a Igreja católica vinha seguindo.

O povo dos Países Baixos já vinha sendo preparado há décadas para a Reforma. Os sacramentários, que rejeitavam a doutrina católica da transubstanciação dos elementos sacramentais, aderiram em massa ao anabatismo. Durante o século XIV, os Países Baixos, em especial as províncias da Holanda e da Frísia, foram palco de um movimento de reavivamento espiritual católico conhecido como Devoção Moderna. Este movimento reformador destacava a importância da Bíblia como fonte de fé e lutava contra a imoralidade do clero. O espírito de reforma estava também presente entre os Irmãos de Vida Comum, que rapidamente estabeleceram conexões com os anabatistas após 1530.

Alguns historiadores sociais apontam ainda como causa da boa receptividade que tiveram os anabatistas os desastres naturais, como o rompimento de diques, que causou sucessivas perdas totais nas colheitas em anos anteriores à chegada dos missionários anabatistas de Hoffmann. Problemas políticos, como embargos comerciais contra as cidades hanseáticas, que causaram inflação, fome e desemprego e resultaram num sentimento apocalíptico entre as massas (Liechty, 1994, p. 7).

Em função de tal situação, o carismático Melchior Hoffmann tornou-se bastante atraente com seu discurso profético e apocalíptico. A noção anabatista de liberdade e graça universal iluminou grande número de pessoas. Muitos de seus seguidores nos Países Baixos viam-no como um profeta.

Sua noção de anabatismo era bastante pacífica. No entanto, sua visão apocalíptica, observada num contexto de desagregação social, foi rapidamente absorvida por anabatistas revolucionários, uma das duas facções nas quais estava dividido o anabatismo melchiorita.

Os anabatistas revolucionários, liderados por Thomas Müntzer, pregavam a idéia milenarista de que o reino de Deus deveria ser estabelecido, o mais breve possível, nem que fosse pela espada e pelo sangue de inocentes, motivo pelo qual vagavam pelas diversas províncias dos Países Baixos e pelo noroeste da Alemanha atacando igrejas e mosteiros, destruindo imagens e roubando qualquer coisa de valor. Pregavam o retorno da lei mosaica do Antigo Testamento e da poligamia. Em função de suas atividades como bandoleiros, a simples citação do nome *Wieder-*

*täufer*² causava pavor nas populações locais. Suas ações culminaram na tragédia de Münster, ocorrida nos anos de 1534-1535, quando os anabatistas tomaram a cidade e tentaram estabelecer o reino de Deus. Após amargo cerco por tropas do príncipe-arcebispo da cidade e do exército imperial alemão, o reino anabatista degenerou em canibalismo,³ antes de finalmente sucumbir em definitivo.

Já os anabatistas pacíficos pregavam um isolamento do mundo, especialmente o estabelecimento de colônias onde o reino de Deus seria formado pela desistência dos valores mundanos e a obediência aos ensinamentos de Cristo contidos na Bíblia.

A princípio, os anabatistas pacíficos tentaram coexistir com seus vizinhos. Reuniam-se em segredo para cultos e aulas. Tentavam conquistar seus amigos e parentes através da persuasão silenciosa. Contudo, a perseguição esporádica obrigava as comunidades a se mudarem de tempos em tempos. Com isto, deixaram de ser tão persistentes em suas pregações. Voltaram-se para si mesmos, colocaram a sobrevivência acima do martírio e no lugar de questionarem a consciência da sociedade, buscaram levar uma vida à sua margem ou além de suas fronteiras (Fernández-Armesto, 1997, p. 89).

A tragédia de Münster arrasou os anabatistas revolucionários, mas as seqüelas foram pesadamente sentidas pelos anabatistas pacíficos. Muitos de seus membros, inclusive habilidosos líderes, como o pastor Obbe Philips, desligaram-se definitivamente do movimento. Coube a Menno Simons reunir os membros remanescentes, que se encontravam confusos e dispersos, numa Igreja anabatista pacifista, firme e bem estabelecida. Mesmo englobando cerca de um terço da população ao norte dos Países Baixos, o movimento tomou um caráter quietista e sectário. Os membros passaram a ser aconselhados a somente casar “dentro da fé”, o que vai caracterizar profundamente os anabatistas no futuro. O advento da poderosa Igreja reformada holandesa, em 1550, eclipsou definitivamente a Igreja anabatista. Somente a liderança de Menno Simons foi capaz de

2 Significa *rebaptizados* em alemão, denominação criada pelos opositores deste movimento. Os anabatistas, no entanto, chamavam a si próprios de *Täufergesinnnte*, o que significa *baptizados conscientemente*. O termo *anabatista*, no século XVI, estava carregado de conotação negativa, em função dos eventos decorrentes da tomada de Münster pelos anabatistas radicais.

3 Durante o cerco da cidade de Münster, a provisão de víveres rapidamente acabou, o que obrigou os anabatistas a se servirem dos corpos de companheiros recém-mortos para poderem sustentar a luta.

evitar a desagregação total do anabatismo. Como isto se deu, veremos a seguir.

A liderança de Menno Simons

Menno Simons nasceu em 1496, em Witmarsum, província da Frísia. Muito pouco é conhecido acerca de sua educação e de seu passado anterior à sua conversão ao anabatismo. É certo, no entanto, que seus pais eram camponeses dedicados à pecuária leiteira, ocupação muito comum em sua terra natal. Sabemos também que, em 1524, com a idade de 28 anos, foi ordenado padre pelo arcebispo de Utrecht. Sua formação acadêmica, ao que parece, foi deficiente, pois nada conhecia de grego e muito pouco de latim, numa época em que estas eram as línguas acadêmicas.

Segundo Simons, durante seu primeiro ano após a ordenação, ele foi acometido por uma série de dúvidas relativas à doutrina da transubstanciação do pão e do vinho durante a Santa Ceia. Este fato é facilmente explicado, pois a Holanda foi, durante gerações, o lar dos sacramentários, que negavam os ensinamentos católicos concernentes à natureza dos elementos da eucaristia, ou seja, negavam a presença física de Jesus Cristo nesses elementos.

A existência dessa heresia sacramentária talvez explique também porque a versão luterana da Reforma Protestante teve poucos adeptos nos Países Baixos, enquanto a Igreja calvinista floresceu magnificamente. De qualquer forma, os primitivos anabatistas holandeses emergiram de círculos sacramentários.

Apesar de suas dúvidas, Menno Simons permaneceu fiel à Igreja católica romana até 1536, quando a abandonou para engajar-se no movimento anabatista. A razão que o levou a filiar-se ao movimento foi a derrota imposta aos anabatistas em Münster, quando o reino anabatista foi aniquilado pelas forças imperiais. Possivelmente, seu irmão, Peter Simons, tenha sido massacrado nesse episódio.

Através de seu estudo metódico da Bíblia, Menno estava profundamente convencido não apenas da exatidão da visão anabatista relativa aos sacramentos, mas inclusive de sua opinião sobre o batismo infantil. Entretanto, suas convicções foram mantidas em silêncio. Apenas quando viu que líderes inescrupulosos haviam levado o movimento anabatista ao desastre de Münster, ele decidiu se pronunciar publicamente a favor dele e liderá-lo.

Sua liderança entre os anabatistas holandeses num momento crucial de sua história acabou por fazer com que os anabatistas adotassem a denominação de menistas, e depois menonitas, em sua homenagem, e também para fugir da conexão existente entre o termo *anabatista* e a desonrosa tragédia de Münster (Liechty, 1994, p. 247).

Menno assumiu a liderança da rede de comunidades menonitas dispersas, não somente nos Países Baixos, mas também em Flandres e no norte da Alemanha. Ele via seu “destino como separar a verdade da meia verdade, opor-se ao erro com ensinamentos claros, encorajar os mal-orientados e construir a jovem igreja enquanto era caçado como herege” (Dyck, 1992, p. 99).

A parte mais difícil da liderança de Simons não foi a perseguição imposta pela Igreja católica, nem a contenção dos fanáticos radicais dentro do próprio movimento. As questões mais difíceis surgiram com os grupos que tinham mais em comum com os menonitas: os luteranos e os calvinistas. Os menonitas estavam de acordo com eles nos principais pontos da Reforma, em especial na justificação pela fé e na autoridade infalível da Bíblia. Mas as implicações dessas doutrinas eram diferentes para os menonitas, pois para eles a justificação pela fé significava que apenas indivíduos com idade suficiente para possuir uma fé convicta e tomar uma decisão por si mesmos poderiam ser batizados e unicamente aqueles cuja vida mostrava os frutos da fé poderiam fazer parte da comunidade cristã.

Durante toda a década de 1540, uma série de debates ocorreram entre luteranos, reformados e menonitas, nos quais Menno Simons tomou parte. A resposta a um destes debates, intitulada “Uma resposta a Gellius Faber”, foi publicada por Menno em 1552, e narra sua conversão e seu trabalho de evangelização. Fala também da diferença entre menonitas, reformados e luteranos sobre a questão do batismo, da Santa Ceia, disciplina na Igreja e encarnação de Cristo (Dyck, 1992, p. 101).

Esses debates públicos deixaram claro que os menonitas diferenciavam-se das igrejas estatais em dois pontos básicos: a natureza da vida cristã e a natureza da Igreja. No primeiro ponto, os menonitas enfatizavam a importância do novo nascimento e do discipulado. Unicamente as pessoas que estavam arrependidas e conheciam a experiência da conversão deveriam ser batizadas e recebidas na Igreja. A conversão deveria ser atestada pela intenção de viver como um discípulo dedicado a Cristo. As formas de expressão deste discipulado opcional eram o amor e o pacifismo, que não admitia a participação em atos de violência, guerras ou disciplina militar,

pois era considerada contrária aos exemplos e ensinamentos de Cristo e dos apóstolos. No segundo ponto, a natureza da Igreja era definida como uma reunião voluntária dos convertidos, completamente desvinculada do Estado. Os membros da Igreja deveriam ser unidos com base exclusiva na sua lealdade para com Cristo e de seu amor de uns para com os outros. Essa vida de discípulo os separaria do mundo. Esta separação do mundo era aconselhada através do estabelecimento de colônias isoladas, auto-suficientes, com pouco contato em relação ao mundo exterior. Tal isolamento passou a ser mais e mais necessário em função da perseguição sistemática que os menonitas sofriam.

Regiões inóspitas e pouco habitadas foram sendo procuradas e colônias menonitas foram sendo estabelecidas, muitas vezes com a aprovação dos soberanos dessas regiões, desejosos de povoar seus territórios com laboriosos camponeses para aumentar a riqueza de seus domínios. Várias localidades da Europa acolheram refugiados menonitas, concedendo-lhes liberdade de religião, permissão para assentamento em colônias fechadas e isenção da prestação de serviço militar durante os séculos XVI e XVII. A Morávia e o Palatinado no Sacro Império Romano-Germânico e Gálcia, Volínia, Prússia Ocidental, Prússia Oriental e Dantzig, domínios da Polônia, foram as regiões mais procuradas.

Para efeito deste trabalho, somente serão analisados os grupos menonitas que se estabeleceram a partir do século XVI, nas duas Prússias e em Dantzig. Isto se deve ao fato de que os menonitas que emigraram para o Brasil e que são objeto deste estudo são descendentes diretos dos indivíduos localizados nessas regiões próximas ao mar Báltico e que em séculos seguintes foram transferidos para a Rússia e daí para o Brasil, entre outros países da América. Os outros grupos, como os Hutterer da Morávia, os Amisch do Palatinado e da Alsácia, ainda que em contato direto e freqüente com os menonitas prussianos acima citados, não serão estudados neste trabalho, uma vez que não emigraram para o Brasil. A seguir poderemos observar de forma breve o desenvolvimento histórico dos grupos menonitas na região da Prússia ocidental.

Os menonitas na Prússia ocidental

No século XVI, o delta do rio Vístula era uma região pantanosa e pouco habitada. Sua condição inóspita obstaculizava o surgimento de cidades. Dantzig, Königsberg, Elbing, Thorn e Bromberg eram as mais importantes. Apesar de a maior parte da população ser composta por

alemães, originários da colonização feita nos séculos XIII e XIV pela Ordem Teutônica e pela Liga Hanseática, o soberano local era o rei eletivo polonês. Na região viviam ainda grandes minorias de caxúbios (descendentes de borussos nativos, mesclados com poloneses e alemães), lituanos e poloneses. Estas minorias constituíam o campesinato submetido a poderosos barões territoriais alemães, proprietários de vastos latifúndios.

As poucas, mas ricas cidades hanseáticas, viviam do comércio de cereais, âmbar, peles, madeira e mel. Seus principais parceiros comerciais eram as companhias comerciais holandesas, que praticamente detinham o monopólio desse comércio. Vinham com suas urcas carregadas de tecidos flandrinhos, queijos e outros artigos industriais e voltavam com as matérias-primas acima mencionadas.

Possivelmente em 1539, um desses barcos na viagem de retorno à Holanda levou a notícia de que o duque Albrecht da Prússia, adepto do luteranismo, e seu suserano, o rei Sigismundo da Polônia, estavam colocando à disposição grande quantidade de terras a camponeses e artesãos protestantes que quisessem fixar residência e trabalhar numa terra onde vigorava a tolerância religiosa e que pudessem deslocar-se para aquela região. Como resultado desta propaganda, logo viriam barcos holandeses trazendo os primeiros menonitas de Flandres, que fugiam da Inquisição espanhola. Foram seguidos por camponeses da Frísia e trabalhadores urbanos das cidades da Westfália, quase todos menonitas fugitivos ainda do desastre de Münster. Uma terceira onda, menor, vinda do sul, trazia menonitas da Morávia, Áustria, Baviera e Suíça (Penner, 1995, p. 71).

As congregações menonitas foram rapidamente estabelecidas e a Igreja floresceu. Estreitos laços eram mantidos com as comunidades originais nos Países Baixos. O próprio Menno Simons visitou a comunidade estabelecida em Dantzig em 1549. Dirk Philips, discípulo de Menno, fixou residência em Schottland, um subúrbio de Dantzig em 1561. Novas congregações foram estabelecidas em Elbing, Ellerwald, Fürstenwerder, Ladekopp, Heubuden e em outras localidades mais distantes como Königsberg.

Com o tempo, os menonitas foram dirigindo-se mais e mais para as comunidades rurais nos arredores das cidades maiores, pois lá estavam menos sujeitos às opressões impostas pelos líderes da Igreja evangélica luterana local, que dominavam a vida religiosa, especialmente nestes centros urbanos (Dyck, 1992, p. 115).

Essa reclusão voluntária dos menonitas dará características muito próprias ao grupo. Mesmo vivendo não muito longe dos centros mais habitados, o contato diário se dava quase que exclusivamente com elementos do próprio grupo menonita. Tanto que a própria língua do grupo, o holandês, só começaria a ser substituído pelo alemão em 1757, 218 anos após a vinda dos primeiros menonitas holandeses para a Prússia ocidental (Penner, 1987, p. 47).

Semelhantemente, a prática do casamento endogâmico era reforçada não só pelos *Älteste* (presbíteros), como também pela própria doutrina menonita, que ordenava o casamento com elementos da comunidade, o que resultou em uma homogenização étnica do grupo.

Aliado a isso, após as partilhas da Polônia, quando a Prússia ocidental passou a figurar de fato como domínio da coroa prussiana, houve a aprovação de leis que regulamentavam os casamentos interconfessionais, ficando determinado que em uniões de súditos menonitas com luteranos ou menonitas com católicos, as crianças delas nascidas deveriam ser educadas na religião dos não-menonitas, uma medida claramente coercitiva com relação aos menonitas, pois estes dispunham ainda do privilégio de isenção do serviço militar (Penner, 1987, p. 26). Estas leis incentivaram os menonitas a procurar ainda mais a própria comunidade no momento da escolha de esposos, tendo em vista que os filhos de uniões mistas não estavam incluídos no privilégio de isenção do serviço militar. Somente os filhos de pai e mãe menonitas detinham este direito. Da mesma forma, não havia reconhecimento por parte do Estado de conversões. Isto é, se o indivíduo não fosse menonita de sangue, com pai e mãe menonitas, não era reconhecido como tal pelo Estado prussiano. Por outro lado, podemos supor que se o governo prussiano chegou a ser obrigado a promulgar leis que praticamente proibiam os casamentos interconfessionais, estes deveriam acontecer em larga escala e o direito a não prestar serviço militar era largamente usufruído.

A taxa de crescimento demográfico entre os menonitas durante sua permanência na Prússia ocidental foi bastante grande. Segundo o censo⁴ de 1783, havia 2.240 famílias com um total de 10.490 pessoas na Prússia ocidental, sem contar Dantzig e a Prússia oriental. Quatro anos mais tarde,

4 Os presbíteros menonitas eram obrigados a entregar anualmente um relatório sobre o número de nascimentos, casamentos e batismos ocorridos em sua comunidade. Isto se fazia necessário para a contabilização dos rapazes menonitas que não prestariam serviço militar. Estes recenseamentos anuais, devido a sua precisão, tornaram-se uma fonte preciosa para os historiadores demográficos e da História da Família.

o censo na mesma província indica a existência de 2.894 famílias, com um total de 13.573 pessoas, o que demonstra um crescimento anual muito grande (Penner, 1987, p. 31). Este grande incremento anual certamente gerou uma ansiedade em relação à conquista de novas terras para acomodar essa crescente população.

Além disso, a perseguição continuava principalmente nos centros urbanos, em Dantzig em particular, onde continuaram a receber pesadas críticas dos pastores luteranos e das autoridades municipais.

Apesar de alguma tolerância recebida durante o século XVIII, parecia iminente uma saída da Prússia, principalmente após a morte do rei-filósofo Frederico II em 1786, que aceitava seu ponto de vista com relação à exclusão do serviço militar e perante o qual os menonitas eram vistos com grande deferência, além de considerados peças importantes no trabalho de modernizar os domínios dos Hohenzollern.⁵

Para os sucessores de Frederico, foi tornando-se cada vez mais difícil compreender porque os menonitas deveriam possuir o privilégio da isenção, enquanto outros, nas mesmas condições que eles, teriam de prestar o serviço militar.

A situação dos menonitas foi se complicando cada vez mais, especialmente após 1786, quando a Prússia iniciou os preparativos militares necessários devido às inquietações sociais que começavam a sacudir a Europa e que posteriormente eclodiriam de forma dramática na Revolução Francesa e nas guerras napoleônicas. Estas últimas seriam sentidas duramente pela Prússia.

O governo prussiano necessitava urgentemente ampliar o quadro de regimentos de soldados para fazer frente aos eventos militares que já eram possíveis de se prever. Conseqüentemente, o governo de Berlim não estava disposto a aceitar qualquer isenção ao serviço militar, por qualquer razão que fosse. Desta forma, os menonitas foram diretamente afetados pelas medidas de convocação para o alistamento militar.

Os menonitas argumentavam que não queriam ver seus filhos pecando ao portar armas e matando seus semelhantes. Os governantes contra-argumentavam dizendo que não seria justo que outros súditos prussianos fossem obrigados a portar armas, matar ou morrer para a segurança do Estado e do povo prussiano, do qual os menonitas, afinal, faziam parte. Para os governantes, a postura dos menonitas denotava

5 Na cidade de Krefeld, nos domínios prussianos junto ao Reno, os menonitas se destacaram em atividades urbanas, como a fabricação de tecidos finos.

hipocrisia, pois aos mesmo tempo que se recusavam a defender a pátria no Exército, não se recusavam a usufruir a paz que o Exército trazia também para eles. Não portavam armas, não matavam, mas deixavam que outros morressem em seu lugar para prosperarem em paz.

Mesmo com tantas pressões, os menonitas não foram compulsoriamente obrigados a prestar o serviço militar. A solução encontrada foi que eles deveriam sustentar determinadas escolas de cadetes, através do pagamento de impostos, para que a isenção lhes fosse confirmada. Estes tributos eram baseados na propriedade da terra e normalmente exorbitantes, fazendo com que quase não existisse excedente de capital para a aquisição de novas terras para as jovens gerações menonitas.

Mesmo com a posterior aceitação de um serviço militar alternativo (trabalho como sanitaristas e em funções burocráticas), a situação pouco se alterou, pois logo o governo prussiano proibiu a venda de terras para súditos menonitas.

Levando-se em conta o exposto, percebemos que lentamente os menonitas foram sendo preparados a encarar a hipótese de que, após quase 250 anos na Prússia ocidental, era chegada a hora de migrar para outra região que oferecesse as possibilidades necessárias para o desenvolvimento de suas colônias fechadas: disponibilidade de amplos territórios, privilégio de exclusão ao serviço militar, independência administrativa, instituição de um sistema educacional autônomo e completa liberdade religiosa.

Fica claro, no entanto, que, em sua permanência na Prússia ocidental, os menonitas solidificaram a formação de sua identidade como grupo religioso e étnico, adotando o *Hochdeutsch* como língua pública do grupo, sem excluir o *Platdeutsch* da esfera privada e construindo um sistema educacional capaz de perpetuar o ideal da comunidade menonita entre as gerações vindouras. Com isso, eles conseguiram rapidamente formar colônias autônomas na Rússia, como veremos a seguir.

Os menonitas na Rússia

A história dos menonitas na Rússia se inicia em 1763, quando a imperatriz Catarina II publica seu edito convidando alemães de todas as confissões a se estabelecerem em territórios recém-conquistados dos turcos, em regiões próximas ao mar Negro.

Catarina II, na verdade, Sophie von Anhalt-Zerbst, princesa alemã casada com Pedro III, sucedeu-o no trono russo em 1762. Sendo partidária do iluminismo, desejava incentivar a modernização e o desenvolvimento

da Rússia. Para tal, procurou atrair imigrantes de países mais avançados, para desenvolver a agricultura, o comércio, a indústria e a educação, diminuindo assim, a influência que os latifundiários conservadores e a Igreja ortodoxa tinham sobre a Rússia, além de aumentar seu próprio poder pessoal.

Nos dez anos posteriores ao seu edito de convocação, mais de 100 colônias foram estabelecidas por alemães luteranos e católicos nas estepes da Ucrânia, na Criméia, nas margens do mar de Azov, na Transcaucásia e no vale do rio Volga. Entre esses primeiros imigrantes não havia menonitas.

Estes chegarão somente em 1788. Até então, eles estavam suportando bem as pressões que existiam na Prússia. Mas após o início das medidas governamentais contra a isenção do serviço militar e a proibição da aquisição de terras pelos menonitas, a situação tornou-se insustentável.

Quando em 1786 chega o representante russo, barão Georg von Trappe, os menonitas o recebem cordialmente e ficam entusiasmados com as possibilidades de colonização em território russo por ele descritas. Trappe sugere a eles que, antes de tomar qualquer decisão, escolham dois representantes da mais extrema confiança e os mandem para a Rússia a fim de inspecionar as terras em questão. São escolhidos Jakob Hoeppner e Johann Bartsch para fazer a vistoria, que partem no final de 1786, retornando um ano depois. O relatório apresentado por eles mostrava-se bastante favorável quanto às terras oferecidas e ao acordo previamente acertado com as autoridades em São Petersburgo.

A proclamação de privilégios acordada com os russos em 1788 não diferia muito das regalias dadas aos outros imigrantes anteriormente. A política de colonização russa naquele tempo tinha como objetivo uma total separação de todos os imigrantes estrangeiros da população nativa, o que significava, neste caso, um alto grau de autonomia para as colônias, que eram quase que independentes do Estado russo em um grande número de assuntos, principalmente nos quais os menonitas mais desejavam.

Este padrão lhes agradou muito, pois almejavam o direito de controlar seus próprios assuntos religiosos, educacionais e cívicos, conforme estavam acostumados a fazer na Prússia ocidental. Entre os privilégios, estava a garantia de completa liberdade religiosa e isenção do serviço militar em definitivo (Dyck, 1992, p. 154).

Em fevereiro de 1788, as primeiras quatro famílias de Dantzig puseram-se, de barco, a caminho de Riga, o portão de entrada da Rússia. Os primeiros menonitas da Prússia ocidental partiram em julho de 1788,

dirigindo-se em carruagens para Riga, via Königsberg e Mitau. De lá, seguiram para Dubrowna, na Bielorrússia, onde se encontraram com o primeiro grupo. Em função do reinício das hostilidades da guerra entre Rússia e Turquia, eles tiveram que passar o inverno num acampamento menonita perto de Dubrowna, que não parava mais de receber imigrantes.

Em abril de 1789, um grupo de famílias resolveu levantar acampamento e, aproveitando o final do inverno, colocou-se a caminho das glebas a ele destinadas. Logo depois, o restante dos imigrantes também o fez. Ao chegarem no lugar demarcado, foi-lhes aconselhado que se estabelecessem do lado leste do rio Dnieper. Um administrador russo foi nomeado para auxiliá-los nos primeiros e difíceis momentos.

A nova colônia, que era composta por cerca de 400 famílias, foi estabelecida nas margens do rio Chortitza, um afluente do Dnieper. Em função da localização, esta primeira colônia menonita na Rússia levou o nome de Chortitza.

Os primeiros tempos foram muito difíceis e muitos colonos chegaram a pensar em voltar para a Prússia ocidental. Doenças e epidemias causaram grandes perdas humanas, principalmente entre as crianças. Grandes períodos de chuva impediam o plantio e longos invernos não deixavam o trigo amadurecer. O governo russo começava a falhar em suas promessas de auxílio financeiro durante os primeiros anos de colonização. A maior parte do povo era muito pobre e não tinha dinheiro nem para comprar um par de sapatos para ir ao culto no domingo.

