

HISTÓRIA

Questões
& Debates

25



APAH – ASSOCIAÇÃO PARANAENSE DE HISTÓRIA
PGHIS - CURSOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
HISTÓRIA - UFPR

História

— *Questões & Debates* —

ANO 13 - Nº 25 JULHO A DEZEMBRO 1996

Editor: Luiz Carlos Ribeiro

Conselho Editorial: Ronald José Raminelli (Presidente)
Luiz Carlos Ribeiro (Secretário)

Aldair Tarcisio Rizzi, Ana Maria de O. Burmester, Anamaria Filizola, Carlos Alberto Faraco, Carlos Roberto A. dos Santos, Euclides Marchi, Maria Ignês Mancini de Boni, Marionilde Dias B. de Magalhães, Márnio Teixeira Pinto, Ronald José Raminelli, Sérgio Odilon Nadalin, Sylvia Maria P. de Araújo.

Conselho Consultivo:

Ana Cleide Cesário (UEL), Caio Cesar Boschi (UFMG), Carlos Guilherme Mota (USP), Edgar Salvadori De Decca (UNICAMP), Hilário Franco Junior (USP), Iraci del Nero da Costa (USP), Joana Neves (UFPb), Renato Janine Ribeiro (USP), Sandra Jathay Pesavento (UFRGS)

Historia: Questões & Debates

Publicação semestral conjunta da Associação Paranaense de História – APAH e dos Cursos de Pós-graduação em História - PGHIS.

**Rua Gal. Carneiro, 460
Caixa Postal 1538
80001-970 Curitiba – Pr**

Capa: Cecília Yojo

Editoração: Ana Letícia Ventura Borges Barbosa

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

APRESENTAÇÃO

O dossiê “Intelectuais e poder” definido para este n. 25 da revista *História: Questões & Debates*, foi resultado de um curso de extensão promovido pela APAH - Associação Paranaense de História, e pelo PGHIS - Cursos de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Paraná. O seminário contou com a presença de Jorge Colli (Unicamp), apresentando “A pintura, a política e o poder”, de Paulo Eduardo Arantes (USP), com a palestra “Partido Intelectual Brasileiro”, de Maria Helena Capelato (USP), que nos falou sobre “A atuação dos intelectuais no Varguismo e Peronismo”, de Plínio Smith (UFPR), com o tema “*Continuar e conservar*: Montaigne e o poder” e ainda de Oswaldo Monteul Filho (UFRJ) que abordou a “Ilustração Portuguesa e o poder”.

Para publicação nessa edição, felizmente pudemos contar com o artigo de Capelato, que apresenta uma análise comparativa da atuação e do perfil dos intelectuais — a relação entre autoritarismo político e liberdade intelectual — nos governos Vargas (Brasil) e Peron (Argentina), nos idos de 30/40. Também recebemos o artigo do Plínio Smith, que nos apresentou uma leitura sobre a participação de Michel de Montaigne junto ao poder, na França da segunda metade do século XVI, sobre o seu pensamento político e o sentido de seu suposto conservadorismo. Adicionamos aos dois artigos o da professora Clara Alicia Jalif de Bertranou, da Universidade de Mendoza, Argentina. Discorrendo sobre a produção intelectual latino-americana nos anos 90, Bertranou discute, à luz da crise dos modelos tradicionais da modernidade, as perspectivas do desenvolvimento regional.

Enfim, perpassando o campo da história intelectual, o que está em discussão é tanto a produção intelectual quanto a forma como o pensamento serve para refletir ou legitimar determinada estrutura de poder. Foi com base na temática “Intelectuais e poder” que pensamos ilustrar a capa. A diversidade temporal dos artigos nos impedia de termos uma única imagem. Optamos por uma imagem

que, na história da relação entre o intelectual e o poder, transformou-se em um símbolo: o manifesto político e intelectual de Émile Zola, *J'Accuse* (1898), elaborado no conturbado caso Dreyfus. Com esse manifesto nasce o “intelectual”, conceituado como “um ser combativo que acredita em causas”. Sem dúvida, a ausência de um artigo sobre o romancista e a polêmica que seu manifesto provocou no regime francês representa um hiato em nosso dossiê. Mas ficaram faltando tantos outros: Voltaire, Victor Hugo, Sartre... Resolvemos homenagear a todos com o paradigmático *J'Accuse*, de Zola.

Fora do dossiê, sem que existisse a intenção, os artigos do bloco seguinte acabou constituindo também uma unidade temática: “imagens e imaginário na história”. Foi muito bem-vindo. A abordagem reflete em parte as discussões que professores e alunos das linhas de pesquisa da Pós-Graduação em História da UFPR vêm realizando. Ana Paula, com as imagens do corpo feminino na medicina; Anibal Costa, com o imaginário de missionários e feiticeiros nas missões jesuíticas paraguaias; Johnni Langer, com o imaginário do mito arqueológico da Esfinge Atlante; Marcos Araújo, com a obra do jesuíta João Daniel na experiência amazônica do século XVIII. À parte desse conjunto, Maria Luiza debate, pelo viés demográfico e etnográfico, como foram recriadas as sociabilidades de um grupo imigrante. Sua ênfase é história da família imigrante no Paraná. O artigo de Rafael Rosa poderia estar no dossiê sobre os intelectuais. Mais do que uma análise sobre o congresso estudantil de Ibiúna (1968), o que problematiza é o pensamento de esquerda no Brasil, sua visão sobre o papel dos estudantes e da universidade no processo de desenvolvimento do país.

No seu conjunto, os artigos e resenhas apresentados demonstram não só a produtividade científica dos Cursos de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, na sua interface com outras instituições, como também a maturidade que a revista *História: Questões & Debates* adquiriu no cenário da produção historiográfica nacional. Os temas e os recortes teóricos apresentados revelam a atualidade da revista.

Dr. Luiz Carlos Ribeiro
(DEHIS/UFPR)

HISTÓRIA: QUESTÕES & DEBATES
Associação Paranaense de História – APAH
Cursos de Pós-graduação em História - PGHIS
Curitiba – julho – dezembro, 1996

SUMÁRIO

DOSSIÊ: INTELECTUAIS E PODER

- 5 Os intelectuais e o poder no varguismo e peronismo
Maria Helena Rollim Capelato
- 40 Latinoamerica: el debate intelectual de los 90
Clara Alicia Jalif de Bertranou
- 58 “Continuar e Conservar”: Montaigne e o poder
Plínio Junqueira Smith

ARTIGOS

- 82 Imagens do corpo feminino na medicina e na pintura
no final do século XIX e início do século XX
Ana Paula Vosne Martins
- 117 Missionários e Feiticeiros: representações do índio segundo
os missionários castelhanos das missões jesuíticas do
Paraguai (século XVII-XVIII)
Aníbal Costa Souza
- 148 *A Esfinge Atlante do Paraná:*
o imaginário de um mito arqueológico
Johnni Langer
- 164 A obra do padre João Daniel: economia e imaginário
Marcos Dias de Araújo
- 179 Pelas passagens da vida
Maria Luiza Andreazza
- 200 Ibiúna, 1968: a encruzilhada do movimento estudantil
Rafael Hagemeyer Rosa

RESENHAS

- 219 LEPAPE, Pierre. Voltaire: nascimento dos intelectuais
no Século das Luzes
Andrea Roloff Lopes
- 229 A autenticação do samba e a reinvenção do Brasil
Marcos Napolitano

OS INTELECTUAIS E O PODER NO VARGUISMO E PERONISMO

Maria Helena Capelato

Professora do Departamento de História da
Universidade de São Paulo
USP

A análise da relação dos intelectuais com o poder varguista e peronista pressupõe a discussão de questões de ordem mais geral como: qual a concepção de cultura vigente nesses regimes, qual a política cultural desses governos, como se definiu a função do Estado perante a cultura e o que se esperava do intelectual e do artista nessa conjuntura.

Estas questões sempre suscitaram acalorado debate entre representantes do poder e produtores de cultura. A posição destes costuma oscilar entre a recusa completa da participação do Estado e liberdade total para a cultura e a defesa da interferência do Estado para gerar recursos e distribuir os bens culturais, sem prejuízo da liberdade de produção. Já a posição dos representantes do poder depende da natureza do regime em vigor: os regimes autoritários intervêm de diferentes maneiras, na produção cultural, enquanto nas democracias prevalece a liberdade de criação até o limite da interferência de interesses diversificados.