Entretanto, muitos dos problemas que tinham eram decorrentes da falta de união entre os próprios menonitas. As instalações para a administração das colônias e para o funcionamento das escolas eram totalmente inadequadas. As escolas, consideradas exemplares na Prússia, eram agora enunciadas como ridículas e primitivas.⁶ Na maioria das aldeias, a escola era também utilizada como lugar de culto aos domingos. Como em quase todos os assuntos, o governo russo não interferia, nesse momento, no

6 O sistema educacional dos menonitas na Prússia era considerado pelo próprio governo como exemplar. Entretanto, na Rússia, talvez pela falta de recursos financeiros ou por influência das alas mais conservadoras dentro da Igreja menonita, voltou-se a adotar o método de alfabetização baseado exclusivamente na leitura da Bíblia e do catecismo, o que reduzia o universo de informações ao qual as crianças tinham acesso e conseqüentemente dava um nível baixo ao padrão de ensino destas escolas. Semelhantemente, consta que os professores eram muito mal preparados e recebiam um ordenado baixo, tendo de se ocupar com outras atividades para complementar seus exíguos honorários (Dyck, 1992, p. 150).

sistema escolar menonita, deixando que o currículo fosse todo dado em língua alemã.

Para facilitar a administração, as colônias foram divididas em aldeias e estas elegiam um *Schulze* (representante local) para os assuntos locais e um *Oberschulze* (administrador geral), que era a autoridade máxima em cada colônia. As colônias eram independentes entre si, tal qual pequenos Estados.

Através do *Oberschulze*, as colônias se reportavam a uma autoridade russa especial, sediada em Odessa, que tinha como função administrar as relações das colônias estrangeiras em território russo, com o governo imperial, sediada em São Petersburgo. Isto significa que os governadores das províncias russas, onde se localizavam as colônias estrangeiras, não tinham poder sobre elas.

Apesar dos problemas decorrentes do assentamento de Chortitza, um fluxo quase constante de menonitas estabeleceu-se entre a Prússia ocidental e a Ucrânia. As restrições econômicas e religiosas em ascendência na Prússia e as notícias advindas de Chortitza não eram suficientemente desencorajadoras para impedir que outros menonitas emigrassem para a Rússia.

O presbítero Cornelius Warkentin de Rosenort, Prússia ocidental, havia visitado Chortitza em 1798 e verificado que haviam terras férteis disponíveis cerca de 160km a sudeste da primeira colônia, na estepe ucraniana junto ao mar de Azov. Conhecendo esta possibilidade, organizou-se uma nova expedição colonizadora, que deixou a Prússia em 1803 e estabeleceu uma nova colônia que levou o nome de Molotschna, em referência ao rio em cujo vale ela se situava.

Este novo projeto não teve as dificuldades que a colonização de Chortitza apresentou, talvez em função da assistência que os menonitas pioneiros de Chortitza, mais experientes e conhecedores da região, deram aos recém-chegados. Em 1806, já estavam estabelecidas 365 famílias em Molotschna, provocando um grande impulso ao desenvolvimento econômico, que acabaria por torná-la a mais próspera e a maior das colônias menonitas da Rússia. Tanto que em 1836, exatos 33 anos após sua fundação, ela já dispunha de 46 aldeias habitadas por cerca de 10.000 menonitas. Os nomes das aldeias se reportavam aos lares deixados na Prússia ocidental: Rosenort, Neukirch, Pordenau, Ladekopp, Rudnerweise. As duas maiores aldeias, Halbstadt e Gnadenfeld, concentravam a adminis-

tração, as melhores escolas, os hospitais, os pastores e os professores (Penner, 1987, p. 35-36).

Em função da sangria constante de seus súditos (de 1788 até 1806 haviam emigrado cerca de 800 famílias menonitas num total de quase 10.000 pessoas), o governo prussiano começou a se alarmar, pois estava perdendo fazendeiros altamente especializados no cultivo de cereais, na pecuária leiteira e produção de laticínios. Para tentar estancar o fluxo, os impostos sobre a terra foram diminuídos e as restrições quanto à sua compra por súditos menonitas, retiradas. Além disso, o fazendeiro menonita que vendesse sua fazenda para imigrar deveria pagar uma taxa de 10 por cento sobre o valor da propriedade vendida. Estas medidas, assim como as iniciativas de Napoleão Bonaparte, ajudaram a diminuir a saída de menonitas para a Ucrânia, sem, no entanto esgotá-la (Dyck, 1992, p. 158-159).

Ainda com menonitas vindos diretamente da Prússia ocidental, foram fundadas duas colônias na Rússia: Am Trakt em 1853 e Alexandertal em 1859. A primeira estava situada nas imediações do rio Volga, perto da cidade de Samara, recebendo seu nome, Am Trakt, em função de sua localização junto a uma estrada utilizada para transportar sal, chamada Salztrakt.

Os privilégios que os imigrantes chegados a Am Trakt receberam foram bem menores que os concedidos aos menonitas de Chortitza e Molotschna. Esta redução, possivelmente, foi ocasionada pelo nascente pan-eslavismo russo, que via com desconfiança as colônias estrangeiras na Rússia. Antes de sair da Prússia, eles tiveram que fazer um depósito na embaixada russa em Berlim, correspondente às despesas que o governo imperial russo teria com seu transporte e instalação em Am Trakt. Semelhantemente, a exclusão ao serviço militar obrigatório se restringiria a apenas 20 anos. Mas mesmo levando em conta tais desvantagens, em 1872, Am Trakt já tinha 197 famílias instaladas e a economia continuava prosperando.

Alexandertal foi a última colônia estabelecida por menonitas originários da Prússia e também a menor de todas as quatro. Estava localizada no vale do Volga, não muito afastada de Am Trakt. Seu nome foi dado em homenagem ao imperador Alexandre II, que se mostrou bastante favorável à imigração menonita. No entanto, os privilégios concedidos foram bem menores do que os esperados. Os colonizadores tinham

que comprar suas terras eles próprios e a isenção ao serviço militar nem chegou a ser confirmada para os colonos de Alexandertal.

Estas duas últimas colônias tiveram ainda uma série de problemas relacionados com o comércio de sua produção agrícola e o surgimento de um cisma dentro da Igreja menonita, que daria origem à Igreja dos Irmãos Menonitas, de inspiração pietista. Estes problemas quase levaram à dissolução das colônias, que só não desapareceram graças a uma firme direção estabelecida por volta de 1880.

Com a fundação de Am Trakt e de Alexandertal, praticamente cessou a imigração de menonitas para a Rússia. Talvez a principal razão tenha sido a perda do direito de isenção ao serviço militar obrigatório e que causou o primeiro fluxo de saída de menonitas da Rússia para os Estados Unidos, Canadá e Brasil,⁷ iniciado em 1873. Mas note-se que os direitos retirados das colônias estrangeiras não estavam restritos ao serviço militar. A isenção de impostos e a quase independência das colônias estavam sendo retiradas por um governo russo cada vez mais nacionalista e cioso de seu poder. É possível que a retirada dos privilégios econômicos também tenha influenciado a decisão para a emigração, tomada por um terço dos menonitas da Rússia.

Mas mesmo com esta perda de regalias a situação dos menonitas na Rússia parece haver sido invejável. De fato, ao mesmo tempo que 18.000 menonitas saíam da Rússia para a América, outros 3.000, remanescentes da Prússia ocidental, pediam autorização ao governo russo para emigrar, abrindo mão de qualquer privilégio, inclusive a isenção do serviço militar.

Para os menonitas na Rússia, como para os outros grupos de colonizadores alemães, os duros anos iniciais deram lugar a uma grande prosperidade. O desenvolvimento dos portos do mar Negro, aliado ao fertilíssimo solo russo, fez das colônias estrangeiras, em especial as dos menonitas, grandes produtoras de cereais, que eram exportados em grande quantidade para a Europa ocidental.

7 Em 1874, foi estabelecida uma série de colônias de teuto-russos na região dos Campos Gerais, perto de Ponta Grossa, na então Província do Paraná. Entre este grupo, segundo Friedrich Brepohl (1927, p. 12), havia menonitas que não formaram nenhuma colônia isolada. O principal grupo de menonitas saído da Rússia em função das leis nacionalizadoras se dirigiu para a Província de Manitoba, Canadá, e era composto por elementos pertencentes à Igreja dos Irmãos Menonitas, cismática e de influência pietista. Somos levados a crer que o cisma tenha contribuído para a saída especialmente dos últimos, uma vez que os membros da Igreja menonita liberal permaneceram na Rússia.

Com a prosperidade econômica, a educação, a religião e a cultura passaram a receber maior atenção e surgiram líderes melhor preparados que pudessem desenvolver melhor essas áreas. Já em 1818, havia sido fundada uma Associação para Educação Cristã, liderada por Johann Cornies, que iria com o tempo controlar todas as atividades educacionais nas colônias menonitas na Rússia. Através dela, foi feita uma grande reforma curricular, que objetivava uma melhor formação dos professores e o estabelecimento de um sistema educacional exemplar e homogêneo, para todas as colônias menonitas da Rússia (Dyck, 1992, p. 160-161).

O rápido crescimento demográfico dos menonitas levou a uma procura crescente de terras. Os 10.000 colonos existentes em 1800 se tornaram 34.500 em 1859. As terras, no entanto, não acompanharam este crescimento. Além disso, para evitar excessiva fragmentação das terras produtivas ocasionada por heranças, o governo russo determinava que a unidade camponesa básica fosse de 176 acres, não podendo ser dividida por qualquer razão.

O resultado desta situação foi que muitas famílias logo ficaram sem terras e seus membros cidadãos de classe inferior nas comunidades menonitas se voltaram para a agricultura. Estas famílias acabaram por receber um pequeno terreno para o cultivo de subsistência nos arredores das aldeias e passaram a ser chamados pejorativamente de *Anwohner* (o que vive às margens). Os ricos latifundiários, conhecidos como *Landwirte*, donos de grandes extensões de terras, eram os únicos que tinham o direito de voto nas eleições, pois este direito estava ligado à propriedade da terra. Assim, os *Anwohner* tinham que pagar impostos, mas não podiam votar porque não eram proprietários. Em 1835, a situação chegou a tal ponto que, em Molotschna, para 1.384 proprietários, havia 2.356 trabalhadores sem terras.

Para solucionar o problema e evitar a desintegração das colônias menonitas da Rússia, os líderes de Chortitza e de Molotschna, as duas maiores e mais ricas colônias, iniciaram um vigoroso programa para juntar fundos entre os menonitas para a compra de grandes propriedades em outras áreas da Rússia. Nestas áreas, deveriam ser estabelecidas as chamadas colônias-filhas, destinadas aos sem-terras. A eles seria dado um prazo de 10 anos para o pagamento das terras. O pagamento seria depositado num fundo especial, destinado à compra de mais terras no futuro.

A primeira colônia-filha foi estabelecida em 1835, sendo denominada Bergthal. Nos anos subseqüentes, mais de 45 colônias haviam sido fundadas por toda a Rússia, culminando nas gigantescas colônias de

Slawgorod e de Barnaul, fundadas em 1908, no planalto de Altai, perto do lago Baikal e que dispunham de 135.000 acres de terra cultivável.

O ápice do progresso comunitário dos menonitas na Rússia ocorreu entre 1850 e 1917. Graças ao sistema de colônias-filhas, o ritmo de crescimento econômico acompanhou o crescimento populacional entre os menonitas. Em 1920, haviam 120.000 menonitas na Rússia, sendo que 75.000 viviam na Ucrânia, 45.000 na Sibéria e o restante estava disperso pelas mais diversas províncias do país.

Enquanto os menonitas enriqueciam, o governo russo iniciava um ambicioso programa de nacionalização que iria atingi-los profundamente. Como resultado, os limites territoriais das colônias são alterados. O conceito de colônia fechada desapareceu e os menonitas passaram a se sentir uma minoria étnica, de fato, já que agora tinham contato direto com a população russa. Toda a documentação oficial das colônias, que antes era feita em alemão, passou a ser feita em língua russa, obrigatoriamente.

Porém, a maior ameaça ao modo de vida menonita estava no fato da língua russa tornar-se obrigatória em todas as escolas e dos professores russos serem enviados a lugares onde os menonitas fossem considerados incompetentes. Em 1891, por determinação imperial, toda a educação, nos limites do império russo, deveria ser dada exclusivamente em língua russa. O alemão poderia continuar a ser ensinado, mas como língua estrangeira.

Esses acontecimentos, possivelmente, condicionaram os menonitas a ver a língua e a cultura alemãs como parte essencial de sua fé. A maioria deles havia aprendido a identificar-se completamente com suas comunidades fechadas e independentes. Esta era sua “nação”. E a língua desta nação era a alemã e não a russa. As mudanças que estavam acontecendo ameaçavam lançar os menonitas no oceano russo e assim assimilá-los. Para eles, seria o fim de sua fé. O alemão era a língua sagrada dos menonitas, assim como o hebraico, a dos judeus. Existiam menonitas que não viam as coisas por este ângulo, mas eram muito poucos.

Com a Primeira Guerra Mundial, aumentou o envolvimento dos menonitas com o meio ambiente russo. Seus hospitais e lazaretos atendiam a muitos que não eram menonitas. As relações comerciais foram aprofundando o relacionamento entre menonitas e russos. Grande número de russos era empregado em fazendas, fábricas e lares menonitas.

Este relacionamento não foi suficiente para transpor as diferenças sociais, culturais e econômicas existentes. Os menonitas muitas vezes se portavam de forma arrogante e superior, comportamento próprio de uma

minoria em ascensão, o que causava péssima impressão nos russos. Estas atitudes, unidas à sua prosperidade, num país onde reinava a miséria, levaram as colônias a terem sérias dificuldades com o advento da Revolução Russa de 1917.

Eles eram suspeitos de colaboração com a Alemanha durante a guerra, em função de serem considerados etnicamente alemães e falarem alemão. Por serem ricos fazendeiros e comerciantes, eram considerados inimigos da revolução. Com a guerra civil entre os exércitos vermelho e branco, suas propriedades foram devastadas. Logo depois, vieram salteadores roubando tudo que podiam e matando e queimando o que não podiam.

Em 1923, grande número de menonitas iniciou um fluxo migratório para o Canadá, auxiliado pelo grupo lá estabelecido a partir de 1874. Os que optam por permanecer iniciam a difícil tarefa de reconstruir suas comunidades. Uma organização representativa foi estabelecida em Moscou, para servir de mediadora entre os menonitas e o governo revolucionário russo e defender os interesses dos que ficaram (Dyck, 1992, p. 172).

O ano de 1928 marca o início do fim das comunidades menonitas da Rússia, agora URSS, e a saída em massa de seus membros para o Canadá, Paraguai e Brasil. A gota d'água, após todos os sobressaltos, é o Primeiro Plano Quinquenal de Stalin. Com ele, sua maior riqueza, a terra, é compulsoriamente confiscada e coletivizada. Numa tentativa de fuga, 13.000 menonitas, junto com outros alemães, rumam para Moscou, estabelecendo-se em casas de campo ao redor da cidade e aguardando permissão para deixar a União Soviética.

Após difíceis negociações, o governo alemão, que havia tomado a frente nas negociações para defender os seus residentes na Rússia, consegue um salvo-conduto para 5.677 dos 13.000 menonitas refugiados em Moscou. Os que sobram são deportados para o interior do país.

Os que conseguem passar para a Alemanha deverão ainda aguardar algum tempo num campo de refugiados em Mölln, perto de Hamburgo. As negociações com os países receptores ainda não tinham sido concluídas. O Brasil se prontificou a recebê-los, mas não concedeu a isenção ao serviço militar. O Paraguai, outro país de destino, concede-lhes esta isenção. O Canadá, repentinamente, decide não receber ninguém. Em função disso, a maioria dos menonitas se decide pelo Paraguai. Para o Brasil viriam cerca de 1.300 famílias, que seriam realocadas posteriormente na região de Curitiba.

Referências bibliográficas

- BERGMANN, Günther J. *Auslandsdeutsche in Paraguay, Brasilien und Argentinien*. Bad Münstereifel: Westkreuz Verlag, 1994.
- BREPOHL, F. W. *Die Wolgadeutschen im brasilianischen Staate Paraná-Festschrift zum Fünfzig-Jahr-Jubiläum ihrer Einwanderung*. Stuttgart, 1927.
- CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550): a reforma protestante*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- DÖNHOFF, Marion Gräfin. *Namen die keiner mehr nennt: Ospreussen - Menschen und Geschichte*. 2. Auflage der Neuausgabe 1989. München: Eugen Diederichs Verlag, 1991.
- DYCK, Cornelius J. *Uma introdução à história menonita*. Campinas: Editora Cristã Unida, 1992.
- FERNÁNDEZ-ARRESTO, Felipe. *Reforma: o cristianismo e o mundo 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- HOPE, Nicholas. Protestantism in Germany and Scandinavia 1700-1918. *The Oxford History of Christian Church Collection*, v. 7, Oxford: University of Oxford Press, 1995.
- KAUENHOVEN, Kurt. *Familienkundliche Fragen der Mennonitenforschung*. Mennonitische Zeitschrift Für Familiengeschichte, Jahr 1950 (wahrscheinlich).
- KLASSEN, Peter P. *Die deutsch-völkische Zeit in der Kolonie Fernheim, Chaco, Paraguay 1933-1945*. Bolanden-Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein e V., 1990.
- KLASSEN, Peter P. *Die russlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*. Weierhof: Verlag der Mennonitischen Geschichtsverein, 1995.
- _____. *Und ob ich schon wanderte*. Weierhof: Verlag der Mennonitischen Geschichtsverein, 1997.
- KLIEWER, Friedrich. *Die Mennoniten in Brasilien*. São Paulo: Staden Jahrbuch, 1956.
- KLUG, João. *Imigração e luteranismo em Santa Catarina: a comunidade alemã de Desterro*. Florianópolis: Papa-Livro, 1994.
- LIECHTY, Daniel. *Early anabaptist spirituality*. New York: Paulist Press, 1994.
- LIVRO de Concórdia. As confissões da Igreja evangélica luterana. Trad. de Arnaldo Schüler. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1981.
- LOHRENZ, Gerhard. *Damit es nicht vergessen werde: ein Bildband zur Geschichte der Mennoniten Preussens und Russlands*. 2. Ausgabe. Winnipeg: Canadian Mennonite Bible College, 1977.
- MACKENSEN, Lutz. *Deutsche Heimat ohne Deutsche: ein ostdeutsches Heimatbuch*. Braunschweig: Georg Westermann Verlag, 1951.
- MAFRA, Mário. *Cincoentário da colonização de Ibirama (Hansa-Hammonia): 1897-1947*. Ibirama, 1947.
- OBERACKER JR., Carlos Henrique. *A contribuição teuta à formação da nação brasileira*. Rio de Janeiro: Presença, 1985.
- PAULS JR., Peter. *Mennoniten in Brasilien*. Palmeira: Selbstverlag, 1980a.
- _____. *Urwaldspioniere*. Palmeira: Selbstverlag, 1980b.

PENNER, Horst. *Die ost- und westpreussischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben und in ihrem kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen*. Karlsruhe: Selbstverlag, 1978.

_____. *Weltweite Bruderschaft: ein mennonitisches Geschichtsbuch*. Weierhof, Verlag Gerlach, 1995 (5. Auflage).

SAAKE, Guilherme. *Eine Reise durch die deutschen Kolonien in Rio Grande do Sul*. São Paulo: Staden Jahrbuch, 1956.

SCHAMA, Simon. *O desconforto da riqueza: a cultura holandesa no Século de Ouro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

O MESSIANISMO PORTUGUÊS NA OBRA DO PADRE ANTONIO VIEIRA

Leandro Henrique Magalhães*

RESUMO

O messianismo português foi um elemento de grande importância nas resoluções políticas do reino no século XVII. Um de seus grandes entusiastas foi o padre Antonio Vieira, que ansiava em ver Portugal como um império universal cristão, o Quinto Império do mundo. O presente artigo tem por objetivo analisar tal messianismo a partir de sua vinculação com uma tradição milenarista da Igreja católica, que remontaria sua institucionalização ainda no Império Romano.

Palavras-chave: messianismo, milenarismo, Quinto Império, Restauração Portuguesa.

ABSTRACT

The Portuguese messianic was a great important element in the political resolutions of this kingdom in the XVII century. Priest Antonio Vieira was a very enthusiastic man, he wanted to see Portugal as a Christian Universal Empire, the Fifth Empire in the world. The present essay wants to analyze the messianic with its tie of the millenium tradition the Catholic Church that manages to obtain its institutionalized in the Roman Empire.

Key-words: messianic, millenium, Fifth Empire, Portuguese Restoration.

O século XVII português foi um período de esperas messiânicas. A restauração do trono de Portugal por D. João IV, após 60 anos sob domínio espanhol (1580-1640), reanimou os ânimos daqueles que esperavam a resolução das profecias de Bandarra¹ e a concretização da

* Mestrando do Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná.

1 “[...] sapateiro de Trancoso que lia muito a Bíblia e foi consultado por cristãos-novos acerca do significado da história de Portugal. As ‘trovas’ de Bandarra profetizaram acerca de um rei que dominaria o mundo inteiro e sob cujo império e único Deus verdadeiro seria adorado.” (Hoornaert, 1981, p. 64)

promessa que Deus teria feito a Afonso Henriques, em Ourique,² na fundação de Portugal: o reino português iria se tornar universal. Além disso, outros fatores favoreciam o florescimento do messianismo: o ano de 1666 era considerado por muitos como o ano em que se cumpririam as profecias. Cometas insistiam em aparecer, anunciando um novo período para a História Universal.

Um dos grandes teólogos que anunciaram tais expectativas a respeito do messianismo foi o padre Antonio Vieira,³ principalmente através de seus escritos proféticos (Vieira, 1952, 1953, 1983, 1994), pautados sob as Trovas de Bandarra, causando-lhe sérios problemas com a Inquisição portuguesa.⁴ As grandes perturbações ocorridas desde o século XV na Europa fizeram com que se interpretasse que o fim do mundo estaria próximo (Delumeau, 1996). O próprio descobrimento da América, que revelaria a última porção do mundo a ser evangelizada, era sinal de que faltava pouco tempo para o retorno de Cristo e para o Juízo Final⁵. Nesse sentido, duas interpretações apocalípticas eram utilizadas no período: a do *juízo final* e a de *mil anos de felicidade* (Delumeau, 1996), sendo que a última fora a que prevalecera na obra de Vieira.

As características principais do messianismo de Vieira estariam vinculadas à idéia de conversão de todos os povos e o advento de um paraíso terrestre para proveito de Lisboa e Portugal. Nosso autor idealizava, assim,

2 Segundo a lenda, Portugal deveria sua existência a uma intervenção milagrosa de Cristo em Ourique, sendo que as razões para sua existência seriam de ordem estritamente religiosa: "A lenda da aparição de Cristo a Afonso Henriques na véspera da batalha de Ourique teve origem no século XV, com a Crônica de Cister de Fr. Bernardo de Brito. A fé nas promessas nela contidas não só de independência, mas também de um futuro messiânico glorioso, arraigou-se profundamente em todas as camadas do povo, exacerbando-se com a perda da autonomia no fim do século XVI. Pululavam as profecias revelações, e presságios neste ambiente de misticismo patriótico-religioso, que precedeu a Restauração." (Palacin, 1986, p. 31)

3 "Nasceu em Lisboa, em 1608. Educou-se no Brasil para onde veio com 8 anos. Coursou o colégio dos jesuítas, na Bahia. Em 1625, professou na Companhia de Jesus. Foi enviado a Portugal para felicitar D. João IV pela Restauração de Portugal. Foi diplomata durante 10 anos. Preso pela inquisição desde 2 de outubro de 1665 até 24 de dezembro de 1667. Promotor da causa de beatificação dos mártires jesuítas, e de Inácio de Azevedo, esteve em Roma onde alcançou seus maiores triunfos oratórios. Com 78 anos, torna a seguir para o Brasil, onde falece em 1697." (Boutin, 1971). Ver também Serrão (1990, p. 298-302).

4 "[...] o Padre Antonio Vieira aderiu ao credo e não hesitou em clamar do púlpito, contra as ordens da Inquisição que proibia o livro herético, que 'as Trovas (de Bandarra) eram realmente profecias, e verdadeiro profeta o autor'..." (Serrão, 1990, p. 288-89)

5 Segundo Jean Delumeau, o que revelava a proximidade do fim seria o fato de que jamais na história da humanidade tantos povos teriam se convertido ao cristianismo em tão pouco tempo. Também devemos considerar que esta interpretação possivelmente esteja vinculada às releituras, feitas em finais do século 15, do apocalipse de São João (Delumeau, 1997).

a formação do Quinto Império do mundo,⁶ liderado pela coroa lusitana, sendo que esta aspiração dirigiria a atuação de Vieira junto à corte portuguesa, além de delinear seu entendimento acerca “do outro”, principalmente no que se refere aos índios, negros e judeus.⁷ Vieira estaria aqui inserido numa tradição milenarista que não se restringia à península Ibérica, mas que vinha sendo elaborada desde a institucionalização da Igreja católica, ainda no Império Romano (Delumeau, 1997).

Segundo Jean Delumeau,⁸ as idéias milenaristas permaneceram marginais até o século X, devido a afirmativa de Santo Agostinho de que a Igreja seria o reino de Cristo que perduraria por mil anos, até o advento do juízo final.⁹ Apesar da hierarquia clerical negá-las, as aspirações milenaristas permaneceram junto às crenças populares, sendo grandes propulsores das Cruzadas que, objetivando a conquista da Terra Santa, esperavam a formação de um reino universal cristão, sediado em Jerusalém. Tal ideal teria seu reingresso no seio da religião oficial por meio da obra de Joaquim di Fiori, intitulada *O evangelho eterno*. Di Fiori ansiava por uma Igreja renovada, tendo voltado seu olhar mais para o futuro que para o passado. Não fazia, no entanto, críticas severas à Igreja e nem formulou diretamente teorias milenaristas, sendo que as leituras feitas posteriormente de sua obra deram origem a uma nova expressão do milenarismo na Igreja. O joaquimismo (nome dado aos “seguidores” de Joaquim di Fiori) possuía, segundo Jean Delumeau (1997), três elementos que possibilitaram sua utilização pelos milenaristas radicais: o refortalecimento dos temas apocalípticos, a idéia de que a Igreja dos clérigos seria substituída pela dos contemplativos e a de que os menos favorecidos reinariam no mundo.