Essas questões suscitam uma reflexão sobre cultura, poder do Estado e interesses a que ele serve. Ao se indagar em nome de que valores (políticos, ideológicos, religiosos, morais) se tem o direito de proibir uma produção cultural, a resposta parece óbvia quando se argumenta que nenhum desses valores é universal e modifica-se conforme a circunstância histórica: por este raciocínio nenhuma proibição é legítima. No entanto, a problemática é mais complexa, estando em causa a função social da cultura, as relações entre cultura e sociedade, cultura e poder político. Como afirma Lionel Richard, a valorização da produção cultural passa por outros canais (concepções

estéticas, filosóficas, em voga na sociedade) mas quem define a respeito da liberdade é o poder político. Sob um regime democrático há espaço para a diversidade de produção, contestação de valores, expressão das tensões e de movimentos contraditórios. Já, nos regimes autoritários, de diferentes matizes, prevalece o controle em nome da unidade, identidade, ordem e a censura é apresentada como guardiã dos valores que o poder político representa e defende como se fossem universais e eternos. (Richard, 1971)

O grau de autonomia da produção cultural depende, portanto, da natureza do Estado. Nos regimes autoritários, o controle se justifica pelo direito de impedir a manifestação de idéias que perturbem a paz social, os interesses do Estado e a “boa ordem” que ele defende. No extremo, chega-se a uma arte de propaganda que se caracteriza pela glorificação de uma ideologia como foi o caso dos regimes nazi-fascista.

Vale lembrar que há um amplo debate sobre o caráter totalitário dos regimes varguista e peronista e sua identificação com as experiências nazi-fascista. Cabe aqui reconstituí-lo, mas é necessário esclarecer que não considero adequada a definição de totalitarismo nem a identificação desses regimes latinoamericanos com os europeus. Sem dúvida, não se pode negar a existência de uma inspiração nazi-fascista, sobretudo no que se refere à organização da propaganda política à qual estão relacionadas as definições no campo da cultura. No entanto, parto do princípio de que as experiências alemã e italiana foram reinterpretadas à luz do contexto brasileiro e argentino, produzindo políticas que, embora tenham pontos em comum com as matrizes geradoras das novas idéias, apresentam especificidades que se explicam a partir da história de cada um desses países. A comparação dos casos argentino e brasileiro permitirá compreender melhor a relação dos intelectuais com o poder nos dois países, num momento em que se definiu uma política cultural afinada com a ideologia política que deu suporte à construção dos regimes varguista e peronista.

Tanto no Brasil de Vargas como na Argentina de Perón, a obra de Goebbels junto ao Ministério de Propaganda causou forte impacto. O Ministro alemão era responsável pela Direção das Artes.

Dirigiu o “Serviço de Cultura” dividido em câmaras especiais consagradas à literatura, teatro, música, rádio, imprensa, belas artes, cinema. A mão protetora do Estado-mecenas não permitia nenhuma criação cultural fora de seu controle. Na Alemanha, o cerceamento da produção cultural chegou ao paroxismo e a cultura, absorvida nas estruturas do Estado, foi chamada a ilustrar a política e glorificá-la, transformando-se em instrumento do poder. Ai radicalizou-se o processo de esmagamento da arte pela propaganda, segundo Jean-Michel Palmier; em menos de um ano, o Ministério refundiu todas as instituições, submetendo-as ao Partido e eliminou tudo o que parecia estranho e hostil ao movimento nazi. (Richard, 1971)

O nazismo implicou na negação de todas as liberdades. Os que reagiram contra a submissão da cultura à política - e muitos o fizeram - a eles coube o exílio, o silêncio ou a morte. Essa radicalização, no campo cultural se explica em parte pelo significado do projeto nazista (político e estético) de domínio e embelezamento do mudo, e em parte pela efervescência da produção cultural do período anterior (República de Weimar).

Na Itália, a situação da cultura não chegou a esse extremo. Cabe lembrar que grande parte dos intelectuais e artistas identificou-se com o fascismo, aderiu ao regime e defendeu a intervenção do Estado na cultura. Ao longo do período, muitos dos adeptos tornaram-se opositores. Os intelectuais considerados perigosos foram eliminados fisicamente, mas ao contrário da Alemanha houve pouca emigração. Os professores universitários foram convidados a jurar fidelidade ao regime (de 1250, 11 se negaram; muitos dos que obedeceram o fizeram por temor de perder a cátedra).