6 Baseando-se nas profecias bíblicas de Daniel acerca dos cinco impérios cristãos sucessivos, vê em Portugal o último destes, sendo que os anteriores foram o assírio, o persa, o grego e o romano. Na alegoria da estátua de Nabucodonosor, Portugal seria representada pela pedra que derrubaria todos os outros elementos representados na estátua (ouro, prata, ferro e barro), tomando seus lugares (Telmo, 1977).

7 Ao buscar converter estes povos, objetivava-se, além de inseri-los ao corpo místico da igreja, torná-los súditos do rei de Portugal, colocando em prática a missão portuguesa de evangelizar todas as criaturas, além de garantir a expansão do reino (Magalhães, 1997).

8 A apresentação histórica aqui tratada acerca do milenarismo é apresentada a partir da leitura da obra de Delumeau (1997). Ver também Le Goff (1985, p. 99), que afirma: “[...] el milenarismo es la creencia de algunos cristianos, heredada del judaísmo, en el advenimiento a la tierra, en una primera fase del fin de los tiempos, de un periodo de dicha y paz de mil años, es devir durante un tiempo muy largo, el millenium...”

9 A condenação do milenarismo por Santo Agostinho, em sua obra *De Civ Dei*, se deu devido à ameaça que tais aspirações representavam à hierarquia da Igreja, que começara a se consolidar no século IV.

É, no entanto, no século XIII que o profetismo joaquimita dá indícios de ameaça à instituição católica, pois, ao se fundir com a corrente espiritualista franciscana, passa a esperar a superação de Roma a favor de uma Igreja espiritual. Era a idéia de que, após a Idade de Cristo, que teria seu início com o nascimento de Jesus, haveria uma Idade do Espírito, em que a Igreja perderia sua função de guia religioso. Foram os franciscanos os responsáveis pela difusão do joaquimismo na Idade Média, sendo que muitos esperavam a ressurreição de São Francisco como o prelúdio de uma nova era.¹⁰

A idéia de um rei salvador é incorporada ao joaquimismo e começa a ganhar força no século XIII, sendo que a tendência era esperá-lo como um rei da França ou germânico, tendo como missão liderar a verdadeira Igreja, convertendo todos os infiéis. Esperava-se assim um rei ressuscitado ou algum indivíduo identificado com um rei morto, ou seja, com um personagem do passado.¹¹ No caso da França, as esperanças voltavam-se para Carlos Magno e seus descendentes, e no caso da Alemanha, a volta ou o nascimento de um novo Frederico II.

A esperança da vinda de um monarca salvador muitas vezes era aliada à idéia de um papa angélico, guia espiritual de um mundo renovado, que garantiria a paz e a unidade da Igreja: “A espera de um rei salvador freqüentemente se associou à de ‘um papa angélico’, graças ao qual haveria apenas ‘um só rebanho’ e ‘um só pastor’.” (Delumeau, 1997, p. 80)

Nota-se aqui que o milenarismo do padre Antonio Vieira teria fortes influências do joaquimismo e da idéia de rei salvador aqui apresentada. Ao tratar de Portugal, o identifica como reino universal, sendo então objetivo central das preocupações do jesuíta a inserção de todos os povos ao corpo místico da Igreja (Pécora, 1992). Para tanto, esperava-se a ressurreição de um rei salvador,¹² que lideraria Portugal rumo ao seu destino. Dessa forma, esperava-se a consolidação de um reino único, com um só rebanho e um só pastor: “As ovelhas que S. Pedro havia de apascentar, eram as nações de todo o mundo, as quais Cristo queria trazer

10 É a partir deste momento que podemos identificar, com mais clareza, traços messiânicos junto aos ideais milenaristas.

11 Nota-se aqui a semelhança da idéia de rei salvador aqui apresentado com a de messias, na qual messias seria “alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do bem sobre o mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do paraíso terrestre, tratando-se pois de um líder religioso e social” (Queiroz, 1976, p. 27).

12 Tal rei fora identificado, em um primeiro momento, em D. Sebastião, depois em D. João IV e sua linhagem (Azevedo, 1992). Ver também Buescu (1993).

e ajuntar de todo ele, e fazer de todos um só rebanho, que é a Igreja, debaixo de um só pastor, que é S. Pedro.” (Vieira, 1945, p. 402-403)

Este ideal milenarista não era, no entanto, inédito em Portugal, apesar de ganhar novo fôlego com o sebastianismo.¹³ Já o rei Manuel, o Venturoso, que reinara de 1495 a 1521, sonhara com o advento de um império universal, o Quinto Império.¹⁴ Com a descoberta do caminho marítimo para as Índias, acreditava-se ser este um sinal de renovação da Terra, sendo que Deus utilizaria Portugal para tal fim. Dessa forma, toda política econômica do reino estaria vinculada a uma estratégia religiosa. Assim sendo, D. Manuel, o Venturoso, “[...] aparentemente, acreditava na vinda próxima de um tempo que haveria apenas ‘um só rebanho e um só pastor’ e no qual o Reino de Deus se estenderia a toda terra, graças a Portugal.” (Delumeau, 1997, p. 181)

Veja que a problemática milenarista estava presente desde, pelo menos, o século XV em Portugal, sendo herdeira de uma tradição joaquimita européia. Vieira, ao utilizar-se de tal milenarismo, estaria utilizando-se também de aspirações messiânicas, entendidas a partir das Trovas de Bandarra e do ideal do rei salvador.

O messianismo no século XVII

O conceito de messianismo se firmou, segundo Maria Izaura Pereira de Queiroz (1976), a partir das interpretações históricas feita pelos israelitas e encontradas no Antigo Testamento, no qual o messias seria “o personagem concebido como um guia divino que deve levar o povo eleito ao desenlace natural do desenvolver da história, isto é, à humilhação dos inimigos e ao restabelecimento de um reino terreno e glorioso para Israel” (Queiroz, 1976, p. 26).¹⁵ A definição de Max Weber e Paul Alphandery

13 A lealdade de Vieira à Restauração Portuguesa estaria vinculada ao sebastianismo e à idéia do Quinto Império. O sebastianismo consistia numa crença messiânica na qual se acreditava que o rei D. Sebastião ressuscitaria e retomaria o trono português, que estaria nas mãos dos espanhóis, liderando a expansão do cristianismo e a criação de um reino universal cristão, tendo à frente Portugal (Cordiviola, 1996).

14 O rei Manuel teria uma tradição franciscana e, assim, estaria próximo do joaquimismo (Delumeau, 1997).

15 Ver também Gerard (1995, p. 984-96).

(*apud* Queiroz, 1976, p. 27) para messias se torna aqui importante, pois para eles messias seria “alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do bem sobre o mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do paraíso terrestre, tratando-se pois de um líder religioso e social.” Assim amplia-se a abrangência do termo messianismo, tendo em vista a possibilidade de encontrá-lo em tempo e espaço diversos. Ainda seguindo o caminho trilhado por Maria Izaura Pereira Queiroz, uma lenda messiânica poderia se firmar por dois caminhos, por um personagem imaginário ou mítico ou por um personagem histórico que tenha marcado fortemente um povo ou nação. A partir daí podemos identificar o messianismo de Vieira, no qual uma nação (Portugal) levaria a palavra de Deus para todos os povos, unindo-os em torno de si e formando um império cristão, o Quinto Império. Para alcançar este feito, Vieira esperava a volta de um grande rei de Portugal, D. Sebastião,¹⁶ que ressuscitaria para a felicidade da cristandade e grandeza de Portugal: “E porque o fim destes descobrimentos ou desta nova criação era a Igreja também nova, que Deus pretendia fundar no mesmo Mundo Novo, acrescentou logo (pelo mesmo profeta e pelos mesmos termos) que também havia de crear uma nova Jerusalém, isto é, uma nova Igreja, na qual muito lhe agradasse.” (Vieira, 1945, p. 10)

Portugal seria então o reino eleito por Deus para levar a sua fé para todas as criaturas, formando assim uma nova Igreja em torno de Portugal: “Saiba o mundo, saibam os hereges e os gentios que não se enganou Deus quando fez dos portugueses conquistadores e pregadores de seu santo nome.” (Vieira, 1945, p. 20)

As correntes messiânicas do século XVII português teriam se originado, segundo Eduardo Hoornaert (1981), a partir de três grupos sociais: a dos cristãos-novos, a dos cristãos-velhos, animados pela ideologia de uma era feliz e abençoada, herdada do joaquimismo, e dos comerciantes ibéricos, que viam nos descobrimentos algo inédito na história da humanidade.¹⁷ Estas correntes teriam convergido para as Trovas de Bandarra, principal difusor das profecias messiânicas em Portugal.

A princípio, Bandarra teria tido grande inserção junto aos cristãos-novos, interpretando a Bíblia e suas profecias (Azevedo, s.d.). Ganha maior destaque ao escrever suas Trovas, no século XVI, um período no qual

16 Posteriormente, com a morte de D. João IV, passa a esperar que este ressuscite, para que assim se cumprissem as profecias.

17 Todorov, em seu livro *A descoberta da América: a questão do outro* (1996), entende o encontro provocado pelo descobrimento do continente americano como o “[...] encontro mais surpreendente de nossa história”, já que nenhum outro encontro causou tanta estranheza.

acreditava-se que a justiça e o direito só seriam restabelecidos com o nascimento de um rei que, segundo as profecias de Daniel e Isaías,¹⁸ converteriam os povos a uma única fé.¹⁹

Com o nascimento de D. Sebastião, neto de um rei que vira morrer seus nove filhos, herdeiros do trono de Portugal, um clima de euforia se instaurou no reino, pois comemorava-se o nascimento de um líder que levaria a fé para o continente asiático e africano. D. Sebastião, no entanto, morre em batalha, no ano de 1578, em Alcácer-Quibir, no Marrocos, com 24 anos de idade. Sua morte, no entanto, é desacreditada, sendo que o povo português passa a ansiar por sua volta. É identificado aqui como o rei encoberto, profetizado por Bandarra, que deveria retornar e liderar Portugal em sua missão de conversão dos povos (Marques, 1996).

D. Sebastião, no entanto, não retorna a Portugal, e com o passar do tempo, passa-se a esperar o rei encoberto em sua linhagem. Assim, foi possível aproximar a corte de Bragança com as Trovas de Bandarra, tendo em vista que o futuro rei, D. João IV, faria parte de uma descendência literal da dinastia de Avis,²⁰ que até então vivera encoberta.

Nesse clima profético, compreende-se que a revolução de 1.º de dezembro de 1640 tenha instalado o duque de Bragança, quase sem disparar um tiro, no trono de Portugal. Detalhe significativo: no dia da aclamação solene de João IV, uma

18 Ao convocar Daniel para explicar seu sonho, Nabucodonosor ouvira a seguinte explicação: “Tu, ó rei, observavas; e eis uma grande estátua. Essa estátua era muito alta e seu esplendor extraordinário. Ela se erguia diante de ti e seu aspecto era aterrador. Essa estátua tinha a cabeça de fino ouro, o peito e os braços de prata, o ventre e as coxas de bronze, as pernas de ferro, os pés em parte de ferro, em parte de cerâmica. Tu observavas, quando uma pedra rolou da montanha sem intervenção de mão alguma; bateu nos pés de ferro e de cerâmica da estátua e os pulverizou. Então foram pulverizados juntos o ferro, a cerâmica, o bronze, a prata e o ouro; eles se tornaram como a palha que voa pelos ares no verão: o vento os levou e deles mais nenhum traço se descobriu. Quanto à pedra que havia atingido a estátua, tornou-se uma grande montanha e ocupou a terra inteira.” (Daniel, 2: 31-36). Cada elemento da estátua representaria um reino que, sucessivamente, seriam destruídos pela pedra. Eles dariam lugar a “um reino que jamais será destruído e cuja soberania não passará a outro povo”. (Daniel, 2: 42). Já Isaías declara que haveria um tempo em que todas as nações viveriam em paz, sem levantar espadas umas contra as outras: “E venho para reunir todas as nações de todas as línguas, elas virão e verão minha glória. [...] Sim, como os céus novos e a terra nova que faço permanecer firmes diante de mim – oráculo do Senhor –, assim permanecerão firmes vossa descendência e vosso nome! E assim, de lua nova em lua nova e de sabá em sabá toda carne virá prostrar-se diante de mim, diz o Senhor.” (Isaías, 66: 18-23).

19 Bandarra sofrera aqui influências espanholas, pois a insatisfação destes com o reinado de Carlos I fez com que se revivesse a fé em um tempo de glória, em que se esperava a unificação da península Ibérica, com um único rei no poder (Azevedo, s.d.).

20 Dinastia a qual pertencia D. Sebastião.

estátua de Bandarra foi colocada num altar da catedral de Lisboa. Os anúncios do sapateiro inspirado e da mensagem de Ourique haviam se realizados juntos: embora a descendência direta de Avis tivesse se extinguido, um rebento de uma linhagem lateral, o duque de Bragança, que até então vivera “encoberto” – em realidade de maneira bastante relativa –, era suscitado pelo providência. Ele ia realizar a última fase do plano divino: estabelecer, graças aos portugueses, o império de Deus na Terra. Passava-se do sebastianismo ao milenarismo, e o jesuíta Antonio Vieira haveria de ser seu campeão em Portugal e no Brasil. (Delumeau, 1997, p. 187)

Como nos lembra Eduardo D’ Oliveira França (1997), as crenças e idéias de um homem se parecem com seu tempo. Assim sendo, não é de se espantar que os portugueses acreditassem que, com a aclamação de D. João IV, estariam se cumprindo as profecias do sapateiro de Trancoso. Segundo João Lucio de Azevedo (1992, p. 32):

Em Portugal, além de que a tradição histórica, da batalha de Ourique à aclamação de D. João IV, repousava no maravilhoso, a educação comum, eivada de misticismo, o pavor religioso como única sanção moral, uma literatura de que sermões e crônicas conventuais constituíam a produção mais fecunda, tudo isso incitava à credulidade ainda aos mais esclarecidos espíritos.”

Segundo Eduardo D’ Oliveira França (1997), havia quatro correntes messiânicas em Portugal na época da restauração: o profetismo, que estaria ligado ao determinismo mitológico e à idéia de castigo divino; o sebastianismo, que iria ao encontro das aspirações de não-ação da nobreza; o bandarrismo, que segundo o autor excluiria D. Sebastião; e o messianismo bragantino, que seria o propulsor da restauração, gerando um movimento de lealdade em torno do rei, além de apresentar-se com anti-sebastianista. Estas correntes, no entanto, não devem ser entendidas de modo separado, como indicam autores como João Lucio de Azevedo (s.d.) e Jean Delumeau (1997). Para estes autores, elementos como o bandarrismo e o profetismo estariam inseridos no sebastianismo. Além disso, a própria dinâmica do mito não permite que o pensemos de modo estanque e determinado. Assim, podemos verificar que o sebastianismo fora utilizado

conforme o contexto e a necessidade, geralmente em momentos de crise e de afirmação nacional.²¹ Desta forma, não podemos pensar em um messianismo bragantino e antiespanhol, mas sim em um sebastianismo revigorado, à luz das Trovas de Bandarra e da lenda de Ourique, em que afirma-se que a partir da 16.^a geração de reis lusitanos, Deus passaria a olhar com maior benevolência para o rei de Portugal e seus súditos.

Todavia, com o passar do tempo, o sebastianismo foi levado a encarnar-se num outro personagem, ao mesmo tempo em que a velha profecia de Ourique ganhava um novo alento. Com efeito, contava-se que antes da aparição de Cristo, na véspera da batalha de 1139, o príncipe Henriques recebera a visita de um eremita que lhe anunciara ao mesmo tempo a próxima intervenção divina e uma outra intervenção que se produziria no momento em que a décima sexta geração dos reis portugueses estaria enfraquecida. (Delumeau, 1997, p. 186)

Assim, muitos portugueses esperavam que, por volta de 1640, um rei surgisse para permitir que Portugal realizasse sua missão no mundo. Segundo João Lucio de Azevedo (s.d.), muitas revoltas antiespanholas ocorreram no período e em 1640 iria se realizar uma das profecias de Bandarra, ou seja, “que antes de chegar quarenta, surgiria grande tormenta” (*apud* Delumeau, 1997). A possibilidade de cumprimento da profecia levaria, ainda segundo João Lucio de Azevedo (s.d.), os portugueses à ação contra a corte espanhola, forçando sua realização. Não se pode dizer assim, como afirma Eduardo D’ Oliveira França (1997), que o que moveu o povo português foi o messianismo bragantino, e não o sebastianismo, pois ambos tinham uma ligação íntima, ou seja, sua identificação com as Trovas de Bandarra e com D. Sebastião, pois só assim seria possível identificar D. João IV como o rei encoberto e como líder de um império universal cristão.

21 Segundo João Lucio de Azevedo, o sebastianismo surge em um momento de aparente grandeza, afirma-se com a União Ibérica, triunfa com a independência, decresce e revive com a invasão francesa (Azevedo, s.d.).

O messianismo de Vieira

Um dos grandes defensores de tal messianismo foi o padre Antonio Vieira, que via na Restauração Portuguesa a concretização de parte das profecias de Bandarra, sendo que a próxima etapa seria o advento do império universal cristão, liderado por Portugal.²² Para o jesuíta, o reino de Portugal seria identificado como o reino de Deus em marcha, e que o rei lusitano não fora eleito pelos homens, mas sim por Deus.²³ Assim, o rei de Portugal seria mais legítimo que o espanhol, o que, de certa forma, legitimaria a restauração.

Vieira seria adepto de um messianismo de forte envolvimento nacional (Delumeau, 1997), que pregava que o povo português era o povo eleito para estabelecer seu reino no mundo (Hoornaert, 1991). Seu messianismo era então terrestre, e não celestial, como fora entendido por muitos.²⁴ Há assim uma sacralização da História de Portugal e uma conseqüente sacralização das conquistas (Palacin, 1986). Para que as profecias fossem cumpridas, seria necessário a manutenção do padroado,²⁵ pois era necessário que o rei mantivesse seu poder sobre a fé nas regiões conquistadas (Hoornaert, 1991). Não há, no entanto, uma ruptura com o papado, pois esperava-se um governo conjunto, ou seja, o poder temporal seria delegado ao rei de Portugal e o espiritual, ao Papa.

Para que se concretizassem as profecias acerca do Quinto Império, seria necessário que se cumprissem sete obrigações, de acordo com as profecias de Bandarra:

1.ª Que sairá do Reino [o Rei de Portugal] com todo o poder dele, e navegará a Jerusalém. 2.ª Que desbaratará o Turco na passagem de Itália a Constantinopla. 3.ª Que o ferirá por sua própria mão, e que ele se lhe virá entregar. 4.ª Que ficará senhor da cidade e Império de Constantinopla, de que será coroado

22 Vieira deixa claro suas idéias messiânicas na carta endereçada ao bispo do Japão, logo após a morte de D. João IV. Na carta, afirmava que o rei morto ressuscitaria em breve, para cumprir as profecias de Bandarra (Vieira, 1945).

23 Vieira faria tal afirmação baseado na lenda de fundação de Portugal.

24 Ver Antonio José Saraiva (1992), que aproxima o ideal messiânico de Vieira ao messianismo judaico português.

25 Padroado seria a permissão dada pelo papa para que os reis portugueses nomeassem bispos nos seus domínios além-mar. O direito do padroado foi concedido pelo papa Calisto III através da bula *Inter coetera* de 13 de março de 1456 (Lacombe, 1989).

por Imperador. 5.^a Que tornará com dois pendões vitoriosos a seu reino. 6.^a Que introduzirá ao Pontífice e à Fé de Cristo as dez tribos de Israel prodigiosamente aparecidas. 7.^a Que será instrumento da conversão e paz universal de todo o Mundo, que é o último fim para que Deus o escolheu. (Vieira, 1945, p. 36)

Há aqui pelo menos duas considerações importantes a se fazer, além da necessidade de converter todos os povos, tanto os conhecidos como os que estariam por se conhecer: a união do Oriente com o Ocidente, representada pela tomada de Constantinopla, e a necessidade de se reunir todas as tribos de Israel, formando-se assim um império cristão. Além disso, não devemos ignorar o aspecto cruzadístico aqui apresentado pela necessidade da conquista de Jerusalém, antigo desejo da cristandade.²⁶

Alguns elementos faziam com que Vieira acreditasse que as profecias deviam se realizar em breve: a proximidade do ano de 1666 que, para ele, assim como para grande parte do mundo conhecido,²⁷ seria um ano de renovação, ano do advento do Quinto Império. Além disso, em sua contagem, D. Afonso VI,²⁸ ou seu sucessor, faria parte da 16.^a geração de reis lusitanos e, assim, estaria próximo o cumprimento da lenda de Ourique. Além dos elementos míticos, havia também os naturais, como os cometas que apareceram nos céus europeus entre os anos de 1664 e 1666, e que, para Vieira, eram sinais de confirmação da transformação do mundo, como fora profetizado.²⁹

O que o faria crer que seria Portugal a capital do império universal era, além das profecias, a crença de que o último império deveria ser o mais ocidental do mundo, pois:

26 Porém, a sede do império não seria em Jerusalém, mas em Portugal.

27 “A mesma intranquilidade em que se revolia a Europa cristã reinava no Oriente. O ano fatídico de 1666 tinha para a grei israelita significado igual ao que lhe atribuía Vieira: a renovação do mundo. “[...] E os prognósticos cabalistas, esperança secular da raça hebraica, realizavam-se na pessoa de um judeu de Esmirna, para junto do qual, de toda a parte, da Síria a Amsterdão e às Ilhas Britânicas, os sectários da Toura concorriam, na ânsia de contemplarem a face augusta do rei dos reis, enviado do céu.” (Azevedo, 1992, p. 26)

28 Como D. João IV não ressuscitara, Vieira passa a esperar o rei salvador em seus sucessores, pois, de certa forma, estaria vivo em sua linhagem.

29 Segundo João Lucio de Azevedo (1992), vários astrólogos e teólogos do período acreditavam que os cometas eram avisos de uma grande transformação que ocorreria dentro em breve. Sobre a astrologia em Vieira, ver Diniz (1997a, b).

O certo é que o movimento do universo é do Oriente para o Poente, seguindo todos os elementos (como se experimenta principalmente nas correntes do mar) e curso e revolução das orbes celestes. E é também certo que este mesmo curso e movimento seguiram até agora os quatro impérios passados; porque o dos Assírios, que foi o primeiro, foi o mais ocidental de todos, e dali veio sempre o império caminhando mais e mais para o Ocidente; dos Assírios aos Persas, dos Persas aos Gregos, dos Gregos aos Romanos.

E em conformidade dessa opinião tenho por muito provável que a terra e nação deste futuro imperador e império é a terra e nação portuguesa, e o reino último e mais ocidental de todo o mundo, que é o reino de Portugal. (Vieira, 1997)

Seria a realização do sonho de Nabucodonosor que, pela interpretação dada por Daniel, representava a derrubada dos grandes impérios mundiais, dando lugar a “um reino que jamais será destruído e cuja soberania não passará a outro povo” (Daniel, 2: 42). Para Vieira, este seria Portugal, que reinaria até a vinda de Cristo, no juízo final.

Suas aspirações messiânicas delimitariam sua atuação junto à corte de Lisboa, na qual se tornara conselheiro do rei D. João IV até sua ida ao Maranhão (1640-1651), e na sua atuação junto aos índios, negros e judeus. O sebastianismo teria assim grande importância na sua vida política, colocando sempre em primeiro plano a possibilidade de concretização das profecias. Sua atuação foi importante para a consolidação da Restauração Portuguesa na medida em que, devido a manipulação simbólica do sebastianismo, possibilitou sua identificação em sua linhagem, aproximando a corte de Bragança com a de Lisboa, seja através do sangue, seja através de sua proximidade com o mito sebastianista.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, João Lúcio de. *História do padre Antonio Vieira*. Lisboa: Clássica, 1992.
_____. *A evolução do sebastianismo*. Lisboa: Presença, s.d.
BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
BOUTIN, Leonidas. *Dicionário biográfico brasileiro*. São Paulo, 1971.

- BUESCU, Ana Isabel. Sentimento e esperanças de Portugal. In: HESPANHA, Antonio Manuel (Dir.). *Portugal na época da restauração*. Lisboa: Cosmos, 1993.
- CORDIVIOLA, Alfredo. O futuro, a história: uma leitura da *História do futuro* do padre Antonio Vieira. *Revista da USP*. São Paulo: Edusp, n. 29, mar./maio 1996.
- DELUMEAU, Jean. A espera de deus. In: _____. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DINIZ, Alfredo. Astrologia e profecia no pensamento do padre Antonio Vieira. *Brotéria: Cultura e Informação*. Lisboa: Fundação Oriente, v. 145, 1997a.
- _____. Metafísica da natureza e profetismo na obra do padre Antonio Vieira. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: Faculdade de Filosofia, t. 53, v. 3, 1997b.
- GERARD, A. M. *Diccionario de la Biblia*. Madrid: Amaya, 1995. p. 984-96.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. Teologia e ação pastoral em Antonio Vieira (1552-1661). In: _____. *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- LACOMBE, Américo Jacobina. A igreja no Brasil colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (Org.). *História geral da civilização brasileira*. t. 1, v. 2: A época colonial. São Paulo: Bertrand Brasil, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus, 1985.
- MAGALHÃES, Leandro Henrique. *Olhares sobre a colônia: Vieira e os índios*. Londrina, 1997. Monografia (Especialização em História Social) - Universidade Estadual de Londrina.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *Breve história de Portugal*. Lisboa: Presença, 1996.
- MUHANA, Adma (Org.). *Os autos do processo de Vieira na inquisição*. São Paulo: Unesp, 1997.
- OLIVEIRA FRANÇA, Eduardo D'. *Portugal na época da restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- PALACIN, Luís. *Vieira e a visão trágica do barroco*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.
- SARAIVA, Antonio José. *História e utopia: estudos sobre Vieira*. Lisboa: Ministério da Educação, 1992.
- SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- SERRÃO, J. (Org.). *Dicionário de história de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 1990.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- TELMO, Antonio. *História sagrada de Portugal*. Lisboa: Vega, 1977.
- THEODORO, Janice. A retórica do cativo: padre Antonio Vieira e a Inquisição. In: _____. *América barroca: tema e variação*. São Paulo; Rio de Janeiro: Edusp; Nova Fronteira, 1992.

- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIEIRA, Padre Antonio. *Apologia das coisas profetizadas*. In: MUHANA, Adma (Ed.). Lisboa: Cotovia, 1994.
- _____. *Livro anteprimeiro da história do futuro*. In: VAN DEN BESSELER, José (Ed. Crítica). Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983.
- _____. *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, Primeira e segunda vida de El Rei D. João IV, escritas por Gonçalo Eanes Bandarra*. In: SÉRGIO, Antonio; CIDADE, Hernâni (Orgs.). *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, v. 6, 1952.
- _____. *História do futuro*. In: SÉRGIO, Antonio; CIDADE, Hernâni (Orgs.). Lisboa: Sá da Costa, v. 8-9, 1953.
- _____. *Sermões*. Porto: Lello & Irmãos, 1945.

Historiografia

A MÚSICA POPULAR BRASILEIRA NOS ANOS 60: APONTAMENTOS PARA UM BALANÇO HISTORIOGRÁFICO

Marcos Napolitano*

RESUMO

Este ensaio propõe um balanço inicial sobre a produção historiográfica em torno das questões que envolvem a música popular brasileira, num momento crucial de redefinição estética e ideológica, que coincide com a década de 60. Destacamos cinco correntes principais que vem informando as pesquisas e, sem a devida síntese crítica, acabam se tornando “evidências” da historicidade do período, quando deveriam ser pensadas como base para ampliar o leque de problemas e incorporar novas fontes de pesquisa.

Palavras-chave: historiografia, música popular brasileira, Brasil – anos 60, Brasil – sociedade e cultura.

ABSTRACT

This bibliographical essay analyzes some historiographical trends, which became the main references to studies in “música popular brasileira”(Brazilian popular music) in the last three decades. It focuses the aesthetical and ideological transformations in popular music, that happened in the 60s, that historiographical trends, sometimes, are read without the contextualization and critical view. Our proposal is to remark this general conclusion, theoretical references and ideological point-of-view to increase the historical analysis of Brazilian popular music toward scholar approach.

Key-words: historiographical, Brazilian popular music, Brazil – 60s, Brazil – society and culture.

* Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná; doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. E-mail: napoli@coruja.humanas.ufpr.br. Endereço para correspondência: rua Corcovado s/n.º, passeio 2, entrada 11, apto. 5, CEP 05038-040. Tel. (011) 861-4744.

Bases historiográficas no estudo da música popular

O tema da música brasileira só recentemente vem constituindo uma tradição historiográfica reconhecível. Essa afirmação aplica-se, sobretudo, em relação ao conjunto de trabalhos que procura analisar a música de consumo urbana do pós-II Guerra.¹ Neste caso, os gêneros historiográficos mais comuns são as biografias, memórias e crônicas jornalísticas.² Apesar de muitas dessas obras terem valor para o trabalho do historiador, elas tendem a uma exposição dos acontecimentos a partir de uma perspectiva muito singular, sem a preocupação com a análise historiográfica propriamente dita. No caso das crônicas e autobiografias, o campo da memória e da história se confundem perigosamente, em prejuízo de uma análise histórica que se proponha a colocar, analiticamente, um conjunto de problemas que vão além da memória individual ou grupal. Por outro lado, verificamos a existência de um bom número de teses, sobretudo nos departamentos de letras e comunicação das universidades brasileiras, que ainda aguardam uma sistematização de conceitos, categorias, hipóteses e corpo documental utilizados. Podemos afirmar que, em termos de música “popular”³ brasileira, o debate é incipiente e limitado às academias. Com exceção, talvez, de dois temas específicos: a questão das origens da música urbana no Brasil⁴ e do lugar do samba na “música popular brasileira”⁵.

1 Uma exceção nesta “aridez” bibliográfica é o trabalho de Alcir Lenharo: *Os cantores do rádio: a trajetória de Nora Ney e Jorge Goulart e o meio artístico do seu tempo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

2 Destacamos alguns livros lançados nos últimos anos: CASTRO, R. *Chega de saudade: a história e as histórias da bossa nova*. São Paulo: Cia das Letras, 1989; CALADO, C. A *divina comédia dos Mutantes*. São Paulo: Editora 34, 1995; Borges, M. *Os sonhos não envelhecem: histórias do Clube da Esquina*. São Paulo: Geração Editorial, 1996.

3 Neste caso me utilizo do termo na sua acepção mais banal, socialmente estabelecida e aceita: as canções produzidas dentro de um mecanismo de mercado e se utilizando dos materiais estabelecidos pelas expressões musicais urbanas ou urbanizadas, ao longo do século XX.

4 Um bom exemplo é a polêmica sobre as “origens” do samba, que é visto por uma corrente como tributário do lundu (Nei Lopes) e por outra como tributário do maxixe (Roberto Moura e Edigar de Alencar). Ver as obras: LOPES, N. *O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical*; ALENCAR, E. de. *O carnaval carioca através da música*; MOURA, R. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*.

5 Uma interessante e recente publicação sobre este tema, que atualiza a polêmica entre a relação “samba” e “brasilidade” é VIANNA, H. *O mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. Por outro lado, notamos que o tema da história do samba e seus correlatos (samba exaltação, samba malandro, samba e carnaval) parece ocupar a maior parte das escolhas nos projetos de pesquisa em andamento, conforme podemos verificar no *Caderno de Resumos* do XIX Simpósio da Associação Nacional de História, Belo Horizonte, julho de 1997.

Estes já possuem um número razoável de trabalhos e vem experimentando um debate acadêmico mais sistemático. Este ensaio, porém, vai se concentrar no debate em torno do sentido histórico da MPB a partir do final da década de 50.

No final dos anos 50, a música “popular” brasileira – mesmo não sendo uma expressão artística legitimada em relação à chamada “cultura dominante” da elite e da classe média intelectualizada (como ocorrerá nos anos 60) – já constituía uma “tradição”, marcada pela diluição dos gêneros musicais cariocas, via rádio, agregando nesse processo vários artistas e gêneros de outras regiões. A partir dos anos 40, ocorreu um conjunto de tentativas para constituir uma tradição historiográfica, não acadêmica, plenamente inserida na tentativa de “inventar” uma tradição (Hobsbawn, 1987), consagrar alguns mitos fundadores, um panteão de artistas heróicos e obras clássicas. Os principais autores nessa tradição, conhecidos como os “folcloristas urbanos”⁶ (Paiano, 1991, p. 65), foram Henrique Foreis Domingues (o “Almirante”), Lucio Rangel e Ary Vasconcelos. Ocupando postos importantes na imprensa e no rádio, eles tiveram um certo êxito no seu trabalho. Como resultado dessa operação ideológica e cultural, uma determinada tradição do “samba” foi confirmada como o *mainstream*, a “corrente principal”, da música brasileira urbana: o samba urbano carioca, estabelecido ao longo dos anos 30, resultado da transculturação entre as diversas camadas sociais que compunham a cidade do Rio de Janeiro.

A MPB nos anos 60: principais correntes historiográficas

Muitas das questões que abordaremos neste ensaio já foram objeto de algum tipo de discussão, principalmente através da imprensa, o que explica a relativa escassez de obras de maior fôlego sobre esse período musical. Assim, procuramos identificar algumas correntes historiográficas que vem marcando o debate acadêmico sobre a relação entre música, sociedade e comportamento político nos anos 60. Neste tipo de sistematização é inevitável a ocorrência de uma certa homogeneização de posições

6 Conforme denominação dada por Enor Paiano, em sua dissertação de mestrado, à uma certa “intelectualidade orgânica” da música popular, ligada ao rádio e à imprensa dos anos 40 e 50 sobretudo.

intelectuais, em prejuízo da riqueza de pensamento dos autores. Esclarecemos que a sistematização que se segue é apenas um esboço de síntese, visando contribuir para os futuros pesquisadores da área.

As correntes historiográficas em questão foram divididas em cinco tendências: a) textos produzidos na época (portanto produzidos no anos 60) mas de caráter historiográfico, propondo-se a fazer um balanço das história recente da MPB; b) obras que defendem a tese da “expropriação cultural” para explicar as rupturas da MPB nos anos 60; c) obras elaboradas por autores que partiram da idéia-força da “linha evolutiva”, lançada por Caetano Veloso em 1966, para analisar a história da MPB pós-bossa nova; d) obras que analisaram a emergência do nacional-popular na MPB e suas contradições dentro de um quadro de mercantilização crescente da experiência musical; e) obras que tentam delimitar uma teoria da canção, que se afasta da análise histórica propriamente dita, mas que parte de um referencial histórico ocupado pela recente MPB.

Pode ocorrer do mesmo autor ser citado como representante de duas ou mais correntes. Esta peculiaridade explica-se pelo caráter derivado de algumas correntes, como por exemplo a corrente da “linha evolutiva” e a da “teoria da canção”. Ressaltamos que quando o desenvolvimento da análise indicou um conjunto de teses e conclusões bem delimitadas, optamos por separar as correntes, mesmo quando as referências historiográficas de origem eram compartilhadas.

Textos seminais de época: a primeira camada do debate

Textos produzidos entre 1968 e 1969, portanto em plena efervescência cultural e política que redefiniu o campo da MPB, por autores acadêmicos engajados no debate ideológico da época, transformaram-se em “clássicos” constantemente citados como textos de referência para quem estuda a cultura brasileira dos anos 60. Ocorreu nesse caso um fenômeno comum no debate historiográfico: na medida em que há uma escassez de pesquisas em fontes primárias, certos textos de análise, com todo o seu envolvimento teórico e ideológico no debate da época, recebem a investidura de “evidências” históricas. Obviamente esse investimento é bastante problemático, pois não se lida com uma informação de primeiro nível, mas com um conjunto de teses desenvolvidas com o objetivo de intervir num debate que tende a ser descontextualizado ao longo das leituras e tornar-se abstrato, quando se utiliza aqueles textos de maneira pouco crítica. De qualquer forma, por se constituírem numa espécie de “primeira

camada” na arqueologia do debate que ora analisamos, vamos momentaneamente explicitar seus pressupostos analíticos, para, ao longo do trabalho, tratá-los como um tipo de fonte.

Os textos de Walnice Galvão (1976)⁷ e O. C. Louzada Filho (1969) abordam o tema da música “popular”, partindo de uma problemática definida: porque a música nacionalista engajada não se realizou como consciência política popular? A partir desta problemática, os dois autores chegam a veredictos diferentes, embora compartilhando de percepções comuns.

Walnice Galvão reconhece a existência de um movimento renovador na música brasileira, chamado na época de “moderna música popular brasileira” (MMPB), que aglutinou jovens músicos que transitavam pelo ambiente universitário e expressavam um setor importante da classe média progressista. Para ela, a MMPB se constituiu a partir do diálogo interno da própria tradição musical, adotando “uma desmistificação militante, derubando velhos mitos que se encarnavam em lugares-comuns da canção popular, como a louvação da beleza do morro e do sertão, da vida simples do favelado e do sertanejo” (Galvão, 1976, p. 93). Para a autora a MMPB se caracterizaria por uma “intencionalidade informativa e participante” e seria o contraponto estético e ideológico da bossa nova, “persistência da linha intimista a qual, por ser nitidamente escapista é auto-evidente como ideologia” (Galvão, 1976, p. 94), prescindindo de uma análise desmistificadora. A partir desta colocação, Galvão passa a se preocupar em desmistificar a estrutura ideológica e conformista da MMPB, apesar da intencionalidade engajada dos artistas nela envolvidos.

Galvão começa por delimitar o público da MMPB, definindo-o como um público de “gosto mais refinado, tem sua massa constituída por universitários e seus adjacentes, como intelectuais, artistas e jornalistas” (Galvão, 1976, p. 94). Ressaltamos a força dessa assertiva, presente na imprensa e nos debates da época, que a autora reforça.⁸ Não querendo negar o conteúdo de verdade que há em dizer que o público preferencial da MMPB era a classe média intelectualizada, parece-nos que não podemos

7 O texto de Walnice Galvão, “MMPB: uma análise ideológica”, foi publicado originalmente na revista *Aparte*, n. 2, maio/jun. 1968.

8 Na verdade, o tema da classe média na política brasileira é objeto de um longo debate que extrapola os limites da análise da cultura e das artes. Um bom resumo dessa polêmica pode ser visto no texto de Marcelo Ridenti, *Ensaio geral de socialização da cultura: o epílogo tropicalista*, no qual o autor parte das colocações da própria Walnice Galvão para analisar a relação entre o papel político da classe média e a produção cultural.

negligenciar o papel dos meios massivos na diluição desse tipo de música no seio de outros segmentos (inclusive da própria classe média), bem como o papel histórico desse tipo de música, direta e indiretamente, no comportamento musical como um todo.

Walnice Galvão destaca que a proposta, via MMPB, de interferir na realidade e constituir consciência esbarra em dois “seres imaginários” (portanto ideológicos e desmobilizadores, conforme o jargão da época) presentes nas próprias canções: a exortação ao “dia-que-virá” e o culto à própria “canção”, como objeto-fetiche.⁹ Na argumentação da autora, na medida em que a promessa de libertação é exortada para um futuro indefinido – “o dia” – no presente a única exortação possível é ao ato mesmo de “cantar”. Nas suas palavras: “O cantador declara que não é imóvel porque canta. O homem, dispensado de agir, porque “o dia” é que é o agente da história, contenta-se com um simulacro de ação” (Galvão, 1976, p. 96). Após analisar rapidamente a obra dos principais artistas identificados com a MPB, Galvão conclui: “A canção é a causa do futuro.” E se pergunta: A MMPB provoca consciência? A autora mesmo responde: “O ouvinte continua ali, no auditório de TV, no teatro, perto do rádio ou da vitrola, dando sua atenção ao que está sendo cantado. E se sente lisonjeado porque não é como os outros de que a canção fala, outros que não concordam como o que a canção diz. Desse modo é assegurada a cumplicidade entre autor e público [...] ele canta porque o público gosta, se o público não gostar ele pega sua viola e vai cantar em outro programa” (Galvão, 1976, p. 111).

Portanto, para Galvão, a MMPB não conseguia superar o caráter “consolador” da classe média engajada. Segmento esse que, nessa linha de argumentação, era politicamente inativo e impotente frente à situação do país, sobretudo tendo em vista o contexto autoritário pós-64. No final do texto a autora reclama um outro paradigma de criação musical e afirma que a MMPB ainda esperava (em meados de 1968, quando o texto foi escrito) pela sua “marselhesa”, que pudesse cantar o “dia-que-chegou” e convocasse o povo para a ação efetiva.

O texto de Galvão, como dissemos, demarcou uma análise instigante sobre os limites do ato de cantar e apontou para as contradições do artista submetido às demandas do público. Porém nos parece que a questão de fundo nesse texto não é a situação particular da música brasileira naquele momento, mas a crise da esquerda estudantil que culminaria na opção da

9 Com efeito, podemos notar a forte presença desses dois motes nas canções selecionadas para os festivais da TV Record, vitrine privilegiada da MMPB.

luta armada. A análise da música está subordinada a este pano de fundo. A autora pedia um hino de luta, pois o processo de luta em si parecia já estar desencadeado e necessitava de uma outra trilha sonora. Sobretudo um novo conteúdo, que aglutinasse um novo imaginário de engajamento revolucionário, cujos delírios tropicalistas e exortações românticas da canção engajada pareciam não satisfazer mais. O texto, muito bem construído em sua forma, é um texto não só datado (como todos os textos) mas produzido a partir de um embate ideológico que organiza a estrutura da argumentação. Um texto de análise e um texto de combate, a um só tempo. Quase um manifesto, que encontrou sua homologia musical na música “Caminhando”, de Geraldo Vandré, lançada no final daquele ano: “Quem sabe faz a hora não espera acontecer”. Uma guarânia, originalmente, transmutada em marcha, quando da sua apresentação ao vivo, na final do III FIC. Esse seria o novo paradigma de criação musical, interrompido com a censura e a repressão? Com essa música, a MMPB teria encontrado a sua “marselhesa”?

No fundo o texto de Walnice Galvão recai naquilo que ele denuncia: a mistificação e a hipertrofia do papel político da canção. A solução do impasse político-ideológico deveria passar pela formulação de um novo paradigma de criação engajada, mas a autora passa ao largo da presença estrutural da indústria cultural em todo o processo (já notório naquele momento). Por outro lado, ela parece ainda acreditar no papel da arte como substrato da nova consciência revolucionária. O dilema que nos colocamos, e que diz respeito ao relacionamento música e sociedade naquele momento histórico, e que perpassará todo este trabalho vai num outro sentido: a arte tem o poder de “fazer” as revoluções? Ou simplesmente participa delas (quando elas ocorrem)?

O fato é que esse texto, por méritos próprios e por ousar questionar um campo musical socialmente prestigiado, será um dos textos mais citados nas análises críticas sobre a criação musical engajada do período. Ele realmente tem o mérito de dissecar, em parte – já que a autora não analisa o parâmetro musical, somente o parâmetro poético – um paradigma de criação musical muito vigoroso na época. O problema é que, somadas ao ulterior desenvolvimento da “MPB”, leia-se, a crítica radical do tropicalismo à canção nacionalista, suas afirmações ajudaram a encobrir e uniformizar um conjunto de criações musicais – que acabou recebendo o nome

genérico de “canção de protesto”¹⁰ – expressão de um debate estético e ideológico mais rico do que se pensa. O cuidado que devemos ter, como historiadores, é o de analisar as obras e eventos em questão sem partir de antemão das categorias de “colapso” e “derrota” política que informam a maioria das análises da cultura de esquerda produzidas entre 1968 e 1969.

Outro texto importante, um pouco menos citado, é o de O. C. Louzada Filho, de 1969. Nele, o autor traça um painel crítico das contradições da canção nacionalista engajada, segundo uma corrente que saiu “dos apartamentos aos grêmios universitários”, sendo posteriormente veiculada pelo rádio e pela TV. Ao contrário de Galvão, Louzada Filho destaca que a canção engajada não rompeu nem com uma tradição poética, interna da música popular brasileira: ao cantar as “virtudes” da miséria não a minimiza, mas engrandece-a, seguindo a tradição de exortar o “pitoresco da pobreza” (Louzada F.º, 1969, p. 86). Nesse sentido o protesto acaba sendo um elemento simbólico mantenedor da miséria. O próprio gênero “samba”, o preferido dessa cultura de protesto, seria o receptáculo de mitos auto-alimentados e reforçadores de uma “cultura popularesca” conservadora e conformista.

Louzada Filho reforça a idéia de que tais músicas “contraditórias” seriam destinadas a um público específico: a juventude da classe média urbana e setores mais velhos da burguesia. Por outro lado, reconhece que, ao invadir a televisão, a “bossa” se torna híbrida, mesclada a outros gêneros comerciais, o que tornava estéril a discussão das “origens” da música brasileira, tão cara aos artistas e intelectuais do período (Louzada F.º, 1969, p. 88). Esse autor destaca ainda que, apesar da bossa ser mesclada, o componente prioritário do processo era “bossanovista”. Aliás, aqui Louzada Filho também se afasta de Walnice Galvão, que não sublinha uma continuidade entre a bossa nova e a MMPB.

Um dos aspectos mais interessantes do texto de Louzada Filho é a análise sobre as diferenças virtuais no processo de consumo da obra, conforme a classe social receptora. Segundo ele, no caso de um “consumo proletário”, o proletariado estaria recebendo uma “imagem mitificada de si mesma”, produzida por artistas “burgueses”. No caso do “consumo jovem”, ocorreria uma “abordagem festiva da realidade nacional”, reforçando uma visão “piedosa e fascinante da miséria”, já vigente dentro da tradição populista (Louzada F.º, 1969, p. 88).

10 Para entender melhor os matizes deste “gênero” ver TREECE (1997): *Guns and Roses: bossa nova and Brazil's music of popular protest, 1959-1968*.

Concluindo sua argumentação, Louzada reconhece que a bossa nova original tinha uma vantagem em relação ao outro tipo de canção: com todas as suas incoerências e fragilidades ideológicas, a bossa nova era mais positiva porque “brasileira e reivindicante”, afirmativa de uma “visão não carente da miséria” (Louzada F.º, 1969, p. 89). Em outras palavras, a realização simbólica do “desenvolvimentismo”, a superação utópica do atraso. Mesmo assim, Louzada não pede um outro paradigma de canção, como Walnice Galvão, mas questiona o próprio papel da música como difusora de uma questionável “ideologia jovem” pseudopolitizada.

Portanto, temos dois textos, produzidos por “jovens” acadêmicos, engajados nas lutas ideológicas do momento, que desenvolvem uma breve, porém rigorosa, reflexão sobre o papel da música na sociedade. Se compararmos com a hipertrofia política que esse tipo de expressão artística ganhou ao longo dos anos 60, esses dois textos do final da década expressam uma crise da crença na canção como veículo ideológico. Uma crise cuja expressão mais retumbante pode ser vista no chamado “tropicalismo”, mas que já experimentava uma autocrítica por parte da juventude de esquerda não necessariamente identificada com esse movimento. Parecia esgotado o ciclo do “ensaio geral de socialização da cultura”, expressão da própria Walnice Galvão, que tenta traduzir as possibilidades e dilemas de uma pretensa aliança político-cultural entre a classe média progressista e o proletariado, cujas maiores expectativas estavam, até então, voltadas para as criações e artistas da MMPB.

A análise mais rigorosa e dessacralizadora da “cultura de esquerda” dos anos 60 foi feita por Roberto Schwarz, no texto intitulado “Cultura e política: 1964-1969”, artigo que foi escrito por volta de 1969, inicialmente publicado em francês e posteriormente incluído numa coletânea de artigos de 1978. Esse, ao lado dos outros anteriormente citados, é o que podemos chamar de um texto “seminal”, que suscitou desdobramentos e polêmicas, como veremos a seguir.

O texto de Schwarz é composto de seis partes, nitidamente demarcadas: 1) uma análise do contexto político e ideológico anterior ao golpe, destacando as opções da esquerda nacionalista/reformista; 2) uma análise das práticas culturais da esquerda, anterior ao golpe, na tentativa de configurar uma “consciência” nacional no “povo”; derivada daquelas opções político-ideológicas; 3) o corte ideológico e cultural representado pelo golpe militar de 1964, e a momentânea ativação dos valores “provincianos, moralistas e reacionários” pela pequena burguesia que apoiara os

militares, produzindo uma espécie de “vácuo” cultural; 4) uma reavaliação crítica do significado histórico do “tropicalismo”, que se arvorava como o catalisador de uma “nova cultura” crítica e inconformista que vinha para ocupar aquele “vácuo”; 5) uma análise de algumas obras de arte do período, com destaque para as peças “Opinião” e “Roda Viva”, como paradigmas dos impasses ideológicos e culturais 64-68; 6) uma breve conclusão, na qual é analisado o colapso daquelas manifestações culturais, aparentemente vigorosas, apontando para uma outra perspectiva de análise, em que o papel específico da cultura é redimensionado, em função dos impasses propriamente políticos.

Há uma tese geral que percorre todo a argumentação: o “não-lugar” *histórico* das manifestações culturais, aparentemente de esquerda e críticas à ordem vigente (como o tropicalismo), devido justamente ao seu “lugar” *social* (voltaremos a esse ponto). Em outras palavras, Schwarz sugere que houve um descompasso entre as possibilidades do real (leia-se da *política*, no sentido forte do termo) e as expressões da consciência artística, a partir de 1964. Longe de representar uma radicalização ideológica contra os equívocos do nacionalismo e do populismo que haviam conduzido o país a um regime militar, as manifestações da “cultura de esquerda” no pós-golpe sucumbiram aos impasses políticos do período. Ao mesmo tempo, esse segmento cultural, entre 64 e 68, foi a expressão de um diálogo entrópico do artista “consigo mesmo” e com seu público imediato (de matiz “pequeno-burguesa”), e não uma nova dimensão de crítica cultural que fizesse vislumbrar (e superar) as “verdadeiras” contradições da sociedade brasileira: “O processo cultural, que vinha extrapolando as fronteiras de classe e o critério mercantil, foi represado em 64. As soluções formais, frustrado o contato com os explorados, para o qual se orientavam [antes de 64], foram usadas em situação e para um público a que não se destinavam, mudando de sentido. De revolucionárias passaram a símbolo vendável da revolução.” (Schwarz, 1978, p. 80)

Para Schwarz, essa nova situação da cultura acabou por incentivar os “gêneros públicos” de expressão (teatro, música popular, cinema, jornalismo), uma espécie de “procuração revolucionária que a cultura passava a si mesma”. Entre a “vontade” de expressar uma ação revolucionária e os efeitos críticos na consciência revolucionária, Schwarz vê um abismo. Os “gêneros públicos” de expressão foram rapidamente se constituindo num circuito fechado de espetáculo, em que artista e público se irmanavam contra o autoritarismo militar, “enquanto a literatura propriamente saía do

primeiro plano”. Se a *política* de esquerda vinha de uma derrota crucial em 1964, a *cultura* de esquerda triunfava nos palcos “[...] o que dava um traço indevido de complacência ao delírio do aplauso [...]. A esquerda derrotada triunfava sem crítica, numa sala repleta, como se a derrota não fosse um defeito.” (Schwarz, 1978, p. 81-83)

Na última parte do texto, Schwarz expõe a fragilidade da cultura de esquerda no Brasil, o seu “não-lugar” histórico:

Em seu conjunto o movimento cultural destes anos é uma espécie de floração tardia, o fruto de dois decênios de democratização que veio florescer agora, em plena ditadura, quando suas condições sociais já não existem, contemporâneo dos primeiros ensaios de luta armada no país [...] se é próprio do movimento cultural contestar o poder, não tem como tomá-lo [...]. Pressionada à direita e à esquerda a intelectualidade entra em crise aguda [...]. Nestas circunstâncias, uma fração da intelectualidade contrária à ditadura, ao imperialismo e ao capital vai dedicar-se à revolução, e a parte restante, sem mudar de opinião, fecha a boca, trabalha e luta em esfera restrita e espera por tempos melhores. (Schwarz, 1978, p. 91)

Curiosamente, em 1968, uma revista estudantil radical¹¹ estampou numa de suas capas: “O intelectual deve morrer para que nasça o revolucionário.” Se admitirmos que o intelectual, tal qual era pensado nos anos 60, realmente morreu, o texto de Schwarz pode ser considerado o seu laudo cadavérico. Na verdade a percepção de crise de uma cultura de esquerda e a crise do papel do intelectual (como “vanguarda” histórica da revolução) são um dado historicamente concreto do final dos anos 60. Cercado pelas suas próprias contradições e se integrando no universo do consumo, a cultura de esquerda, à primeira vista, estaria condenada a um vazio político.