Para Maria Antonietta Macciocchi, o intento de fascistização da cultura italiana fracassou porque não se conseguiu a penetração profunda da ideologia nas massas. E segundo Norberto Bobbio, uma cultura fascista jamais existiu realmente. (Macciocchi, 1976)

As explicações para essa diferença, ou seja a produção de uma cultura nazi ou a “nazificação” da cultura na Alemanha e a inexistência desse fenômeno na Itália, demanda uma discussão que não cabe aqui realizar. Apenas mencionei esta questão para mostrar que mesmo em regimes de natureza tão similar, com concepções

políticas e culturais tão próximas, os resultados foram diversos. Os resultados da política cultural varguista e peronista, embora tenham tido inspiração nesse quadro europeu, apresentam características bem particulares.

Nesses regimes, a sociedade foi regulada a partir do alto, erigindo-se o Estado em demiurgo do progresso e fiador da ordem interna. A propaganda política, nos dois casos, expressa a dimensão imaginária da sociedade: a representação do UM que produz a imagem do todo social unido, indiviso, homogêneo, harmônico, visava a eliminar a indeterminação e o plural da existência democrática, vista como anárquica e ameaçadora. Nesse tipo de organização política orientada por uma ideologia autoritária, ocorreu a sujeição da cultura e de seus produtores ao poder, qualificados como representante da coletividade nacional. Nessa perspectiva, questiona-se a arte e o saber descompromissados com o social.

1. A concepção de cultura do peronismo

“A cultura é um bem comum e tanto ela como o ensino, em todos os níveis, está dirigida ao povo” afirmou Perón. Recusando a arte pura e a existência do artista como indivíduo, o líder argentino defendeu o controle do Estado na área da cultura. Discorrendo sobre a política cultural, afirmou que não existia no país uma unidade de concepção sobre o que o poder estatal deveria exigir dos homens e a seguir expôs sua opinião: “não creio que todos os homens devem pensar com critério uniforme mas não podemos divergir sobre os grandes objetivos que o Estado persegue para orientação do povo da nação porque disso resulta a anarquia total (...) O Estado deve dar a cada homem a orientação para pensar como argentino, para que ele, como homem, pense como quiser.”(Perón, 1973, p.286)

No que se refere ao papel do intelectual e do artista, justificou a sua submissão à comunidade nacional nos seguintes termos: “Por extraordinário que seja o talento criador dos homens, por assombrosas que sejam suas inteligências, têm que saber sujeitar-se ao módulo nacional. Cada povo possui características inatas e certos princípios consubstanciais a seu próprio ser, um destino providencialmente traçado que constituem sua verdadeira personalidade. A manutenção dessa personalidade nacional (...) exige renúncia aos interesses

individuais dos homens e uma veneração a esse algo imaterial, impalpável e prodigioso que constitui o gênio tutelar de cada povo.” Como essa renúncia e veneração não existiam nem se sustentavam de forma espontânea, era necessário o “vigilante cuidado das mais altas e cultas hierarquias da organização política dos povos.” O líder atribuía à cultura nobre significado por considerá-la não só preparação moral e arma de combate para sustentar a posição de cada homem na luta cotidiana mas também instrumento indispensável para que a vida política se desenvolvesse com tolerância, honestidade e compreensão. Nesse sentido, argumentou que, sem controle “a cultura se dilue num mar de inquietudes espirituais. O naufrágio da cultura de um povo significa a perda do próprio ser nacional.” (Perón, 1974, p.40)