Dentro dos parâmetros que opera, “classe” e “consciência”, Schwarz constrói uma crítica aguda e fascinante. Estas duas categorias vêm substituir as categorias básicas pelas quais a esquerda pré-golpe pensava o Brasil: “povo” e “nação”. Antes de 1964, na lógica do autor, essas categorias tinham seu lugar histórico, representavam uma “consciência possível”. Por isso, Schwarz é complacente com o “didatismo” e um certo “populismo” da cultura de esquerda. O golpe militar veio complicar a

11 Revista *Aparte*, do Teatro da Universidade de São Paulo.

situação cultural (e, obviamente, política) dessa esquerda. Na exposição do texto, fica claro que em 1964 houve uma “derrota” política, fruto portanto de uma “luta”, na qual a contra-revolução venceu a “revolução”. Embora limitada pelas categorias políticas pelas quais se balizava – povo e nação –, a esquerda estava num caminho historicamente coerente, na medida em que buscava “chegar ao povo”, na justa condição de “vanguarda”.

Para o autor, o golpe veio catalisar as incoerências e fetiches culturais daqueles segmentos, que reagiram na forma de “espetáculo”. Uma reação portanto “dinamogênica” e inócua. Uma reação de euforia diante da própria imagem triunfante “invertida”, uma reação de indignação emotiva, traduzida na vontade de dançar com o povo ao som de um samba. Os “*gêneros públicos*”, aos quais se refere Schwarz, favoreceram essa reação “dinamogênica”, pouco “expressiva”, portanto própria ao “vácuo” de pensamento histórico crítico e pertinente. Daí sua desconfiança de uma arte de esquerda que se utilizasse destes gêneros de expressão, em direção ao fragmentário, ao alegórico, à exposição descontínua dos seus elementos: cinema, teatro, música. Artes de espetáculo, que suscitavam reação emotiva ou corpórea no público, com pouco espaço para o pensamento propriamente dito. Esse é o substrato da crítica de Schwarz, que em dado momento do texto chega a remeter ao debate “símbolo” *versus* “alegoria”, um dos grandes debates travados no interior do marxismo, ao longo dos anos 20/30.¹²

Portanto, podemos entender que a grande ausência do texto de Schwarz é a música. A única alusão à música, no universo cultural analisado pelo autor, é para destacar os aspectos “ativistas” que a música consagrou na formação de uma platéia teatral estudantil no contexto do

12 Opondo G. Lukacs e B. Brecht a W. Benjamin, esse debate marcou época. Para Lukacs as formas “simbólicas” de expressão, sendo o símbolo a “aparição sensível” e “natural” de uma idéia, na tradição hegeliana, são mais adequadas à expressão/configuração de uma consciência, via arte. Nas “formas alegóricas” a relação entre a idéia e a imagem é do domínio da convenção, exigindo uma mediação maior para a sua “decodificação”, na qual os elementos formais não tem uma relação direta com o conteúdo e se constroem a partir de fragmentos descontínuos. Enquanto Lukacs enxergava na primeira forma um potencial político maior, Brecht e, sobretudo, Benjamin viam nas formas fragmentárias de expressão as únicas possibilidades da cultura intervir, politicamente, na modernidade capitalista, na medida em que o homem de massa moderno vivia uma experiência social igualmente fragmentária, mediatizada por um aparato técnico altamente desenvolvido e em constante mutação. Assim, Lukacs preferia a *Literatura* (basicamente, simbólica e contínua, totalizante), enquanto Benjamin preferia o *cinema* (tendência ao alegórico, descontínuo e fragmentário). Estas posições serão retomadas no Brasil dos anos 60, no decorrer do debate sobre o papel político da arte.

espetáculo “Opinião”. A música, a mais “dinamogênica” das artes,¹³ liberava o público das “literatices” do “grande” teatro, portanto consagrava a primazia do ativismo imediato sobre a ação reflexiva. O problema, para Schwarz, era que este “ativismo” tendia a se esgotar nos limites da obra, enquanto catarse. O aplauso, a vaia, o grito ocupavam o espaço da ação política pertinente. Pior até: eram vistos, pelos protagonistas, como ação política.

Para a música popular convergem todas as expectativas, na medida em que, ao contrário do cinema e do teatro, esse campo possuía um público “popular” consolidado. As estruturas de recepção das canções populares eram marcadas pela existência de um mercado razoavelmente constituído, na forma de consumo de discos e de audiência radiofônica. O grande problema do músico “participante” ou “engajado”, ligado à cultura de esquerda, era se aproveitar dessa estrutura, sem ser tragado por ela. Esse será o grande debate da música popular dos anos 60, ao lado de uma outra questão: como dotar a música popular de “expressividade” poético-musical, portanto como dotá-la de uma “idéia” portadora de “consciência”, contrapondo-se à sua tendência ao apelo emocional e/ou corpóreo. Para o músico “engajado”, porém, o maior desafio não era a falta de público massivo (como no teatro), nem a penetração hegemônica das obras estrangeiras (como no cinema), mas, paradoxalmente, o papel da música popular como uma das tradições artísticas mais consolidadas na sociedade brasileira.

Schwarz intui que o problema era precisamente este: o caráter massivo do público, para ele, estimularia ainda mais o desvio do artista-intelectual do campo de expressão que lhe era próprio – a literatura – agravando sua crise “política” e empurrando-o para o mercado. Portanto, o projeto político inerente ao seu texto é claro: o artista-intelectual-engajado deve retornar à literatura e operar sobre a sua própria consciência, reconhecendo os limites da arte e da cultura e saindo do circuito do espetáculo.¹⁴

13 Como já destacava Mário de Andrade: “Mas a música possui um poder dinamogênico muito intenso e por causa dele, fortifica e acentua estados de alma, sabidos de antemão. E como as dinamogênias dela não têm significado intelectual, são misteriosas, o poder sugestivo da música é formidável.” (Andrade, 1962, p. 41)

14 Schwarz termina seu texto com uma exortação à literatura, ao enfatizar a acuidade política do livro de Antonio Callado, *Quarup*, lançado em 1967, o qual destaca a personagem “intelectual-que-se-faz-povo”.

A tese da “expropriação e entreguismo” sociocultural via música popular

Um outro autor muito discutido nos anos 60 e 70 é José Ramos Tinhorão. Como jornalista, Tinhorão viu-se envolvido na polêmica em relação ao papel histórico da bossa nova na cultura brasileira, com quem polemizou desde o começo dos anos 60.¹⁵ A partir de 1966, Tinhorão desenvolverá uma obra de maior fôlego, mas sempre marcada por uma tese geral: a idéia de uma progressiva “expropriação” e “entreguismo” sociocultural, que se confunde com aquilo que chamamos de música popular brasileira. Segundo ele, esse processo teve seu início por volta dos anos 30, quando o “grupo de classe média branca” de Vila Isabel consolidou um determinado tipo de samba e um determinado tipo de público para a música popular (Tinhorão, 1966).

A partir desse momento “fundador”, desencadeou-se um processo no qual a “população negra e pobre” foi expropriada de seu patrimônio musical, cada vez mais pasteurizado pelo mercado, para agradar a classe média branca de gosto internacionalizado. A bossa nova foi o ápice desse processo: ao quebrar a célula rítmica básica do samba (*sic*), marcada pelo compasso binário, os bossanovistas se afastaram definitivamente da tradição. Sobre tudo Tom Jobim seria o maior responsável por este fenômeno, consolidando um gênero que apartou a maioria da população da música, que nesse sentido não seria “nem popular, nem brasileira”.

Para Tinhorão, a sofisticação técnica imposta pelas grandes gravadoras multinacionais e pela televisão, convertida na segunda metade dos anos 60 no espaço privilegiado de consumo musical, teria sido mais um passo nessa “expropriação”. Portanto, as populações “brancas e pobres”, de criadoras e consumidoras dos gêneros convencionalmente brasileiros, teriam sido excluídas do filão principal do mercado de música “brasileira” (Tinhorão, 1981, p. 157-174). Enquanto isso, a massa da juventude de classe média se converteu em consumidora passiva de uma música estranha à nacionalidade, apesar das aparências mostrarem o contrário.

No livro *Pequena história da música popular*, publicado inicialmente nos anos 70, Tinhorão desenvolve o seu projeto historiográfico numa obra de maior fôlego e recheada de citações de fontes primárias. Nesse

15 Tinhorão foi o redator da polêmica reportagem da revista *O Cruzeiro*, de 8/12/1962, sobre o concerto de bossa nova no Carnegie Hall, em Nova York. Nela, Tinhorão destacou o “fracasso” do *show* e a artificialidade da música “brasileira” apresentada aos norte-americanos.

volume, ocupam os capítulos finais e a análise confirma a tese central já esboçada nos anos 60: a *bossa nova*, a canção engajada e o tropicalismo teriam consolidado um processo de afastamento da música popular das raízes e gêneros genuinamente populares, em direção a uma padronização do consumo musical, ditado pelas tendências da indústria fonográfica internacional, direcionada basicamente para a classe média branca (Tinhorão, 1991).

Tinhorão, num certo sentido, constitui um caso à parte na tradição historiográfica da música. Suas posições o afastam tanto do nacionalismo de esquerda vigente nos anos 60 quanto dos “folcloristas urbanos”. Tinhorão não pode ser enquadrado nem como um crítico da canção engajada, como Louzada Filho e Galvão. Diferente desses autores, que não chegam a questionar o lugar social da música popular brasileira, e sim a sua eficácia ideológica, Tinhorão questionou, desde sempre, o próprio campo constituído pela MMPB. Assim, ao contrário da maioria dos criadores e analistas da época, para Tinhorão nunca houve possibilidade de realização dos valores do “nacional-popular” via música popular, tal qual ela se estruturava nos anos 60. Sequer se tratava de um ensaio abortado de “socialização da cultura”. A sonhada aliança de classes, como a defendida pelos artistas e intelectuais egressos do Centro Popular de Cultura da UNE¹⁶ não passaria de uma ilusão, produzida nos estertores do populismo e legitimadora de um novo consumo musical, antipopular e antinacional. Consequentemente, a saída para este impasse parece ser a “folclorização” radical da cultura popular...

A historiografia da “linha evolutiva”

Uma das linhas historiográficas mais afinadas com o campo musical que se afirmou nos final dos anos 60 – a MPB – é aquela que chamo genericamente da “historiografia da linha evolutiva”. Essa corrente pode ser traduzida como a tentativa de constituir um corpo narrativo e analítico de caráter historiográfico, a partir da formulação de Caetano Veloso, feita num debate promovido pela *Revista de Civilização Brasileira*, em 1966:

A questão da música popular brasileira vem sendo posta ultimamente em termos de fidelidade e comunicação com o povo brasileiro. Quer dizer, sempre se discute se o importante

16 Como exemplo desta posição: N. Lins e Barros (1965).

é ter uma visão ideológica dos problemas brasileiros, e se a música é boa, desde que exponha bem essa visão; ou se devemos retomar ou apenas aceitar a música primitiva brasileira [...]. Ora, a música brasileira se moderniza e continua brasileira à medida que toda informação é aproveitada (e entendida) na vivência e na compreensão da realidade brasileira [...] devemos partir da compreensão emotiva e racional do que foi a música popular brasileira até agora; devemos criar uma possibilidade seletiva como base na criação. Se temos uma tradição e queremos fazer algo de novo dentro dela, não só temos que senti-la, mas conhecê-la. E é este conhecimento que vai nos dar a possibilidade de criar algo novo e coerente com ela. Só a retomada da linha evolutiva, pode nos dar uma organicidade para selecionar e ter julgamento de criação [...]. Aliás João Gilberto, para mim, é exatamente o momento em que isto aconteceu: a informação da modernidade musical utilizada na recriação, na renovação, no dar um passo a frente da música popular brasileira [...]. (Veloso, 1966, p. 378)

Descontextualizada do seu debate, essa formulação tem sido constantemente citada pela crítica musical como uma espécie de manifesto estético e ideológico para avaliar e compreender a “evolução” da MPB. Desde o momento de sua formulação, vários artistas e intelectuais encontraram uma inspiração para pensar historicamente as rupturas sofridas pela música brasileira nos anos 60.

Podemos localizar a primeira tentativa de constituição de um projeto historiográfico, a partir da idéia de “linha evolutiva”, ainda em 1966, num texto de Júlio Medaglia, posteriormente incluído na famosa coletânea organizada por Augusto de Campos em 1968 (Medaglia, 1993, p. 67-124). O maestro paulista, um dos mais engajados na organização dos festivais da canção e no movimento tropicalista, desenvolveu um conjunto de argumentos e afirmações, de cunho valorativo, tentando demonstrar que a bossa nova, e sobretudo o procedimento inaugurado por João Gilberto¹⁷, inauguram a “linha evolutiva”, ou seja, um amplo leque de possibilidades expressivas que plenamente realizadas iriam se traduzir na superação do

17 Entenda-se esse procedimento, nos termos já colocados por Caetano Veloso, como o uso da informação musical contemporânea e atualizada a serviço da seletividade na escolha do material da tradição, de acordo com uma perspectiva “civilizatória e modernizadora”, visando a superação do atraso sociocultural.

subdesenvolvimento e da dependência cultural (base para outras transformações mais profundas).

Aliás, em seu conjunto, o livro *O Balanço da bossa*, organizado por Augusto de Campos, que reuniu artigos produzidos entre 1960 e 1968, é uma espécie de manifesto da vanguarda musical e literária em torno das possibilidades abertas pelo “grupo baiano”, que parecia reeditar, no seio da cultura de massa, o projeto da “*tradição de atualização internacionalizada*”¹⁸ da cultura brasileira. O livro, também produzido no “calor da luta”, transformou-se numa referência historiográfica muito citada entre os pesquisadores e interessados em música brasileira. Produzido dentro de um determinado debate cultural e ideológico, ele acabou se transformando em referência bibliográfica de cunho acadêmico, freqüentemente tomada em sua “positividade” factual.

Mas foi nos anos 70 que surgiram dois importantes livros que tentaram, por caminhos diferentes, realizar no plano analítico o projeto contido na idéia de “linha evolutiva”. Seus autores, Celso Favaretto e Gilberto Vasconcellos (Favaretto, 1979; Vasconcellos, 1977), partem da proposição de Caetano, para pensar sobretudo o significado da tropicália no contexto da música brasileira dos anos 60 e 70, enfatizando seus desdobramentos críticos durante o regime militar triunfante.

O livro de Vasconcellos propõe uma periodização para a moderna música popular brasileira que em si é reveladora. Para ele, três momentos sintetizam as “tensões político-culturais do Brasil”:

- 1962/1967: período que seria caracterizado pelo caminho histórico que vai do “protesto” ao “impasse”, ainda vinculado ao nacionalismo e ao populismo;
- 1967/1968: período denominado “canto desencantado”, caracterizado pela implosão da “ideologia” do protesto, da esquerda “populista”/“nacionalista” e pela incorporação da idéia de “absurdo” e “caos” na história brasileira com intenções críticas dessacralizadoras;
- 1969/1974: o triunfo da “cultura de depressão”, quando o irracionalismo, misticismo e escapismo, culto do *nonsense*, teriam se colocado no lugar das promessas e possibilidades críticas abertas pelo tropicalismo.

Ao contrário do que era visto nos anos 60, Vasconcellos vê no tropicalismo a forma mais rica e ousada de “incorporação da matéria política” na MPB. Ao contrário da “canção de protesto”, na qual a questão política era “escancarada e esquemática”, o tropicalismo significou a

18 Conforme os termos do “Manifesto Música Nova”, de 1963.

abertura de novas possibilidades críticas, na medida em que operava ora com a paródia, ora com a alegoria, trazendo para o primeiro plano o problema da dimensão estética da obra de arte (Vasconcellos, 1977, p. 42). Na tradição de desqualificação das virtudes políticas da “cultura de protesto”, Vasconcellos afirma que a canção nacionalista engajada apenas “se comprazia em alertar as estruturas do privilégio”. Ao contrário do tropicalismo, que

[...] pôs fim ao mito populista da redenção popular que perseguiu a canção de protesto [...]. Na tropicália o caráter crítico implícito ao tratamento da indústria cultural, resulta menos das freqüentes e explícitas alusões ao universo dos mass-media [...] que do manejo artístico de deslocação sónica (colagem texto-música) operada através do efeito de estranhamento que acaba por botar em cheque a padronização retórica, sintética e ideológica dos valores ou produtos da indústria cultural, na exata medida que inverte ou subverte os seus significados. (Vasconcellos, 1977, p. 47)

Vasconcellos configura uma visão politizada e até heróica do tropicalismo musical, que teria promovido *uma ruptura com os hábitos mentais da inteligência desenvolvimentista*. Respondendo à crítica de Schwarz, que defende a idéia de fragilidade política do tropicalismo ao transformar o “absurdo atemporal” em crítica histórica, Vasconcellos escreve: “O que está em pauta – e aqui reside o verdadeiro segredo, assim como a diferença ideológica do estilo tropicalista – é a possibilidade de, sob determinadas circunstâncias históricas, brotar, com base num confronto, a idéia angustiante de que nosso país ludibria as categorias racionais.” (Vasconcellos, 1977, p. 54)

Mesmo defendendo uma visão “heróica” da tropicália, Vasconcellos reconhece que a institucionalização do movimento, via mídia, abriu caminho para uma pseudonegação crítica da sociedade, na forma do “*underground*” cultural. Mas a astúcia da lógica histórica da linha evolutiva (traduzida pelo autor como a incorporação dialética do tema político na canção) se fazia notar através da “linguagem da fresta”, ambígua, “malandragem” e expressão da resistência contra a opressão patrocinada pela censura oficial. Essa seria a principal corrente da MPB nos anos 70.

Celso Favaretto, no seu trabalho monográfico sobre o tropicalismo, também compartilha de uma certa visão “heróica” do movimento,

com síntese da abertura ocorrida na música popular brasileira ao longo dos anos 70. Favaretto não vê o mesmo desenvolvimento histórico destacado por Vasconcellos. A conquista principal do tropicalismo, tomado como a tradução histórica mais radical da “linha evolutiva”, não foi a incorporação num grau superior, da “matéria política” na música. Para Favaretto, o que está em jogo é a ampliação das possibilidades estéticas da canção e da arte como um todo. Favaretto sugere que o tropicalismo superou as fronteiras da vida e da arte, velho sonho das vanguardas históricas, ao incorporar e realizar a questão da libertação do indivíduo, através de rupturas culturais e comportamentais. O próprio conceito de arte “política” deveria ser repensado após o tropicalismo.

Seguindo a trilha sugerida na coletânea de Augusto de Campos, Favaretto destaca a continuidade da tradição antropofágica, retomada pelo tropicalismo. São cinco capítulos centrais (cujos títulos são bem indicativos) – “Surgimento: uma explosão colorida”, “A mistura tropicalista”, “A cena tropicalista”, “O procedimento cafonha” e “Tropicalismo, mercado e participação” – nos quais Favaretto aborda o tema num movimento de aproximação e identificação com o objeto estudado.

Favaretto, em franco debate com as proposições de Roberto Schwarz, destaca o caráter revolucionário da fragmentação, presente no procedimento estético tropicalista. Seguindo a tradição benjaminiana, Favaretto adota a alegoria ou o “procedimento alegórico” (esse último termo mais presente em seu livro) como chave teórica fundamental para a compreensão de um fenômeno artístico da modernidade, na qual a representação do mundo se daria de forma fragmentária e plural por excelência, residindo justamente nessa fragmentação a possibilidade de crítica à realidade. Favaretto identifica no procedimento alegórico uma forma de subversão: o descentramento do sujeito da consciência, a dissolução do sentido unívoco (fragmentação) e a irrupção do desejo: “A mistura tropicalista notabilizou-se como uma forma *sui generis* de inserção histórica no processo de revisão cultural que se desenvolvia desde o início dos anos 60. Os temas básicos dessa revisão consistiam na redescoberta do Brasil, volta às origens nacionais, internacionalização da cultura, dependência econômica, consumo e conscientização.” (Favaretto, 1979, p.13)

A forma “*sui generis*” se realizou no “procedimento alegórico” do tropicalismo, que demarcou o seu papel histórico, político e estético, traduzido pelos seguintes pontos de ruptura:

- a desconstrução dos ufanismos (negação da idéia de nação como totalidade);
- a tradução alegórica da conjuntura política, através da paródia;
- o desenvolvimento de uma nova linguagem estética da canção (baseada na apropriação antropofágica da MPB, associada à justaposição de elementos culturais da modernidade).

A partir dessa última inovação, Favaretto diz que a própria idéia de canção sofreu uma ruptura. Passou a significar o conjunto dos códigos envolvidos na canção e o seu caráter de *assemblage* de voz, arranjo, melodia, corpo, letra, *performance* etc. Enfim, o tropicalismo teria colocado em prática não só uma outra teoria da cultura brasileira, mas constituído uma teoria da canção brasileira.

Ao contrário de Vasconcellos, Favaretto não vê uma diluição negativa do legado do tropicalismo nos anos 70. A própria contracultura seria uma continuidade válida da atitude inconformista do movimento, centrada numa nova forma de subjetividade, crítica à sociedade de massa e à indústria cultural.

Ambos os autores, Vasconcellos e Favaretto, retomando alguns argumentos dos ideólogos da vanguarda, como os próprios tropicalistas e seus simpatizantes, desenvolveram uma reflexão histórica marcada pela necessidade, presente nos anos 70, de entender o legado tropicalista na nova configuração da cultura musical de consumo, já que aquele movimento foi um dos seus pólos constituintes. Por aquela altura já não parecia mais plausível afirmar o caráter despolitizado e festivo do tropicalismo, sobretudo após as prisões e os exílios de Gilberto Gil e Caetano Veloso. Por outro lado, as antigas dicotomias dos anos 60, e a conseqüente oposição entre “movimentos” musicais diferentes e excludentes – canção de protesto *versus* tropicalismo – tinham perdido o sentido. O trabalho de Celso Favaretto, sem dúvida, é o mais importante e completo nesta revisão crítica.

De nossa parte, não compartilhamos com essa visão “heróica” do tropicalismo, embora compartilhem das conclusões gerais de Celso Favaretto, que em grande parte informou a formulação inicial dos problemas aqui analisados. Porém, não consideramos o movimento cultural de 1968 como uma ruptura radical com os parâmetros da cultura nacionalista engajada. Aliás, parece-nos urgente uma revisão do próprio caráter homogêneo de tropicalismo, ora negado, ora afirmado, nos “debates” da mídia. O tropicalismo musical, mesmo tendo pontos de contato, não pode ser analisado de forma homóloga ao tropicalismo no teatro, no cinema ou

nas artes plásticas. Passada a fase de combate e afirmação em torno dele, parece-nos que ele deve ser analisado em sua complexidade e na singularidade de suas manifestações. Ao mesmo tempo, devemos refletir sobre a delicada relação do tropicalismo com a indústria cultural, sobretudo no campo da música. Nesse caso, a análise da estrutura catalisada pelos festivais da canção ajuda a compreender a “explosão” do tropicalismo, sem exagerarmos nas explicações “heróicas”. Marco da memória musical recente e consagrado na “mídia”, o tropicalismo corre o risco de ser tomado como o auge da história, desqualificando indiretamente experiências anteriores e posteriores a ele.

A realização do nacional-popular em meio às contradições e pluralidades dos modernismos

Direcionando sua análise para o nacionalismo musical dos anos 20 e 30, o professor Arnaldo Contier pode ser tomado como um dos expoentes desta corrente historiográfica, que procura fazer uma análise crítica dos projetos ligados ao “nacional-popular” e às vanguardas históricas (entendidas como desdobramentos dos nacionalismos culturais). Em seu principal trabalho – “Brasil Novo: música, nação e modernidade” – Contier analisa as contradições históricas na luta pela realização do “nacional-popular”, que ocupou o debate musical entre os anos 20 e 60. Nas suas palavras: “Essas tentativas [de criar uma arte brasileira distinta da música européia] esbarravam em dois problemas. Primeiramente, a incorporação de temas folclóricos pelos autores românticos [final do século XIX] não visava a demolição da sintaxe européia, pretendia-se apenas a inclusão de elementos rítmicos – células ou motivos – representativos de um novo sabor brasileiro. Em segundo lugar, a burguesia amante da música artística universal opunha-se à incorporação do popular no campo musical, isto é, preteriam-se os temas oriundos da população.” (Contier, 1986, p. 524)

O autor complementa: “Era fundamental incutir, no jovem compositor ou intérprete, a idéia da importância da realização de uma vasta e vigorosa pesquisa do folclore, em busca de novos temas, novos ritmos e novas soluções timbrísticas.” (Contier, 1986, p. 525)

Nesses dois trechos podemos vislumbrar o problema central que atravessou o debate musical de quatro décadas, no Brasil, migrando da “música erudita” para a “música popular” nos anos 60. Na medida em que essa “burguesia” já tinha sofrido o impacto da bossa nova, que colocara em cheque os limites entre os dois campos, as contradições passaram para o

campo da música “ligeira” ou “popular”, ligada à indústria cultural que se reestruturava. Para Contier, assim como nos anos 60, nos anos 20/30: “Os compositores deveriam se transformar nos verdadeiros intérpretes ou sujeitos da história do Brasil. Caberia a estes devolver ao povo a realidade cultural e social. E o folclore passou a ser considerado a fala dessa verdadeira história, a matéria-prima dos autores eruditos preocupados com a nacionalidade.” (Contier, 1986, p. 533)

Mas nos anos 60 o fator-mercado iria ser um elemento de tensão nesse projeto: “Paradoxalmente, nos anos 60, com o movimento pela música popular brasileira – Geraldo Vandré, Edu Lobo, Sergio Ricardo, entre outros – é que as diretrizes apontadas por Mário de Andrade em seu “Ensaio...” foram realmente concretizadas. A MMPB, dentro de outro momento histórico, esposaria a música vulgar ou mercantilizada, justamente aquela música que o projeto modernista havia recusado.” (Contier, 1986, p. 543-544)

Enfim, esse processo de “concretização”, no qual os festivais da canção foram eventos privilegiados, explodiu em novas problemáticas, que fizeram convergir temporalidades diversas e projetos diversos, campo fecundo para a análise histórica a partir dos discursos e das obras, como propõe Contier. Não é por acaso que, nos anos 60, nomes como Oswald, Mário de Andrade e Villa-Lobos serão frequentemente citados no debate e incorporados nos procedimentos de criação.

Uma “teoria” da canção brasileira

Confesso que a palavra *teoria* talvez não seja justa com os autores analisados a seguir. Não parece haver um projeto explícito nesse sentido. Mas o termo pode ser utilizado para sintetizar uma tendência historiográfica que se apoia na idéia de uma especificidade, de cunho positivo, da constituição histórica e estética da canção brasileira. Partindo de bases teóricas e campos do conhecimento bem diferentes, José Miguel Wisnik e Luis Tatit podem ser tomados como os melhores exemplos dessa tentativa.

No artigo de Wisnik, intitulado “Gaia ciência”, a proposta de uma “teoria” da canção brasileira fica um pouco mais evidente. Partindo da idéia nietzschiana de “gaia ciência”, definida como “saber poético musical [...] refinada educação sentimental”, a música brasileira pode “conciliar extremos que nos países europeus seriam inaproximáveis” (Wisnik, 1995, p.

199).¹⁹ Essa característica, que para o autor constitui a riqueza singular da música brasileira, é a melhor tradução do nosso “dilema” social e político: a dificuldade em sustentar projetos ideológicos, a anomia social e a irresponsabilidade política, sintetizada na difícil equação entre “não-ser” e “ser outro”. A canção brasileira estaria “a serviço do estado musical da palavra, perguntando à língua o que ela quer, o que ela pode” (Wisnik, 1995, p. 205). Portanto, dessas questões emerge uma especificidade, produto da indiferenciação simbólica e da informalidade: projetos culturais, possibilidades lingüísticas e dilemas sociopolíticos estariam concentrados num só continente – a canção.

No artigo “Getúlio da paixão cearense”, José Miguel Wisnik aborda a questão musical nos anos 20 e 30, centrando a análise nos projetos de “pedagogia” cívico-musical demandados por alguns artistas e intelectuais, como Mário de Andrade e Villa-Lobos. Nesse último trabalho podemos perceber uma certa “teoria” da canção emergindo do seu debate com a “dialética da malandragem” (Candido, 1985), expressão que traduz o descompasso entre a prática social e a lei formal, forma da sociedade brasileira em recalcar seu conflito estrutural e diluir suas diferenças, dada a presença constitutiva da escravidão na formação inicial da “nacionalidade” brasileira. Os conflitos e as diferenças sociais e étnicas em alguns momentos são dados a ler, a partir dos objetos culturais, notadamente em dois campos: a literatura e a música.²⁰ Mas, quase ao mesmo tempo, colocam em marcha um movimento neutralizador no campo simbólico. Esta dinâmica social, verdadeiro desafio histórico ao processo de modernização” de matriz liberal-burguesa, iria se reproduzir na própria estrutura das obras culturais.

Nos textos de Wisnik, a música parece ser a “mímese”²¹ por excelência da sociedade. Não porque tenha sempre um conteúdo reflexivo

19 Neste trecho Wisnik está citando o musicólogo italiano Paolo Scarnecchia.

20 Aqui emerge uma diferença importante em relação a um outro paradigma analítico muito forte na cultura e sociedade brasileiras, cuja matriz se encontra em Gilberto Freyre. Para este a cultura consagra a mestiçagem que caracteriza um novo projeto de civilização. Para a “dialética da malandragem”, a cultura é o único momento onde se enuncia, ainda que dissimuladamente, o conflito estrutural da sociedade e seus mecanismos de diluição e controle.

21 No sentido que Antonio Candido (1985, p. 45-46) define no seu texto “A dialética da malandragem”: “Não é a representação dos dados concretos particulares que produz na ficção o senso de realidade, mas sim a sugestão de uma certa generalidade que olha para os dois lados e dá consistência tanto aos dados particulares do real quanto aos dados particulares do mundo fictício [...]. O sentimento de realidade na ficção pressupõe o dado real mas não depende dele. Depende de princípios mediadores, geralmente ocultos, que estruturam a obra e graças aos quais se tornam coerentes as duas séries, a real e a fictícia.”

do “real”, mas porque reproduz em si a dinâmica dos grupos sociais em conflito e do seu repertório de ações (Wisnik, 1983). A partir desta idéia, Wisnik enfatiza o caráter de laboratório da história que a música no Brasil vai adquirir. Esse caráter só é plenamente assumido, na visão do autor, a partir da bossa nova, momento em que a MPB teria se revestido de uma “autoconsciência” crítica (Wisnik, 1997).

Nessa corrente, a configuração dos gêneros e da própria história da música seria a tradução histórica do embate de projetos de intervenção cultural unívoca em conflito com a indisciplina dos sons e elementos musicais que perpassam a sociedade e constituem tradições diferentes, contraditórias e plurais. Essa seria, para Wisnik, a definição instituinte de “música brasileira”. Quando Caetano Veloso formulou o problema da seletividade e da competência técnica em meio as possibilidades da tradição, não fez mais que recolocar esse problema no contexto dos anos 60, transformando em projeto consciente aquilo que já ocorria na dinâmica cultural da sociedade.

Em Luis Tatit, a reflexão emerge do campo da pragmática lingüística, em que o mosaico de técnicas e materiais musicais que se encontrou na base da moderna música brasileira (que o autor localiza por volta dos anos 20) converge para uma verdadeira equação lingüística que a canção expressa. Seguindo um caminho paralelo a Wisnik, porém sem aprofundar qualquer análise do problema da “cultura brasileira” e dos dilemas sociopolíticos presentes na canção, Tatit enfoca a maneira pela qual se constitui uma “dicção”, projeto entoativo que fica inscrito na estrutura das canções, potencializando a linguagem como um todo. “Em meio às tensões melódicas o cancionista propõe figuras visando pronto reconhecimento do ouvinte. Tais figuras são os desenhos da entoação lingüística projetados como melodia musical, e muitas vezes, ocultos por ela.” (Tatit, 1995, p.17). Essas “figuras” seriam traduções dos estados de: enunciação (o cancionista fala); paixão (o cancionista fala de si); decantação (o cancionista fala de alguém ou algo). Para Tatit a história da canção brasileira pode ser pautada pela tensão entre o canto falado e o canto musicado, que joga com os parâmetros de frequência e duração, ora ampliando-os, ora reduzindo-os, para caracterizar as “figuras”.

As análises de Luis Tatit enfatizam a análise estrutural das canções e seu lastro lingüístico, desvelando suas figuras e procedimentos criativos básicos. Achamos temerário partir desta teorização, em si muito instigante, para fundamentar uma análise basicamente diacrônica, aberta à reformu-

lação dos projetos entoativos na medida do deslocamento dos materiais musicais e figuras poéticas no tempo e no espaço. De qualquer forma, as considerações de Tatit possibilitam uma reavaliação do cancionário popular, emergindo daí uma proposta teórica inovadora e que permite sublinhar as singularidades da canção brasileira.

Finalmente, uma nota sobre uma recente tendência da historiografia da música, que parece estar crescendo em outros países e vem se firmando nas análises sociohistóricas da música brasileira. Temos notado, no contato com alguns *papers*, projetos de pesquisa e artigos sobre história da música,²² uma incorporação da “teoria do campo” e das “trocas simbólicas” de Pierre Bourdieu.²³ No tocante à música brasileira, só conhecemos um trabalho acadêmico baseado nesse referencial teórico: a dissertação de mestrado de Enor Paiano, intitulada *Do Berimbau ao “som universal”*: *lutas culturais e indústria fonográfica nos anos 60*. Essa abordagem parece ser mais apropriada à análise do processo de institucionalização das manifestações artísticas (enfoque que, por si, delimita a análise). Ela também permite entender o entrecruzamento de diversos espaços sociais na formação histórica das tendências musicais cuja consagração tende a diluir as marcas e problemas de origem. A grande vantagem desse tipo de abordagem teórica é que ela permite escapar a um problema comum na história social da arte: a presença, muitas vezes inconsciente, do juízo de valor e dos critérios de avaliação estética compartilhados pelo autor da pesquisa. Mas ainda é cedo para dizer se essa sociologia histórica está se constituindo numa corrente significativa na historiografia da MPB.

Esta primeira tentativa de mapear a historiografia da MPB dos anos 60 contém muitas falhas e lacunas. Mas dentro dos limites de um ensaio bibliográfico com intenções bem dirigidas, pretendemos ter iniciado um processo de reflexão sobre os parâmetros históricos, referenciais teóricos e conclusões mais comuns que vem informando a pesquisa histórica sobre a MPB recente. Só incrementando a capacidade de síntese dos grandes problemas colocados pela historiografia (de ofício ou praticada por outras áreas do conhecimento) é que poderemos avançar nos modelos interpretativos, na incorporação de novas fontes e aprofundar uma crítica

22 DE NORA, T. Beethoven: l'invention du génie. *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, 110, dez/1995. p. 37-45; REGEV, M. *Popular music studies: the issue of musical value*. *Popular Music Studies*, v. 4, n. 2, 1992; Peterson, R. La fabrication de l'authenticité: la country music. *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, n. 93, p. 3-19, juin 1992.

23 Para uma sistematização das posições do sociólogo francês ver os seguintes livros: *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1990 e *As Regras da Arte*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

historiográfica que leve em conta as demandas específicas do contexto que informou os autores consagrados. Estes procedimentos, na nossa opinião, são fundamentais para que a MPB torne-se, enfim, um tema historiográfico respeitado e fecundo.

Referências bibliográficas

- CAMPOS, A. (Org). *O balanço da bossa e outras bossas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- CANDIDO, A. Dialética da malandragem. In: *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1985.
- CONTIER, Arnaldo D. *Brasil Novo: música, nação e modernidade*. São Paulo, 1986. Tese de Livre Docência - FFLCH, Universidade de São Paulo.
- _____. Música no Brasil: história e interdisciplinaridade. Algumas interpretações (1926-1980). In: História em debate. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, ANPUH (16.: 1991: Rio de Janeiro). *Atas*. Rio de Janeiro: ANPUH/CNPQ. p. 151-189.
- FAVARETTO, Celso. *Tropicália: alegoria, alegria*. São Paulo: Kairos, 1979.
- GALVÃO, Walnice. MMPB: uma análise ideológica. In: *Sacos de gatos: ensaios críticos*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- HOBBSAWN, E. *Nações e nacionalismo desde 1870*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- LINS E BARROS, N. Música popular: novas tendências. *Revista de Civilização Brasileira*, n. 1, mar. 1965, p. 232-237.
- LOUZADA F.º, O. C. A festa da bossa: impacto, sintaxe e declínio. *Tempo Brasileiro*, n. 19-20, 1969.
- MEDAGLIA, Julio. O balanço da bossa nova. In: CAMPOS, A. (Org.). *O balanço da bossa e outras bossas*. 5. ed. São Paulo, Perspectiva, 1993. p. 67-124.
- PAIANO, Enor. *O berimbau e o som universal: lutas culturais e indústria fonográfica nos anos 60*. São Paulo, 1994. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - ECA, Universidade de São Paulo.
- REVISTA Aparte. São Paulo: TUSP, n. 2, maio/jun. 1968.
- RIDENTI, Marcelo. *Ensaio geral de socialização da cultura: o epílogo tropicalista*. Mimeografado, [1996?].
- SCHWARZ, Roberto. Cultura e política: 1964-1969. In: _____. *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Paz e Terra, 1978.
- TATIT, L. *O cancionista: a composição de canções no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1995.
- TINHORÃO, José R. *Música popular: um tema em debate*. Rio de Janeiro, Saga, 1966.
- _____. *Música popular: do gramofone ao rádio e TV*. São Paulo: Ática, 1981.
- _____. *Pequena história da música popular*. 6. ed. São Paulo: Art Editora, 1991. 294 p.

- TREECE, D. Guns and Roses: bossa nova and Brazil's music of popular protest, 1959-1968. *Popular music*, Cambridge University Press, 16/1, p. 1-29, 1997.
- VASCONCELOS, Gilberto. *Música popular: de olho na fresta*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- VELOSO, Caetano *et al.* Música popular: qual o caminho a seguir. *Revista de Civilização Brasileira*, n. 7, p. 375-385, maio 1966.
- WISNIK, José M. Genúlio da paixão cearense. In: ____; SQUEFF, Ênio. *O nacional e o popular na cultura brasileira: música*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ____. Gaia ciência: literatura e música popular no Brasil. *Pensamento Brasileiro*. Centro de Estudos Brasileiros. Embaixada do Brasil em Roma. Ilha Palma, 1995.
- ____. Música: problema intelectual e político. *Teoria e Debate*. Fundação Perseu Abramo, v. 35, p. 58-63, jul./set. 1997.

Documentação histórica

OS LIVROS RAROS DA UFPR: UM PATRIMÔNIO HISTÓRICO

Johnni Langer*

RESUMO

Este estudo procura identificar alguns títulos bibliográficos raros da UFPR, divulgando a importância histórica dos mesmos.

Palavras-chave: livros raros, estudos bibliográficos, fontes históricas.

SUMMARY

This study tries to identify some rare bibliographical titles of UFPR, disclosing their historical importance.

Key-words: rare books, bibliographical studies, historical sources.

Ao final do milênio, vivemos um período de grande expansão das tecnologias da informação, que aceleram os mais diversos modos de conservação do conhecimento. Apesar disso, os livros continuam tendo seu valor material e social. Especialmente aqueles que, sob o ponto de vista histórico, tornaram-se raros e valiosos. A Universidade Federal do Paraná acumulou desde sua fundação diversos acervos com raridades bibliográficas, as quais chegam a somar 20 mil títulos. Com a finalidade de divulgar esse importante patrimônio, elaboramos um pequeno levantamento que, distante de querer esgotar todas as possibilidades de pesquisa, pretende contextualizar alguns títulos.

Para organizar esse levantamento primário, observamos alguns critérios para definir obras raras. O primeiro é o referencial cronológico, ou seja, a data original de publicação da obra. O segundo são características singulares, tais como assinaturas, comentários e notas dos autores, que tornam diversos títulos únicos e valiosos. Como terceiro critério temos a perspectiva histórica e cultural da obra: a importância no contexto de sua época. Também consideramos a comparação bibliográfica com outros acervos de Curitiba (BPP, Casa da Memória, PUC, Museu Paranaense, IHGP, Círculo de Estudos Bandeirantes, Arquivo Público) e da Biblioteca

* Doutorando do Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná.

Nacional do Rio de Janeiro.

O levantamento foi organizado em ordem cronológica e separado por acervo.

Sala Ernani Reichmann – Biblioteca de Ciências Humanas (Ed. D. Pedro I, 4.º andar)

ANTIQUIORES barchinonensiumle ges. 1544. Assinatura manuscrita de Jacobus de Biosca seguida de *J.V.D M.D.L.V.I.*, 1556.

LAS LEYES de topoglofadas, utilis et aurea glo methymnae campi. 1553.

ARIOSTO, Ludovico. *Orlando Furioso*. Venetia, 1567. Ilustrado, sem paginação. Apresenta inicialmente, na folha de rosto, a inscrição manuscrita *que expurgado*, seguida de um carimbo de águia com o epíteto *Casa de Azevedo*. Inúmeros cantos do poema foram riscados com tinta escura, denotando certa censura no texto, possivelmente no século XVI. A obra apresenta ainda diversas falhas na impressão e páginas cortadas. Ludovico Ariosto (1474-1533), poeta de origem italiana, iniciou seu poema épico “Orlando Furioso” em 1506 e o concluiu em 1532. Escrito na forma poética de oitava-rima, o poema é uma recriação das lendas envolvendo a guerra de Carlos Magno. O exemplar da Universidade corresponde à quarta ou quinta edição da obra.

BAETIUM, Gasparem. *Prima pars tracta*. Granatae, 1570. 159 p.

LES OEUVRES meslees de Plutarque. Paris: Michel de Vafcofan, 1574. Famoso escritor e filósofo grego, Plutarco viveu entre 46 e 126 d.C. A versão francesa corresponde ao seu clássico *Vidas paralelas*, biografias de gregos e romanos famosos.

PEREGRINO, M. Antonio. *De iuribus et privilegiis Fisci*. Veneza: Paulum Meietum, 1590. 215 p.

HISPANO IV, Nicolao Garcia. *Tractatus de beneficiis amplissimus et doctissimus*. Genova: Philippium Albertini, 1618. 450 p.

MIERES, Thomam. *Apparatus super constitutionibus*. Barcelona, 1621. 420 p.

MAGERO, Martino. *De advocatia armata, sine clienteloni patro norum ivre et potestate clientum que officio*. Frankfurt: Typis Egenolphi, 1625. 826 p.

ANICHINO, I. O. *De praeventionem instrumentaria*. Neapoli: Ex Typographia Iacobi Gaffani, 1651. 450 p.

GIURBA, B. Marii. *Lucubrationum pars prima*. Amsterdam: Ex Typographajo, 1651.

BRANCATI, D. Laurentii. *Epitome canonum omnium*. Coloniae Agrippinae, 1684. 617 p.

PIGNATELLI, Iacobi. *Consultationum canonicarum*. Veneza: Paulum Balleonium, 1687. Ilustrado, 251 p. A família Pignatelli, do antigo reino de Nápoles, originou grande número de religiosos.

JAMUENSTEM, Joanuem Franciscum de Francis. *Vignolus restitus sive*. Lucae: Typus Francisci Marafcandoli, 1721. 300 p.

CALDERÓ, Don Michaeli de. *Sacri regij criminalis concilis cathaloniae decisiones*. Barcinone: Ex Typ. Mariae Marti, 1726. 3 v.

LOCKE, John. *Almegé de l'essay de monsieur Locke, sur l'entendement humain*. Paris: Jean Mousse, 1746. Famoso filósofo e teórico político liberal inglês, Locke viveu entre 1632 e 1704. A edição francesa corresponde ao original inglês de 1690, *Ensaio sobre o entendimento humano*. A obra se propõe a demonstrar que todo conhecimento provém da experiência e está limitado por ela, opondo-se à hipótese de que o homem possui idéias inatas.

MEMOIRES de Monsieur de Guay-Trouin. Amsterdam: Chez Pierre Martier, 1756. Ilustrado, 313 p. Obra contendo plantas náuticas, detalhes de navios, combates marítimos e cartas geográficas.

ALEXANDRO, F. Natali. *Theologia dogmatica, et moralis secundum ordinam catechismi concillii tridentini*. Paris: Silvanum de Gras-sortis, 1767. 900 p.

DER hofmeifter oder borthteile der privater eine romódie. Leipzig: Buchhandlung, 1770. Ilustrado, 164 p. Exemplar com assinatura, rubrica e comentários em alemão na última página.

FAUFTS leben, dramatifirt vom Mahler Muller. Manheim: Boufbuch, 1778. Ilustrado, 163 p.

MONTPALAU, D. Antonio Capmany Surís y de. *Codigo de las costumbres maritimas de Barcelona*. Madrid: Imprensa de don Antonio de Sanches, 1791. 226 p. Político, historiador e filólogo espanhol nascido em Barcelona, Montpalau (1742) foi especialista em história naval, mercantil e medieval da Europa.

DES Dr. Edouard Young. Deutschland, 1802. Ilustrado, 212 p. Com assinatura de C. Koenig.

PALL, Jean. *Borfhule der Uefthetif*. Hamburg: Hei Friedrich Perthes, 1804. 758 p.

PANORAMA, Jornal litterario e instructivo. Lisboa: Typographia da Sociedade, 1837-1868. v. 1-18. Periódico lusitano dedicado a variedades jornalísticas e artísticas, com grande estrutura iconográfica.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Le Faust*. Paris: Michel Lévy Frères, 1847. Ilustrado, 370 p. Traduzido por Henri Blaze e ilustrado por Tony Johannot. Edição de luxo do clássico germânico (1770-1831), com magníficas estampas e portfólios. Goethe foi poeta, novelista, dramaturgo e filósofo alemão e viveu entre 1749 e 1832. A edição francesa da Universidade corresponde a uma das primeiras edições publicadas na Europa oitocentista.

REVUE du Deux Mondes. Paris: Bureau de la Service des Deux Mondes. 1850-1939. 162 volumes. Revista mensal francesa, publicada inicialmente por F. Buloz em 1831. Foi um dos periódicos mais famosos e influentes no Oitocentos, contando com colaboradores destacados nas mais diversas áreas do conhecimento humano: filosofia, literatura, política, história, arqueologia e ciências em geral, sempre com um caráter conservador.

MICHELET, Jules. *La femme*. Paris: Calmann-Lévy, 1856. 468 p. Historiador francês, Michelet (1798-1874) foi um dos mais importantes intelectuais da França oitocentista. Sua metodologia privilegiava aspectos

sociais, especialmente estudos sobre questões de gênero, sendo um dos primeiros a estudar academicamente a feitiçaria moderna.

PARENT-DUCHATELET, Alejandro Juan Baptiste. *De la prostitution dans la ville de Paris*. 2 v. Paris: J. B. Baillière, 1857. 890 p. Médico e higienista francês, Parent-Duchatelet (1790-1836) fundou o *Annales d'Hygiène Publique*.

FIGUIER, Guilherme Louis. *Histoire du merveilleux dans le temps modernes*. Paris: Librairie de L. Herchette et Cie, 1860. 419 p. Naturalista e escritor francês, Figuier (1819-1894) tematizou o imaginário ocidental em suas obras, principalmente a alquimia, a morte, a bruxaria e os simbolismos religiosos.

BOSSI, Bartolomé. *Viagem pintoresco por los rios Paraná, Paraguay, S. Lorenzo e Cuyabá*. Paris: Librairie Parisienne, 1863. Ilustrado, 155 p. Assinado e datado pelo autor, com observações manuscritas do ano de lançamento. Naturalista e escritor argentino de origem italiana, Bossi (1812-1891) produziu com essa obra um raro documento sobre explorações geográficas oitocentistas pelo sul do Brasil.

ILLUFTRIERTE gefchichte des krieges. Stuttgart: Union Deutche, 1870. Ilustrado, 596 p. Adornado com figuras, mapas e aquarelas de luxo.

BÉCHARD, J. *Traité élémentaire de physiologie humaine*. 6. ed. Paris: P. Amelin, 1870. 1.256 p.

CONGRÈS International des Américanistes; compte-rendu de la première session, Nancy-1875. Paris/Nancy: G. Grépin-Leblond/Maison-neuve et Cie, 1875. 2 v. Ilustrado, 478 p. Um dos mais famosos estudos da arqueologia e antropologia americanas (americanística). Reuniu diversos especialistas, abordando, entre outros assuntos, as questões dos fenícios e vikings na América, a Atlântida e o estudo das antigas civilizações dos incas e maias.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Arte de la lengua guarani, o mas bien tupi*. Paris: Maison et Cie, 1876.

D'URSEL, Charles. *Sud-Amérique*. 10. ed. Paris: E Plan et Cie, 1879. Ilustrado, 307 p. Gravuras de P. Kauffmann.

GRAVIER, Gabriel. *Étude sur le sauvage du Brésil*. Paris: Maisonneire et Cie, 1881. 63 p. Especialista em arqueologia escandinava, Gabriel Gravier tornou-se célebre ao estudar uma suposta evidência em rocha da presença dos fenícios na América. Neste raro opúsculo, defende a teoria de que os *vikings* teriam conhecido e colonizado o Brasil, confirmando as pesquisas de Barbosa Rodrigues na Amazônia. Este estudo também foi publicado no *Bolletín de la Société Normande de Géographie* (nov. 1880).

LITTRÉ, Maximiliano Pablo Émile. *Études sur les barbares et le moyen age*. 4. ed. Paris: Librairie Académique, 1883. 453 p. Filólogo e filósofo francês, especialista em história e linguagem da Antiguidade, Littré (1801-1881) é considerado o iniciador do movimento sociológico francês contemporâneo.

NUOVA antologia de scienze, lettere ad arti. Roma: Direzione della Nuova Antologia, 1886-1901. Importante periódico italiano, destaca assuntos humanísticos, principalmente movimentos artísticos de vanguarda.

LENOIR, Paul. *Histoire du réalisme et du naturalisme dans la poésie et dans l'art depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*. Paris: Maison Quantiri, 1889. 764 p.

RENAN, Ernest. *Dramas philosophiques*. Paris: Calmoun Lévy, 1889. 567 p. Escritor orientalista francês, Renan (1823-1892) realizou expedições arqueológicas no Oriente Médio, tornando-se o grande especialista da feniciologia no século XIX. Também destacou-se como escritor de filosofia da religião. O acervo da biblioteca também possui diversas outras obras e coleções originais de Renan.

COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. 5. ed. Paris: Bachelier, 1892. 6 v. Filósofo francês, Comte (1798-1857) é considerado um dos fundadores dos estudos sociológicos. Comte afirmava que a sociedade devia ser vista como um organismo em que cada parte tem uma função específica e contribui para o funcionamento do todo. Sua grande obra, *Curso de filosofia positiva*, foi escrita entre 1830 e 1842.

HUXLEY, Thomas Enrique. *Science et religion*. Paris: Librairie J. B., 1893. 395 p. Naturalista inglês, Huxley (1825-1895) demonstrou que a afinidade anatômica do homem com o macaco antropomorfo é maior que

com outras espécies de macacos. Defendia a filosofia evolucionista baseada na biologia.

FERRERO, Guillaume. *Le lois psychologiques du symbolisme*. Paris: Félix Alcan, 1895. 251 p. Italiano, Ferrero foi historiador e sociólogo.