No dia 13 de novembro de 1947, Perón recebeu uma delegação de escritores, historiadores, periodistas, novelistas, poetas, artistas plásticos, músicos, ensaístas, pintores, escultores e outros representantes de centros culturais. Nessa oportunidade pronunciou um discurso onde destacou a importância da colaboração dos intelectuais com o governo no campo da cultura. Deixou claro que “o Estado aspira a que os senhores intelectuais formem um agrupamento ou uma associação que os unifique em suas próprias tendências e que faça desaparecer (...) as pequenas desavenças que se produzem. Devem agrupar-se em uma só organização para lutar pela obtenção do objetivo comum a todos: o objetivo da Nação.” (...) “a tarefa prévia a realizar é que se organizem, unam-se, cheguem a ter, no geral, uma unidade de concepção e nos fatos atuem depois com uma unidade de ação sem o que não vamos poder pensar no êxito, tão grande, como todos ambicionamos.” O governante assinalou como um dos principais problemas do país a falta de organização e a falta de orientação em todos os aspectos fundamentais; por isso, preocupou-se em formular um plano de governo a partir do qual se pode saber o que o governo quer em cada um dos aspectos, cultural inclusive. A partir desse plano “a única coisa que temos que fazer é tomar essas idéias básicas e pô-las em execução, e para isso necessito da ação individual de cada um de vocês.”, concluiu Perón.

O líder argentino vivera algum tempo na Itália por conta de sua carreira militar. Nessa oportunidade, constatou que o regime

fascista dava extrema importância à organização: “Quando cheguei na Itália, segui em Turin, um curso de organização pura (...) depois, em Milão, segui outro de organização aplicada (...). Ocorreu-me perguntar às autoridades dali por que estudavam tanto a organização. Me responderam: ‘Porque estamos em um momento de evolução em que tudo está desorganizado, e como estamos nos reestruturando, o lógico é ensinar a nossos homens a organização’. Eu pensei que a nós, que há cem anos estamos desorganizados, não nos ocorre estudar para organizar-nos.”

Estando tudo desorganizado, cabia aos intelectuais, responsáveis pela cultura, fazer um esforço para disciplinar-se, unir-se, formar organizações de todo tipo e pô-las a serviço da Nação, ou seja, do bem comum. Não se tratava de pensar no bom êxito individual mas no bom êxito da Nação. O governante alertou para o seguinte perigo: “(...) as forças do mal que trabalham no campo da cultura estão organizadas e nós que nos consideramos as do bem, estamos desorganizados: então o problema parte desta premissa; é mister organizar-se, organizar as forças do Estado e as forças civis, primeiro ponto sem o qual é inútil falar de outras coisas.”

No que se referia à organização do Estado, Perón pensou na possibilidade de criar um ministério ou uma subsecretaria de Educação para cuidar da instrução pública do país e na formação, dentro desse ministério, de uma subsecretaria de Cultura: “Organizada a subsecretaria de Cultura do Ministério da Educação, os homens que aí atuarão, serão os que irão fixar e ajustar detalhadamente cada um dos aspectos com seu objetivo, sua orientação e a forma de execução, para depois por isso em marcha e em ação.” (Perón, 1982, pp.35-43)

Em 1947, Perón emitiu um decreto que punha o Conselho Nacional de Educação sob controle do Ministério da Justiça e Instrução Pública, passo decisivo para a centralização do sistema educacional. Em 1948, foi criada a Secretaria de Educação a cargo de Oscar Ivanissevich, que se encarregou de aprofundar a centralização do sistema educativo. O Conselho Nacional de Educação acabou sendo absorvido pelo Ministério da Educação, transformado em um dos organismos mais visíveis do Estado. O Ministro Ivanissevich divulgava as atividades desse órgão pela imprensa, rádio, cinema e nas

celebrações onde participavam os alunos de primeiro e segundo graus. (Plotkin, 1994)

Alberto Ciria analisou, através de publicações oficiais e discursos do próprio Perón, a autopercepção cultural do peronismo. Na Constituição reformada em 1949 e no Segundo Plano Quinquenal a concepção cultural do poder se esclarece: Perón, partia do princípio de que a cultura era um bem comum e tanto ela como o ensino, em todos os níveis, deveriam estar dirigidas ao povo. Nesse sentido, afirmou: “Eu não creio que seja culto um povo que tem quatro ou cinco bons artistas e quatro ou cinco sábios, sendo os demais ignorantes. Eu prefiro um povo que tenha uma cultura e uma ciência medianamente desenvolvida mas em grande profusão dentro do elemento popular.” (Ciria, 1983, p.214) Insistia na necessidade de que a cultura nacional se orientasse pela doutrina nacional, sendo, como ela, “simples, prática, popular, cristã e humanista.” (ídem, p.214) Os textos oficiais indicavam que a cultura nacional deveria inspirar-se em expressões universais clássicas e modernas e na cultura tradicional argentina. A tradição se definia como a recompilação e difusão do autóctone; nela se incluía o folclore (música, dança, literatura, costumes) dos setores populares. (ídem, p.215)