ANOREES allgemeiner handatlas biellefeld und. Leipzig: Verlag Von Velhagen & Klarig, 1896. Ilustrado, 188 p. Atlas geográfico ricamente ornado com excelentes mapas e ilustrações.

MELLO, Antonio de. *Vinte e um mezes ao redor do planeta*. Rio de Janeiro: Cunha Ed., 1896. 412 p.

PARANÁ, Sebastião. *Chorographia do Paraná*. Curitiba: Typographia Econômica, 1899. 750 p. Exemplar que pertenceu ao Palácio do Governo, possui um certificado de autenticidade através de rubrica do autor.

SILVA, Joaquim Caetano da. *L'Oyapoque et l'Amazonie*. 3. ed. Paris: A. Lahure, 1899.

VERISSIMO, José. *Scenas da vida amazônica*. Rio de Janeiro: Laemmert e Cia, 1899. 376 p. Um dos primeiros romances a abordar a problemática social da ocupação humana da região amazônica, destacando também o conflito entre a natureza e a civilização.

LE BON, Gustave. *Les civilisations de l'Inde*. Paris: Ernest Flammarion, 1900. Ilustrado, 755 p. Médico, etnógrafo e arqueólogo francês nascido em 1841, Le Bon foi comissionado pelo governo da França em 1884 para estudar os monumentos arquitetônicos orientais, o que originou a obra em questão. Também dedicou-se à higiene e à fisiologia.

MARIÓN, Henri. *Psychologie de la femme*. Paris: Librairie Armand Colin, 1900. 307 p. Filósofo e pedagogo francês especializado em psicologia da educação, Marión (1846-1896) foi influenciado pela filosofia neocriticista francesa. Seu principal postulado argumentava que a finalidade da educação é a formação da personalidade moral.

QUATREFAGES DE BRÉAU, Juan Luis Armando de. *L'espèce humaine*. 3. ed. Paris: Félix Alcan, 1901. 368 p. Antropólogo francês, Quatrefages de Bréau (1810-1892) efetuou inúmeros trabalhos e estudos nas ciências naturais, destacando-se como pesquisador de temas antropológicos. Foi um dos autores que mais influenciou o pensamento

acadêmico brasileiro durante o período oitocentista. Uma de suas obras mais famosas, *L'espèce humaine* (1877), sintetizou a teoria evolucionista com as descobertas arqueológicas da origem do homem. Também realizou célebres estudos sobre a pré-história brasileira, principalmente acerca de aspectos fisiológicos dos primitivos habitantes de Minas Gerais.

ZOLLTARIFGESETZ. Berlim, 1906. Exemplar com anotações manuscritas. Possui três carimbos do consulado alemão de Curitiba, de diferentes épocas. O carimbo mais recente ostenta a águia nazista com suástica.

DUBIEFF, F. *La question du vagabondage*. Paris: Eugène Fasquelle, 1911. 338 p.

CLEMENCEAU, G. *Notes de voyage dans l'Amérique du Sud*. Paris: Hachette et Cie, 1911. 273 p.

VALLE, Luiz Ribeiro. *These: Psychologia moribunda na obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Typographia J. C., 1917. 183 p. Estudo pioneiro sobre a relação entre psicologia e literatura no Brasil.

Seção de Obras Raras – Biblioteca de Ciências Jurídicas (Praça Santos Andrade)

MORAES, João de. *Arte explicada segunda parte, sintaxe para uso do exc. Duque de Lafons*. Coimbra: Luiz Ferreyra, 1739. 459 p. Com a assinatura Cypriano Cesar de Barros, 1788.

MAGNI, Alexandri. *Q. Curtius Rufus de Rebus*. Amsterlaedani, 1740. 550 p.

HISTOIRE de la guerre de mil sept cent quarente et un. Amsterdam, 1755. 204 p.

LE SPECTACLE de la nature, contenant ce Qui regarde. Entienne, 1755. Ilustrado, 390 p. Possui a inscrição: *101 annos tem este livro, José Mathiey 1855-1876*.

ALMEIDA, Dorotheo de. *Cartas fisico-mathematicas de Theodozio a Eugenio*. Lisboa: Officina de Antônio Galhardo, 1784. Ilustrado, 364 p.

O FILÓSOFO inglês ou a historia de monsieur Cleveland. Lisboa: Officina João Silva, 1802. 4 v.

NOITES D'Young. 3. ed. Lisboa: Typographia Rolladiero, 1809. 385 p.

BOMTEMPO, José Maria. *Compendios de medicina prática feitas por ordem de sua alteza real*. Rio de Janeiro: Officina Typographica, 1815. 239 p. Médico português, Bomtempo (1774-1843) foi funcionário da câmara do rei e dirigiu a Academia de Cirurgia do Rio de Janeiro.

COLECÇÃO da legislação portugueza desde a última copilação das ordenações, oferecida a Elrei pelo delegado Antonio Delgado da Silva. Lisboa: Typografia Maig., 1826. 948 p. Com a assinatura *Augusto Lobo de Mourão*.

GAUTIER, Léon. *La chevalerie*. Paris: V. Palmé, 1830. 788 p. Ilustrado por Édouard Garnier. Historiador e paleógrafo francês, Gautier tornou-se especialista no período medieval, com grande quantidade de estudos sobre a cultura francesa.

ORDENAÇÕES e leis do reino de Portugal recopiladas por mandado do rei D. Filippe. 3. ed. Coimbra: Real Imprensa, 1833. 226 p.

DENIS, Juan Ferdinand. *Brésil*. Paris: Didot, 1837. Ilustrado. Literato francês especialista em línguas européias e dialetos orientais, Denis (1798-1890) realizou, em 1816, uma expedição pela América do Sul. No ano de 1838 foi nomeado bibliotecário do Ministério de Instrução Pública e em 1841, conservador da Biblioteca da Santa Genovena.

COLECÇÃO das leis do Império do Brasil, desde a independência. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1839. 500 p.

D'ORBIGNY, Charles Dessalines. *Voyage pittoresque dans les deux Amériques*. Paris: 1841. Ilustrado, 568 p. Médico e naturalista francês, D'Orbigny (1806-1876) efetuou importantes estudos geológicos no Brasil, sendo também um pioneiro no estudo da pré-história de nosso país.

FREIRII, Paschalis Josephi Mellii. *Institution juris criminalis lusitani liber singularis*. Conimbricæ: Ex Tyris Academicis, 1853. 237 p.

COLECÇÃO das leis promulgadas pela Assembléia Legislativa da província de São Paulo desde 1835 até 1852. São Paulo: Typographia Paulistana, 1853. 1.050 p.

QUINET, Edgard. *Oeuvres complètes*. Paris: Pagnane, 1857. 444 p. Filósofo, poeta, historiador e político francês, Quinet (1803-1875) publicou inúmeros estudos sobre história da religião, a maioria com forte tendência revolucionária e pregando o progresso da humanidade.

BARBE, M. L'Abbe E. *Cours élémentaire de Philosophie*. Paris: Jacques Lacaffre, 1859. 752 p.

BURTON, Richard. *Voyage aux grands lacs de Afrique Australe*. Paris: Hachette, 1862. Ilustrado, 719 p. Versão francesa do original em inglês *The lake regions of Central Africa* (Londres, 1860). Explorador, escritor e filósofo inglês, Burton (1821-1890) realizou diversas expedições científicas pelo mundo, inclusive pelo interior do Brasil. É considerado um dos grandes viajantes do século XIX, por sua energia, prodigiosa erudição e facilidade para aprender as línguas (dominava 25). Também foi um destacado orientalista.

MICHELET, Jules. *Bible de l'humanité*. Paris: F. Chanerat, 1864. 494 p.

SAISSET, M. Émile. *Critique et histoire de la philosophie*. Paris: Germer Baillière, 1865. 200 p. Filósofo francês, Saissset (1814-1863) foi destacado orador e escritor universitário, especializando-se na história crítica da filosofia religiosa.

MACEDO, Joaquim Manoel. *Noções de corographia do Brasil*. Rio de Janeiro, 1873. 424 p.

FONSECA, João Severiano da. *Viagem ao redor do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Pinheiro e Cia, 1880. Ilustrado, 400 p.

MAFRA, Manoel da Silva. *Exposição histórico-jurídica por parte do estado de Santa Catharina sobre a questão de limites com o estado do Paraná*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1899. 717 p. Assinatura do autor datada de 14 de fevereiro de 1902.

REICHSGEFERBLATT. Berlin: Reichveragsant, 1937. 1.600 p. A lombada e a folha de rosto apresentam o selo nazista: uma águia ostentando a cruz suástica.

Seção de Obras Raras - Biblioteca de Ciências Biológicas (Centro Politécnico)

LAVEDAN, Don Antonio. *Tratado de los usos, abusos, propiedades y virtudes del tabaco, café y chocolate*. Madrid: Imprensa Real, 1796. 237 p. Médico espanhol do século XVIII, Lavedan foi juiz perpétuo de cirurgia, médico e cirurgião de Sua Majestade e diretor das Reales Academias de Medicina de Madrid.

VELOSO, Frei José Mariano de Conceição. *Alographia dos alkalis fixos vegetal ou potassia mineral ou soda e dos nitratos*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo, 1798. Ilustrado. Apresenta o manuscrito *Presented to Historical Society by order of Hon. John Daves, 1837*. Possui ainda um comentário deste século: *extremamente raro, há exemplares com as gravuras não coloridas*. Botânico e escritor brasileiro, Veloso (1741-1811) era também estudioso indianista e foi o primeiro a publicar estudos especializados sobre a flora brasileira.

VELOSO, Frei. *Annuario brasílico ou galleria anthologica*. Lisboa: Officina da Casa Litteraria, 1800. 16 p.

VELOSO, Frei. *O fazendeiro do Brazil*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1800. Ilustrado, 271 p.

WILLEMET, M. *Phytographie encyclopedique, ou flore economique*. Paris, 1808. 368 p.

HUMBOLDT, Friedrich Heinrich Alexander & BONPLAND, Aimé. *Plantas équinoxiales*. Paris: Chez F. Schoell, 1809. 2 v. Ilustrado, 191 p. Naturalista alemão, Humboldt (1769-1859) foi um dos mais famosos exploradores. Viajou durante cinco anos pela América do Sul com recursos e financiamento próprios. Foi acompanhado pelo botânico francês Aimé Bonpland, e provou que os sistemas dos rios Amazonas e Orinoco eram interligados. Foi pioneiro nas investigações da relação entre o meio ambiente geográfico e a distribuição das plantas.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Nova genera et species plantarum*. Monachii: Impensis Auctoris, 1823-1832. 3 v. Naturalista alemão, Martius (1794-1868) realizou com Johann Spix uma expedição pelo Brasil, a mando da Real Academia de Ciências de Munique. Percor-

reram mais de 10 mil quilômetros de terras e águas brasileiras no início do século XIX. Martius tornou-se uma referência básica para a elite acadêmica brasileira, principalmente por seus estudos históricos e etnográficos.

MARTIUS, Carl. *Historia naturalis palmarum*. 1823-1850. Ilustrado, 3 v.

SACRAMENTO, Leandro do. *Memória econômica sobre a plantação, cultura e preparação do chá*. Rio de Janeiro: 1825. 48 p.

POHL, Ioanne Emanuele. *Plantarum brasiliae*. 1827. Ilustrado, 100 p.

VELOSO, Frei. *Flora fluminensis*. Paris, 1827. Ilustrado, 11 v. A primeira obra impressa sobre botânica brasileira, publicada depois da morte do autor.

MARTIUS, Carl. *Flora brasiliensis*. Stuttgartiae: Sumptibus Cottae, 1829. Original em alemão da segunda obra impressa sobre botânica brasileira.

PINTO, Antonio José de Souza. *Elementos de pharmacia, chymica e botanica*. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1837. 220 p.

MARTIUS, Carl. *Herbarium florum brasiliensis*. Monachii, 1837. 352 p.

THOMSON, M. Jones. *Arcana naturae*. Paris: Au Bureau, 1859. Ilustrado.

MELLO E NETTO, Ladislau de Souza. *Investigações históricas e científicas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Philomático, 1870. Ilustrado, 313 p. Naturalista e arqueólogo brasileiro, doutor em Ciências Naturais na França, Mello e Netto (1838-1894) foi diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Realizou expedições científicas pelo interior do Brasil, dedicando-se principalmente a estudos arqueológicos, os quais foram considerados os mais importantes do século XIX em nosso país.

RODRIGUES, Barbosa. *Rio Tapajós*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875. 151 p. Exemplar com anotações e comentários do próprio autor, nas páginas 32, 50, 51, 67, 68, 75, 99, 130, 145, 149 e 150. Na página 113 o autor inseriu meia página (colada no texto do livro) de observações manuscritas, referentes à expedição de Langsdorff e das suas

pesquisas pela região amazônica acerca da etnografia indígena. Naturalista e arqueólogo, Barbosa Rodrigues, nasceu no Rio de Janeiro em 1842. Foi incumbido pelo governo imperial de proceder estudos científicos no Pará e Amazonas. Laureado pela Faculdade de Ciências Physicas e Naturaes de Florença, foi em 1884 diretor do jardim botânico do Amazonas e sócio do IHGB. A coleção dos títulos de Rodrigues existente nesse acervo foi adquirida pelo professor José Loureiro nos anos 60, que a comprou na Livraria Paul Nathan (Rio de Janeiro). O acervo permaneceu na Biblioteca de Filosofia e Letras até 1990, quando foi transferido para a Biblioteca de Ciências Biológicas.

RODRIGUES, Barbosa. *Rio Trombetas*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875. Ilustrado, 39 p. Apresenta uma planta cartográfica do rio Trombetas, com diversas anotações manuscritas do autor. Comentários sobre o texto nas páginas 23 e 29.

RODRIGUES, Barbosa. *Rios Urubú e Jatapú*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875. 129 p. Apresenta na página 6 um texto inserido pelo próprio autor, comentando um manuscrito (1787) existente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, com 11 linhas. Notas de rodapé e comentários nas páginas 10, 11, 22, 23, 57. Texto manuscrito anexado na página 98.

RODRIGUES, Barbosa. *Rio Yamundá*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875. Ilustrado, 99 p. Apresenta um mapa do rio Yamundá com anotações do autor. Notas nas páginas 4, 32, 38, 48, 49 e 53. Comentários sobre desenhos de objetos arqueológicos.

RODRIGUES, Barbosa. *Rio Capim*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875. 52 p. Assinatura de Barbosa Rodrigues Jr., filho do autor, datada de 22 de outubro de 1923.

ENSAIOS de Sciencia. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo, 1876-1880. 3 v. Periódico independente (não institucional), organizado pelo Barão de Capanema e Barbosa Rodrigues. Pretendia fornecer um panorama de pesquisas etnográficas e arqueológicas efetuadas por esses pesquisadores no interior do Brasil. É uma preciosa bibliografia para o entendimento da ciência nacional desse período. Apresenta, entre outros, estudos sobre os sambaquis, línguas indígenas e botânica. Um dos mais curiosos artigos é referente à antiguidade amazônica. Assinado por Barbosa Rodrigues, pretendia demonstrar a antiga descoberta e colonização dos bárbaros

vikings na Amazônia, compartilhando a tendência do período em associar vestígios europeus à pré-história brasileira.

RODRIGUES, Barbosa. *Notas a Luccok sobre a fauna e flora do Brazil*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert, 1882. 210 p. O autor inseriu no livro 52 folhas com anotações. Também apresenta comentários escritos diretamente no texto. Entre as páginas 138 e 139, Rodrigues anexou um recorte do jornal Paiz, datado de 8 de junho de 1886, e um comentário sobre esse recorte.

GUIA da exposição antropológica brasileira, realizada pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Typographia de Lenzinger & Filhos, 1882. 71 p. Realizada por meio do planejamento de Ladislau Neto, a exposição antropológica de 1882 consistiu em um grande evento científico brasileiro do século passado. Tendo repercussão internacional, pretendia demonstrar o estado das pesquisas acadêmicas e, ao mesmo tempo, fornecer um panorama de nossa identidade etnográfica e arqueológica. Esse pequeno livro é uma importante documentação acerca da estrutura desse evento, permitindo também aos pesquisadores acesso aos ideais civilizatórios da monarquia brasileira, em seus referenciais sobre a pré-história de nosso país.

MELLO E NETTO, Ladislau de Souza. *Aperçu sur la théorie de l'évolution*. Rio de Janeiro: Messager du Brésil, 1883. 22 p. Publicação da palestra proferida pelo autor na Argentina, a respeito de suas vinculações ao evolucionismo de Darwin.

MELLO E NETTO, Ladislau de Souza. *Le muséum national de Rio de Janeiro et son influence sur les sciences naturelles au Brésil*. Paris: Librairie Delagrave, 1889. 87 p.

MBAÉ Kaá Tapyiyetá Enoyandada ou a botânica e a nomenclatura indígena. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1905. Ilustrado, 87 p.

Biblioteca de Ciência e Tecnologia (Centro Politécnico)

D'ORBIGNY, Charles Dessalines. *Géologie appliquée aux arts, aux mines et à l'agriculture*. Paris: Chez Coccoz, 1855. Ilustrado, 535 p.

Com o manuscrito: *oferecida por Francisco de Paula M. Britto, rua do Riachuelo, Curitiba, a bibliotheca de Clube Republicano, 13 de novembro de 1886*. E outra inscrição mais recente: *José Correa de Freitas, Guaratuba, 13 de fevereiro de 1903*.

LIAIS, Emmanuel. *Climats, géologie, faune et géographie botanique du Brésil*. Paris: Garnier Frères, 1872. 638 p. Geólogo e astrônomo francês, Liais foi diretor do Observatório Imperial do Rio de Janeiro. Foi um dos primeiros acadêmicos a reconhecer internacionalmente as descobertas arqueológicas de Peter Lund na região de Minas Gerais, atestando a antiguidade do homem pré-histórico brasileiro. A presente obra foi publicada por ordem do imperador D. Pedro II.

WURTZ, A. D. *Dictionnaire de Chimice; pure et appliquée*. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1878. 2 v., ilustrado. Químico alsaciano, Wurtz (1817-1884) descobriu importantes combinações do ácido cianídrico e expôs pela primeira vez os radicais mistos do álcool. Também contribuiu para a formação da doutrina do valor dos átomos e dos grupos atômicos.

FLAMMARION, Camilo. *Astronomie populaire: description générale du ciel*. Paris: G. Marron, 1881. Ilustrado, 837 p. Obra com 360 figuras e chromolithographies, cartas e mapas celestes. Anotações manuscritas em português de 1897. Astrônomo e escritor francês, Flammarion (1842-1925) foi um dos cientistas mais populares e famosos do século XIX. Suas obras tratavam da possibilidade da existência de vida extraterrestre, em conjunto com teorias espíritas. Seu estilo claro e objetivo, livre de terminologias excessivamente acadêmicas, colaborou para criar a moderna literatura de divulgação científica.

BLAKE, Sacramento. *Diccionario bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1883. 7 v. A mais importante coletânea bibliográfica do século XIX, na qual o autor reuniu exaustivamente a produção acadêmica e literária brasileira, constituindo um documento ímpar para o estudo do período oitocentista.

REULEAUX, F. *Le constructeur*. Paris: Librairie F. Savy, 1890. Ilustrado, 1.200 p. Técnico alemão, Reuleaux (1829-1905) introduziu na maquinaria a teoria cinemática das leis do movimento, ensinou sua aplicação ao mecanismo da técnica e foi o primeiro a criar mecanismos por meio da síntese científica.

MEUNIER, Esteban Stanislas. *Géologie*. Paris: Guibert et Nont, 1908. Ilustrado, 989 p. Geólogo e escritor francês, Meunier foi vice-presidente da Sociedade Geológica da França e organizou um grande número de expedições científicas, além de escrever muitos artigos de divulgação científica.

Depósito de livros – Biblioteca de Ciências da Saúde - Sede (Hospital de Clínicas)

REVEILLÉ-PARISE, José Enrique. *Physiologie et hygiène des hommes*. Bruxelles: Meline, 1840. 466 p. Médico francês, Reveillé-Parise (1782-1852) serviu como cirurgião nos exércitos da Espanha, Áustria e Holanda. Atuou nos hospitais de Paris e foi membro da Academia de Medicina.

TARNIER, Stéphane. *De la fièvre puerpérale observée à l'hospice de la maternité*. Paris: J. B. Barlière, 1858. 207 p. Ginecólogo francês, Tarnier (1828-1897) foi inventor de diversos instrumentos e práticas operatórias que revolucionaram a medicina oitocentista.

SAINT-VEL, O. *Traité des maladies des régions intertropicales*. Paris: Adrien Delahaye, 1868. 512 p.

NIEMEYER, Félix. *Traité de pathologie interne*. t. 2. Paris: H. Lawwereyess, 1872. 948 p. Médico alemão, Niemeyer (1820-1871) teve êxito ao reunir conjuntamente a anatomia patológica, a fisiologia e a observação clínica.

FRÉDAULT, Le D. F. *Histoire de la médecine*. Paris: Librairie de J. B. Baillière, 1873. 414 p.

REYS, João Fr. *Diccionario médico ou guia práctico de medicina homeopathica de cirurgia e partos*. Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemmert, 1874. Ilustrado, 478 p. 2 v.

HOMEM, João Vicente. *Estudo clínico sobre as febres do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Nicolao Alves, 1877. 315 p.

JAGUARIBE-FILHO, Domingos J. N. *Arte de formar homens de bem*. São Paulo: Typographia do Correio Paulistano, 1880. 199 p. Autografado com dedicatória do autor, datada de 12 de junho de 1880.

BOUCHARDT. *Traité d'Hygiène publique et privée*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1881. 1.150 p.

DUCLAUX, Emilio. *Le microbe et la maladie*. Paris: G. Manon, 1886. Ilustrado, 270 p. Químico francês discípulo de Pasteur, Duclaux tem diversas publicações na área de microbiologia e bioquímica.

PEÇANHA DA SILVA, João Damasceno. *Tratado das febres*. Rio de Janeiro: Typographia Central, 1886. 508 p.

SMOLENSKY, Le D. P. *Traité d'Hygiène*. Paris: G. Stembel, 1904. 752 p.

Biblioteca do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas – CEPA (Ed. D. Pedro I, 12.º andar)

RODRIGUES, João Barbosa. *O muyrakitã e os ídolos simbólicos: estudo da origem asiática da civilização do Amazonas nos tempos pré-históricos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1899. 2 v. Ilustrado. Uma das mais importantes obras da arqueologia brasileira oitocentista. Seu autor, baseado em evidências e estudos na região amazônica, defendia a origem asiática do indígena brasileiro. Esse título não consta no acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Resenhas

MARIE-CLAUDE GERBET: UM PERFIL DE TRABALHO

Fátima Regina Fernandes*

GERBET, Marie-Claude. *Las noblezas españolas en la Edad Media: siglos XI-XV*. Madrid: Alianza Editorial, 1997. 439 p.

O trabalho que nos propomos a analisar consiste em uma tradução para a língua castelhana do original em francês *Les noblesses espagnoles au Moyen Âge: XI-XV siècles*.¹ A autora trabalha na linha da História Social direcionada à História do Poder. Desde a sua tese doutoral, Marie-Claude Gerbet tem apresentado uma constância na linha orientadora dos seus trabalhos, cuja base de apoio é a análise de base prosopográfica, método que destaca a importância da recuperação das linhagens nobiliárquicas enquanto base do estudo da unidade da cúpula de poder sociopolítico das entidades políticas medievais. E isso porque o homem medieval, seja ele nobre ou vilão, identifica-se não enquanto indivíduo, mas apenas enquanto grupo. A solidariedade de grupo funciona como elemento estabilizador da sociedade medieval e, no que tange à nobreza, funciona como meio de defesa e continuidade da sua posição de privilégio. Daí que os trabalhos de natureza prosopográfica partam da reconstituição da trajetória dos indivíduos escolhidos como grupo de análise, os quais devem ter algo em comum, seja um estatuto social, uma função, ou qualquer outro vínculo comum.² Trabalhos da mesma natureza vêm se desenvolvendo em quase todos os meios historiográficos europeus. A evolução desse método de trabalho chega a merecer, a partir de 1980, um periódico específico, o *Medieval Prosopography*,³ no qual se registra uma larguíssima produção atualizada de medievalistas de todo o mundo. O grande orientador dessa

* Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná; doutora em História Medieval pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal.

1 GERBET, Marie-Claude. *Les noblesses espagnoles au Moyen Âge: XI- XV siècle*. Paris: Armand Colin, 1994. A responsabilidade da tradução para o castelhano é de María García Vera.

2 DEMURGER, Alain, L'apport de la prosopographie à l'étude des mécanismes des pouvoirs, XIII-XV siècles. In: *Prosopographie et Genèse de l'État Moderne*, 1984. Paris: CNRS; École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1986, p. 289-301.

3 Publicação sob a responsabilidade da universidade de Michigan, Kalamazoo.

linha de análise na Espanha foi, sem dúvida, Salvador de Moxó, cuja produção, na década de 60, aborda a nobreza medieval castelhana.⁴

Podemos ver Marie-Claude Gerbet como uma das mais insígnies seguidoras dessa linha em França, pois desde a defesa de sua tese doutoral em 1979,⁵ a qual abordava a análise das estruturas sociais nobiliárquicas urbanas da Extremadura castelhana no fim do século XV e início do século XVI, seus trabalhos têm servido de guia a quantos seguem na mesma linha de análise. É sem dúvida um campo cujo reflorescimento em Espanha deve-se ainda ao empenho de Miguel-Angel Ladero Quesada, orientador de vários trabalhos de idêntica raiz prosopográfica.⁶

No entanto o trabalho de base prosopográfica só se justifica enquanto a serviço da História do Estado ou, no caso medieval, da História do Poder. E isso porque no período que é objeto deste estudo os poderes de natureza pública encontram-se ainda em formação. O poder político na Idade Média apresenta fortes conotações pessoais no sentido da possível influência de fatos individuais, pessoais, privados nas decisões ditas de caráter público como são as decisões régias. Daí porque a análise prosopográfica é um ponto de partida, pois ela promove o conhecimento da célula da tessitura social que cerca os monarcas – as linhagens – o que nos permite compreender os possíveis fatores de influência das políticas régias e descortinar os mecanismos de poder mais intrínsecos à corte régia medieval. É nesse sentido que compreendemos esse trabalho de Marie-Claude Gerbet sobre as nobrezas espanholas na Idade Média. Um segundo passo das suas pesquisas que permite analisar a nobreza interagindo com os monarcas nos reinos de Castela, Navarra e Aragão-Catalunha, os quais

4 O seu mais destacado ensaio sobre esse método de trabalho é: MOXÓ ORTIZ DE VILLAJOS, S. De la nobleza vieja a la nobleza nueva. *Cuadernos de Historia* (anexos da revista Hispânia), Madrid, v. 3, p. 1-210, 1969.

5 GERBET, Marie-Claude. *La noblesse dans le Royaume de Castille: étude sur les structures sociales en Estrémadure de 1454 a 1516*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1979. Traduzido para o castelhano em 1989 sob o título: *La nobleza en la Corona de castilla: sus estructuras sociales en Extremadura (1454-1516)*. Salamanca: Institucion Cultural “El Brocense” de Cáceres, 1989.

6 SANCHEZ-SAUZ, *Los linajes de la baja nobleza en la Andalucia de los siglos XIII al XV* (Cádiz, 1987); MAZO ROMERO, *El Condado de Feria (1394-1505): contribución al estudio del processo señorializador en Extremadura durante la Edad Media* (Badajoz, 1980); RODRÍGUEZ BLANCO, *La Orden de Santiago en Extremadura en la Baja Edad Media* (Badajoz, 1985); FERNÁNDEZ-DAZA ALVEAR, *El Señorío de Burguillos en la Baja Edad Media Extremeña* (Badajoz, 1981); SANTANA CONSUEGRA, *La Villa de Cáceres en la Baja Edad Media* (Cáceres, 1981); GARCIA OLIVA, *Organización económica y social del Concejo de Cáceres y su tierra en la Baja Edad Media* (U. de Extremadura, 1985) e muitos outros haveria para citar.

irão se fundir no reino de Espanha com a ascensão dos reis católicos. Quanto ao corte cronológico do trabalho, corresponde à Reconquista cristã até à unificação de Isabel e Fernando.

A autora inicia o trabalho definindo o conceito de nobreza utilizado, reconhecendo como elemento diferenciador do nobre em relação às outras ordens o estatuto jurídico privilegiado, ao mesmo tempo que constitui o elemento comum entre as nobrezas dos reinos em referência. Estatuto que tem seus princípios definidos de maneira formal em obras de caráter doutrinário dos séculos XII-XIII, tais como o *Livro das sete partidas* em Castela, o *Fuero antigo* em Navarra, os *Fueros de Aragão* em Aragão e mesmo em Catalunha nos *Usatges*. Obras elaboradas nas cortes régias, por letrados, seguindo a tendência emanada da escola de Bolonha, a qual aponta para o fortalecimento da autoridade régia frente às outras forças sociopolíticas do reino. Os argumentos dessa supremacia da autoridade régia são retirados seja do direito romano justiniano recuperado nessa escola italiana especialmente a partir do século XII, seja do próprio direito canônico, compilado e organizado na mesma época, visto que a necessidade de afirmação do poder pontifício acaba apontando as esferas de ação e influência consentidas para atuação régia.⁷ Parafraseando Joseph Strayer: o conceito gregoriano de Igreja quase exigia a invenção do conceito de Estado.⁸

Os elementos que definem esse estatuto privilegiado da nobreza referem-se a notoriedade da linhagem, posse do solar, isenções fiscais e judiciais e proximidade aos reis. Critérios que a aproximam de Salvador de Moxó, que aponta o sangue, patrimônio e priverança como elementos de distinção da nobreza.⁹ Princípios partilhados igualmente por José Mattoso, que ainda agrega o da superioridade ideológica desse estrato social, apoiado nas origens e na ancestralidade da tradição familiar.¹⁰

Gerbet precisa ainda a estratificação interna como outro elemento comum entre essas nobrezas, visto não se tratar de uma ordem monolítica e homogênea. O critério de diferenciação entre os estratos estaria re-

7 A este respeito vide FERNANDES, Fátima Regina. Afonso III: um estratega da afirmação régia em Portugal na segunda metade do século XIII: o recurso à adoção do "Utrumque lus". *Revista História*, Assis- Franca: UNESP (no prelo).

8 STRAYER, Joseph. *As origens medievais do estado moderno*. Lisboa: Gradiva, s.d., p. 27.

9 Vide nota 4.

10 MATTOSO, José. *A nobreza medieval portuguesa: a família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1981.

lacionado ao grau de proximidade ao rei, o qual, enquanto “*fuelle de toda riqueza, de toda promoción y de toda ruina*”,¹¹ constituiria a principal fonte de poder. É do rei que partem as grandes concessões, sejam de terras e direitos dominiais e senhoriais, sejam de cargos, sejam de títulos, sejam uniões matrimoniais vantajosas ou sejam do lançamento em desserviço. Situação de maior dependência da nobreza em relação ao rei encarada como uma especificidade peninsular, originada, inclusive, na própria forma de configuração territorial dos reinos da península Ibérica, a partir do processo de Reconquista.

Esse interesse de relacionar a trajetória das individualidades com o rei constitui uma consequência natural de todo trabalho de base prosopográfica, é como uma continuidade. No caso de Gerbet, tendo-se em vista a natureza do seu trabalho de doutorado e comparando-o com esse trabalho que ora analisamos, esse processo confirma-se na prática.

Assim, a partir de uma História Comparada das nobrezas “espanholas”, Gerbet se propõe, nesse trabalho que resenhamos, a demonstrar que através da diversidade na evolução específica de cada uma dessas nobrezas há uma unidade de evolução que aponta no mesmo sentido. Proposta que justifica, inclusive, a organização formal do trabalho.

Divide-se em três partes, com critério de divisão cronológica justificada nas fases de alternância dos principais grupos nobiliárquicos junto aos monarcas. Assim, a primeira parte refere-se à Reconquista cristã e formação das nobrezas e dos reinos cristãos e trata do princípio do século XI a meados do século XIII. A segunda parte trata da substituição desta “nobreza velha” da Reconquista e abarca o corte de meados do século XIII ao início do século XV. A terceira parte refere-se às condições de união das coroas sob Isabel e Fernando e as bases de apoio nobiliárquico que buscam nesse processo de unificação do que hoje entendemos como Espanha. Uma análise sincrônica das nobrezas dos três reinos, para cada período cronológico identificado entre a Reconquista cristã e os reis católicos. E uma análise diacrônica da evolução das fases de mudança estrutural das relações entre estas nobrezas e a respectiva monarquia.

Após a análise dos vários períodos e nobrezas regionais, Gerbet conclui que os elementos definidores da estrutura nobiliárquica medieval espanhola só serão objeto de um questionamento profundo na segunda metade do século XVII. Enquanto os reis católicos apoiavam-se em uma nobreza média provinciana e predominantemente castelhana, os Habsbur-

11 GERBET, *op. cit.*, p. 15.

gos irão buscar apoio na alta nobreza. Multiplicam-se os títulos nobiliárquicos e perde-se a essência da função tradicional da nobilitação, que era a de permitir o acesso de novos personagens na cena política. Especialmente a partir da segunda metade do século XVII, observa-se um acúmulo de títulos em poucas mãos e os monarcas perdem uma função essencial que seria a de arejar os quadros nobiliárquicos com a ascensão de elementos de estratos sociais inferiores, eliminando, assim, a possibilidade de acesso de possíveis aliados frente às crescentes pretensões da alta nobreza.

Quanto à estrutura do trabalho, em cada uma das partes Gerbet apresenta uma estrutura de desenvolvimento comum para cada um dos reinos: inicia com a identificação da nobreza, características específicas dos princípios de superioridade, identificação das categorias, hierarquias, tipologia dos senhorios, condições de ascensão, regras de sucessão patrimonial e união matrimonial. Recursos extraídos de bases prosopográficas. Uma segunda parte do desenvolvimento trata da participação dessa nobreza nas suas realidades sociopolíticas junto a cada coroa. Apenas na terceira e última parte do trabalho, a que trata dos reis católicos, a autora segue o mesmo esquema de desenvolvimento, mas na sua forma apresenta uma visão comum de identificação e evolução da nobreza dos três reinos, visto esses encontrarem-se já unificados politicamente.

Gerbet utiliza, para tanto, recursos bibliográficos bastante atualizados e específicos, valendo-se de autores que trabalham com a nobreza em cada um dos reinos em análise, com exceção do de Castela, no período correspondente aos reis católicos, o qual é objeto de especialização da autora. Condição, aliás, bastante legitimadora da orientação que cabe a Gerbet, na medida em que o sentido de evolução das relações régio-nobiliárquicas é apontado por Castela, resguardando as especificidades regionais das outras nobrezas. O fato de Gerbet ser especialista em Castela nos fins da Idade Média dá-lhe vantagem, inicialmente por conhecer bem o núcleo diretivo do movimento analisado e por ter obrigatoriamente estudado todo o processo de formação dos agentes desse núcleo desde o período da Reconquista, para entender o culminar nos finais do Medievo. Daí que as três partes em que se desdobra o trabalho analisado iniciem com a análise da evolução em Castela. Nos outros reinos Gerbet recorre a uma ampla gama de autores, especialistas nos diversos períodos correspondentes a cada parte formal do trabalho. Oportunidade, inclusive, para apresentar-nos vários autores cujas pesquisas são pouco divulgadas fora dos seus núcleos. Assim, para além dos muito reconhecidos, Carlos de Ayala

Martinez, Emílio Cabrera, Hilda Grassotti, Miguel Ángel Ladero Quesada, Ramon Menendez Pidal, Salvador de Moxó e Cláudio Sanchez Albornoz, apresenta-nos Martín Aurell, que trabalha a política catalano-aragonesa na Provença nos séculos XI-XII; María del Carmem Carlé, que trabalha os municípios castelhano-leoneses dos séculos X-XIII; Susana Guijarro González, que trabalha com Navarra nos séculos IX-XII; María Isabel Loring García, que analisa a relação entre a nobreza e a fundação de igrejas próprias na Cantábria na Alta Idade Média. Uma lista de referências que poderia ser bastante extensa, o que para além de exaustivo, não corresponderia à nossa limitação de espaço. Esses apontes servirão mais para aguçar o interesse pela leitura desse trabalho de Gerbet, que para além das suas muitas qualidades científicas, serve ainda como espaço de divulgação dos novos expoentes da pesquisa medieval, especialmente de Espanha.

Ainda que a forma de estruturação do trabalho configure-o com um forte cariz pedagógico, entendemos que a apresentação individualizada das nobrezas dos três reinos enfraquece a percepção e análise dos elementos de ligação interfamiliar das linhagens das três coroas e inclusive as ligações das casas reais entre si e com as linhagens. Situação corrigida na terceira parte, que trata da união das três coroas, em que há uma análise conjunta das estruturas sociais da nobreza e da vida política na já Espanha do século XV, ainda que referindo as especificidades regionais. Não há, no entanto, a sensibilidade de que à unificação política não corresponde uma real e imediata unificação cultural, de valores.

Nota-se ainda a ausência de uma contextualização extrapeninsular sólida. Referências esparsas ao que se passa além-Pirineus não são suficientes, especialmente nos finais da Idade Média, quando um grande conflito medieval – Guerra dos Cem Anos – envolve direta e indiretamente os Estados da Cristandade Ocidental. E sabe-se que os interesses dos envolvidos refletem-se na política praticada dentro desses mesmos Estados.¹² Daí que de certa forma esse trabalho seja mais produtivo aos já iniciados no conhecimento contextual dos séculos em questão.

Será, no entanto, de referir que é sem dúvida um trabalho de forte cariz pedagógico, o qual se manifesta, inclusive, nos apêndices do fim do trabalho. Esses incluem um glossário que auxilia a identificação de termos

12 Exemplos disso vide: FERNANDES, Fátima Regina. João Rodrigues Portocarreiro: um senhor em Trás-os-Montes na segunda metade do século XIV. *Revista Aquae Flaviae*. Chaves; Portugal: Grupo Cultural Aquae Flaviae, 12 (1994), p. 225-31, e FERNANDES, Os Abreu: uma família em busca do estabelecimento na segunda metade do século XIV. *Revista Ciências Históricas*. Porto: Universidade Portucalense, n. 12 (1997), p. 147-54.

específicos da península Ibérica nesses séculos medievais. Uma ampla bibliografia subdividida em três partes: obras gerais, obras específicas da primeira parte, que vai do século VIII ao XIII, e obras sobre a crise dos séculos XIV-XV em Castela-Aragão-Navarra e reinado dos reis católicos. O trabalho dispõe ainda de um índice onomástico que identifica linhagens e personalidades, de um índice toponímico e de um índice de figuras, que localiza mapas e árvores genealógicas, instrumentais de apoio à perfeita compreensão do texto.

Referências bibliográficas

- DEMURGER, Alain, L'apport de la prosopographie à l'étude des mécanismes des pouvoirs, XIII-XV siècles. In: *Prosopographie et Genèse de l'État Moderne*, 1984. Paris: CNRS; École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1986, p. 289-301.
- FERNANDES, Fátima Regina. Os Abreu: uma família em busca do estabelecimento na segunda metade do século XIV. *Revista Ciências Históricas*. Porto: Universidade Portucalense, n. 12, p. 147-54, 1997.
- _____. Afonso III: um estratega da afirmação régia em Portugal na segunda metade do século XIII: o recurso à adoção do "Utrumque Ius". *Revista História*, Assis-Franca: UNESP. No prelo.
- _____. João Rodrigues Portocarreiro: um senhor em Trás-os-Montes na segunda metade do século XIV. *Revista Aquae Flaviae*. Portugal: Grupo Cultural Aquae Flaviae, n. 12, p. 225-31, 1994.
- FERNÁNDEZ-DAZA ALVEAR, *El Señorío de Burguillos en la Baja Edad Media Extremeña*. Badajoz, 1981.
- GARCIA OLIVA. *Organización económica y social del Concejo de Cáceres y su tierra en la Baja Edad Media*. U. de Extremadura, 1985.
- GERBET, Marie-Claude. *La noblesse dans le Royaume de Castille: étude sur les structures sociales en Estrémadure de 1454 a 1516*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1979.
- _____. *Les noblesses espagnoles au Moyen Âge: XI-XV siècle*. Paris: Armand Colin, 1994.
- MATTOSO, José. *A nobreza medieval portuguesa: a família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1981.
- MAZO ROMERO. *El Condado de FERIA (1394-1505): contribución al estudio del proceso señorializador en Extremadura durante la Edad Media*. Badajoz, 1980.
- MOXÓ ORTIZ DE VILLAJOS, S. De la nobleza vieja a la nobleza nueva. *Cuadernos de Historia* (anexos da revista Hispânia). Madrid, v. 3, p. 1-210, 1969.
- RODRÍGUEZ BLANCO. *La Orden de Santiago en Extremadura en la Baja Edad Media*. Badajoz, 1985.

- SANTANA CONSUEGRA. *La Villa de Cáceres en la Baja Edad Media*. Cáceres, 1981.
- SANCHEZ-SAUZ. *Los linajes de la baja nobleza en la Andalucía de los siglos XIII al XV*. Cádiz, 1987.
- STRAYER, Joseph. *As origens medievais do estado moderno*. Lisboa: Gradiva, s.d.

PANGERMANISMO E NAZISMO: A TRAJETÓRIA ALEMÃ RUMO AO BRASIL

Johnni Langer*

MAGALHÃES, Marionilde B. de. *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998. 258 p.

Desde meados do século passado, o Brasil foi palco de inúmeras imigrações, o que criou diversas comunidades que preservaram seus costumes e tradições originais. Cada etnia obteve reações específicas junto à sociedade brasileira, assim como cada grupo de imigrantes conservou relações específicas com seu país de origem. Uma dessas comunidades, a germânica, constitui uma das mais peculiares, devido justamente à relação com suas origens e seu novo destino, sua “Nova Pátria”.

A historiadora Marionilde B. de Magalhães, em seu livro *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*, reconstitui essa relação, proporcionando um enfoque original e inédito do tema no país. O principal objeto da obra é o pangermanismo no sul do Brasil, cuja principal fonte é a literatura produzida por intelectuais na primeira metade de nosso século.

A literatura ficcional funciona, no início da obra, como uma filtradora de estereótipos e do relacionamento entre os imigrantes alemães e os brasileiros. Mas é evidente que a percepção dessas personalidades históricas não é homogênea, sendo antes uma indicadora da complexa rede de sentimentos e atitudes perante os germânicos, concebidos geralmente em atitudes de alteridade, como o “outro” da cultura brasileira.

Como exemplo da literatura catalisadora das representações sobre os alemães no Brasil temos os escritores Graça Aranha e Mário de Andrade. Eles percebiam esses imigrantes como personagens que poderiam contribuir para o embranquecimento da nação brasileira, e assim como o intelectual Sylvio Romero, condenavam suas características políticas e culturais. O homem teutônico, ativo e trabalhador, deveria substituir o frágil e inoperante homem brasileiro, herdeiro de raças pouco afeitas ao

* Doutorando do Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná.

progresso e ao trabalho disciplinado. Outro literato, Oliveira Vianna, também identificava o desenvolvimento do país como dependente da enorme produtividade alemã.

Dessa maneira, percebemos que o início do século foi um período muito rico e fértil nas questões que envolviam a identidade e o nacionalismo, onde o Brasil necessitava afirmar seu modelo ideal de cidadão e os intelectuais manifestavam a formação de uma sociedade na qual os valores pragmáticos e sociais dos germânicos fossem valorizados, visando o nivelamento social da coletividade brasileira.

Em outro momento de seu livro, Magalhães analisa as concepções que os próprios imigrantes tinham sobre sua cultura, através da literatura produzida pelo discurso jornalístico teuto-brasileiro. As questões envolvendo sua origem histórica e língua *mater* convertidas em uma identidade que ultrapassa as fronteiras originais da Alemanha passam a ser propagadas ideologicamente pela atuação da Liga Pangermânica, que foi refletida nessas publicações em questão. As comunidades de imigrantes são influenciadas por doutrinas racistas, o que ocasiona reações contrárias aos casamentos mistos e à subordinação aos governos vigentes. Nesse mesmo momento de discussão da nacionalidade, iniciam-se os conflitos entre a sociedade brasileira e os colonos, com a guerra de 1917.

O imigrante alemão torna-se alvo de tensões, geralmente reservadas a inimigos estrangeiros. Transforma-se em ator de uma conspiração sinistra, instigador de intrigas e de malévolos planos de poder. Aqui, a historiadora recupera as pesquisas de Raoul Girardet sobre o *mito da conspiração*, as motivações inconscientes e coletivas em torno de figuras históricas indesejáveis (jesuítas, judeus, maçons), representadas como planejadoras de um mal mundial, consequência de suas características bestiais. O mais curioso dessas representações é que os alemães – vítimas desse mito durante a Primeira e Segunda Guerra Mundial no Brasil – também o perpetuaram na Europa com a perseguição aos judeus.

O momento de maior vislumbre da idealização pangermanista no Brasil aconteceu durante a década de 30, em que Getúlio Vargas e Hitler tornam-se chefes políticos de seus respectivos países. O primeiro possuía muita simpatia entre os teutos, pelo qual teriam esperanças de grandes melhoras econômicas e sociais. Por sua vez, Hitler encarnava o espírito da celebração do elemento germânico, a qual os escritores e jornalistas recuperariam através da memória da imigração para nosso país. Aqui articula-se outro mito fundamental, o das *origens* ou fundação, manifestado com os

antigos pioneiros e seus líderes. Porém, Magalhães percebe determinadas diferenciações entre as representações dos pangermanistas (no início do século) e o nazismo (década de 30) acerca do *mito ariano*, uma derivação cultural da mitologia das origens. Constituindo um fenômeno de longa duração, o mito ariano não teria estabelecido uma continuidade direta entre suas formulações primárias e o nazismo. Assim, para Magalhães, a elaboração mítica é polissêmica e independe da cultura durante seu percurso na História, fugindo ao controle dos agentes históricos.

A autora ainda enfatiza essa diferenciação ao comentar que a utopia pangermanista nunca concebeu idealizações de partidos ou associações ou um Estado legalmente instituído. Quando a identidade germânica passou a significar *deixar de ser brasileiro*, “iniciaram-se as dissensões; de fato, o nazismo destituiu o caráter utópico da cultura pangermanista, e o Estado Novo livrou os teuto-brasileiros dos sonhos separatistas”. E também o nazismo, em certos aspectos, funcionou no Brasil como uma espécie de seita política, separando radicalmente os que não preenchessem seus requisitos racistas e ideológicos, ao contrário do princípio da coesão social do pangermanismo, defendido em décadas anteriores.

Em seu último capítulo, a pesquisa de Magalhães analisa as relações entre o luteranismo e o nazismo no Brasil. Algumas questões relacionadas com a identidade étnica e a mística da nação, presentes no imaginário alemão desde o século XVII, ressurgem no sul do Brasil em nosso século, ocasionadas pelo interesse coletivo das origens históricas dos imigrantes.

Inicialmente, a historiadora Marionilde Magalhães ressalta as tensões e conflitos existentes na comunidade luterana. De um lado, temos as comunidades sem pastores – preservando uma fé sem recursos materiais – e de outro, o protestantismo nacionalista imposto pelo corpo pastoral. A autora enfatiza também a sedução de muitos pastores luteranos pelo nazismo, pelo fato destes entenderem o nacional-socialismo como herança objetiva do pangermanismo.

A análise desta questão envolvendo a conexão do pietismo religioso com o patriotismo nazista centra-se na obra de um pastor intelectual, Friedrich Wilhelm Brepohl. Sua principal idéia, a de *pátria* (*Volkstum*), não era concebida como um simples espaço geograficamente definido, ou um sentimento de veneração para com uma situação política. Seria antes uma somatória do universo individual e a esfera coletiva, definida pelo elo

entre o passado histórico e o presente da comunidade. Com sua vinda ao Brasil, essa concepção adquire forma na ideologia religiosa, ao admitir toda a legitimidade da nacionalidade dos descendentes germânicos, separados do mundo secular pelas adversidades modernas.

Segundo Magalhães, o pensamento de Brepohl foi influenciado por suas experiências pessoais na Europa. Quando eclodiu a primeira guerra, Brepohl foi testemunha das seqüelas políticas sobre a classe média alemã. Para o pastor, a *germanidade* transcenderia o espaço territorial da geografia européia, relacionando-se com a missão sagrada da descendência alemã – *a raça eleita* – de estender a todos os povos o progresso e o mandato divino. Durante a segunda guerra mundial, Brepohl é preso no Rio Grande do Sul, por suas conexões com o nazismo. Mais tarde, em liberdade, cessou suas publicações para o público e restringiu-se a atividades familiares.

Um dos grandes méritos do livro, além de seu valor temático – pioneiro e inédito em nosso país – é conduzir o leitor ao questionamento da relação entre o indivíduo e a sociedade na História. Relação esta dominada por representações utópicas, demonstrando motivações inconscientes e culturais num terreno apenas reservado tradicionalmente a análises políticas.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A *Revista História: Questões & Debates* é uma publicação da Associação Paranaense de História (APAH) e os cursos de Pós-Graduação em História (PGHIS) da Universidade Federal do Paraná. Trata-se de uma publicação preocupada com a História enquanto conhecimento, pesquisa e instrumento de educação. A revista preocupa-se também com as relações da História com as demais ciências e com o valor que a sociedade lhe atribui.

A revista é organizada a partir de dossiês temáticos e sessões de tema livre no campo da História, Historiografia e afins, e aceita trabalhos sob a forma de artigos, entrevistas, resenhas de livros e transcrições de fontes comentadas.

Todos os trabalhos enviados são submetidos a dois pareceristas; havendo conflito entre os pareceres, o trabalho é submetido a um terceiro parecerista. Os editores, após a aprovação no Conselho Editorial da revista, reservam-se o direito de convidar autores ou traduzir artigos considerados relevantes.

O Conselho Editorial somente aprecia trabalhos que obedeçam os critérios relacionados abaixo.

1. Extensão: os artigos devem ter cerca de 30 páginas e as resenhas, em torno de oito páginas.
2. Os trabalhos devem ser apresentados em quatro vias impressas e em disquete devidamente identificado, com o texto digitado em Word for Windows.
3. Fonte e espaçamento: utilizar a fonte *Times New Roman*, tamanho 12, com entrelinhas 1½.
4. Resumo e palavras-chave: os artigos devem apresentar um resumo com, no máximo, 250 palavras, acompanhado de sua versão em inglês (Abstract), e conter três palavras-chave, com tradução para o inglês (key-words).
5. Abaixo do nome do autor deverá constar as instituições a que pertence, seu grau acadêmico e seu endereço para contato (telefone, fax, e-mail). Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deve ser mencionada.

6. As traduções devem vir acompanhadas da devida autorização do autor e do texto original com referência bibliográfica completa.
7. Notas de referência: devem ser apresentadas de acordo com as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e no final do texto.
8. Referências bibliográficas: devem seguir as normas da ABNT e estar no final do texto. A bibliografia (se houver) não será publicada, servindo apenas para apreciação dos pareceristas.
9. Gráficos, tabelas e/ou ilustrações devem ser encaminhados em folha (e arquivo) à parte, devidamente numerados, com títulos e legendas. Devem estar indicados no texto os locais das respectivas inserções.

Aos autores serão enviados cinco exemplares do número da revista que trazer seu trabalho.

Os originais não publicados não serão devolvidos.

Toda correspondência referente à revista *História: Questões & Debates* deve ser encaminhada ao seguinte endereço:

História: Questões & Debates
R. General Carneiro, 460 - 6.º andar
80060-150 Curitiba – PR
ribeiro@coruja.humanas.ufpr.br



APAH - ASSOCIAÇÃO PARANAENSE DE HISTÓRIA
PGHIS - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA UFPR