Segundo Perón, o patrimônio cultural argentino era formado pelos seguintes elementos: história, idioma, religião, culto à família, poesia popular, folclore, danças do povo e devoção a efemérides pátrias. Teria que se incentivar o conhecimento da origem e desenvolvimento da história pátria; as tradições familiares, tão unidas à “nossa” religião, deveriam ser atendidas e exaltadas. O Estado colaboraria para que se desenvolvesse tão amplo labor cultural, mas não absorveria, nem interferiria, na ação individual.

Nas considerações expressas pelo governante sobre cultura, a Universidade e o ensino universitário ocupavam destaque. Em 1947, foi realizada a reforma universitária e, em 1948, o Congresso aprovou a criação da Universidad Obrera, que funcionaria a partir de 1952. Perón valorizava essas realizações, assinalando o contraste com a situação anterior. Sem negar a qualidade profissional dos egressos das Universidades argentinas, apontava como erro básico da instituição a orientação para uma cultura verbalista e memorialista,

sem conteúdo real, sem que os conhecimentos teóricos viessem acompanhados da prática, nem muito menos da investigação científica. Os professores se limitavam a dar aula, por um curto espaço de tempo, não conviviam com os alunos nem lhes serviam de guia ou orientação. Além do mais, o ensino superior no país estava vedado às classes humildes. A lei de reforma universitária visava a solucionar os problemas e mudar a orientação do ensino: A Universidade Argentina do futuro, não seria uma fábrica de títulos, mas um verdadeiro centro de investigação científica e de altos estudos, voltada não apenas para a formação de profissionais liberais mas para a afirmação e desenvolvimento da “consciência nacional”. No discurso aos intelectuais, Perón definiu, com clareza, não só o que esperava deles, mas também, o perfil da Universidade almejada: “Queremos uma Universidade com alma argentina, que levando em seu seio toda a civilização greco-latina e a cultura que herdamos da Espanha, transforme nossa Pátria de assimiladora de cultura em criadora de cultura.” Esperava que os intelectuais se empenhassem em seguir essa cruzada do bem público encaminhada ao melhor aproveitamento das atividades do espírito. Esclarecia que não se tratava de trabalhar para um partido, para um setor, para um grupo, mas “para a maior honra do país e para a maior felicidade de todos os argentinos.”

Ainda nesse discurso aos intelectuais, o governante afirmou que não desejava uma cultura oficial, dirigível, nem moldes uniformes aos quais devessem sujeitar-se os intelectuais, artistas e cientistas. Não queria homens adocicados e submissos a uma voz de mando. Queria uma “Universidade livre de tutela e interferências.” (Perón, 1974, p.48)

A concepção de cultura vigente no peronismo se aproxima, em alguns aspectos, dos modelos nazi-fascista: a cultura voltada para o bem comum ou para os interesses da nacionalidade, o papel do Estado como guia e orientador maior dos rumos da cultura, a responsabilidade dos intelectuais perante a Nação, a ênfase na necessidade de organização dos diferentes setores ligados à cultura e também dos produtores culturais, os temas privilegiados como expressão da cultura nacional. No entanto, pretendo mostrar que se essa perspectiva de cunho nacionalista, buscou, em alguns aspectos, inspiração nos modelos nazi-fascista, os resultados produzidos na

sociedade argentina foram bem diferentes daquelas experiências e apresentam especificidades que cabe aqui analisar.

Passando das concepções expostas para a prática, cabe salientar que o governo peronista fez tentativas de organizar os intelectuais: em 1947 houve uma série de reuniões com artistas, jornalistas, escritores, professores encabeçadas por Gustavo Martinez Zuvíria; em 1948 foi criada a Junta Nacional de Intelectuais cujos membros (identificados com ideologias de direita) foram nomeados pelo Presidente da República. O governo atuou, também, junto a associações ou revistas que já existiam anteriormente, como no caso da ADEA (Associação Argentina de Escritores), criada na década de 30, por escritores nacionalistas, com o objetivo de se opor à SADE (Sociedade Argentina de Escritores), ou ao Centro Universitário Argentino, organizado durante a campanha eleitoral de 1946. Constituiu-se, ainda, o Agrupamento de Intelectuais do Partido Peronista, presidido por Pedro Baldasarre. Além disso, por iniciativa do Ministério da Educação, reuniram-se escritores como Gustavo Zuviria, Manuel Galvez, Carlos Ibarguren para produção de uma revista criada com o intuito de desenvolver uma “cultura popular peronista do cotidiano”. (Plotkin, 1984)

As solicitações de apoio dos intelectuais à política cultural do governo e as tentativas de organização da classe não foram coroadas de pleno êxito. A maioria dos intelectuais, sobretudo os de maior prestígio, fizeram oposição ao peronismo. Na Universidade concentrou-se um dos maiores redutos de resistência ao governo.

2. A resistência dos universitários à política peronista

Vejamos, a seguir, a outra face da “Universidade livre” alardeada por Perón.

Carlos Mangone e Jorge A. Warley oferecem um quadro detalhado da relação entre **Universidade y Peronismo**, no livro que traz esse título. Os autores iniciam a descrição e análise dessa relação a partir do golpe de 1943, que, segundo eles, favoreceu a penetração eclesíástica na política universitária. O escritor Gustavo Martinez Zuvíria, representante do integrismo católico, chegou a Ministro da Educação, marcando o ponto culminante do poder do

nacionalismo ultramontano na Argentina. Nesse mesmo ano a Igreja Católica pode celebrar sua grande conquista: o ensino religioso obrigatório.

No governo “revolucionário” de 43, Jordan Bruno Genta, nacionalista fanático, admirador do hitlerismo e entusiasta fervoroso do franquismo, tornou-se muito influente na política educacional; posteriormente, seu nacionalismo elitista acabará se chocando com a base social do peronismo. Ele foi um dos ideólogos do projeto de universidade que se contrapunha às conquistas democráticas do movimento de reforma universitária de 1918.

Para os nacionalistas católicos que ocuparam postos-chaves na educação, os males da Universidade se resumiam na infiltração comunista devido ao ensino laico, por isso se empenharam na difusão dos valores religiosos em todos os níveis de ensino. O projeto universitário, de caráter corporativo, introduzia o ensinamento religioso nos diferentes cursos. Esse projeto foi alvo de forte oposição de professores e centros estudantis, resultando em intervenção em algumas universidades. Jordan Bruto Genta foi interventor na Universidade Nacional de Santa Fé.

A política universitária do governo de 43 não foi aplicada de forma homogênea: dependendo da mentalidade do interventor e de seu fervor nacionalista. Tal política provocou irada oposição dos setores liberais da opinião pública, nos partidos e na Imprensa. O movimento estudantil protestou fortemente contra isso e a reação não se fez esperar: repressão aos centros universitários, detenção de alunos e expulsão de professores, considerados indesejáveis por serem “judeus”, “divorciados”, ou de “tendência esquerdista”. Em outubro a FUA (Federação Universitária Argentina) decretou greve por tempo indeterminado e, por isso, foi dissolvida. No final do ano ocorreu a dissolução dos partidos. Com a derrota da Alemanha na Guerra, o setor nacionalista mais radical, pró Eixo, perdeu terreno no governo e a situação política da Argentina tendeu a um processo de regularização institucional. Na Universidade, a situação também se modificou: a influência nacionalista começou a declinar e paulatinamente a direção universitária foi passando da mão dos interventores para os conselhos acadêmicos eleitos. Jordan Bruno

Genta, no primeiro dia de aula, foi retirado da classe pelos alunos em meio a “gritos e detenções”.

Na campanha eleitoral de 1945, a maioria dos estudantes universitários e dos professores posicionou-se contra Perón.

Com a vitória eleitoral do peronismo em 1946, as perseguições a professores e alunos foram retomadas nas Universidades. Os setores católicos radicais prevaleceram nos quadros do poder universitário e nos quadros dos professores das humanidades; O padre Hernán Benítez (confessor espiritual de Eva Perón), expressão do pensamento católico ultra-conservador, dirigiu a **Revista de la Universidad de Buenos Aires**, entre 1947 e 1954. No final desse ano, a terça parte do corpo de professores das universidades havia sido excluída.

Os estudantes da FUA, que haviam apoiado a União Democrática contra Perón nas eleições, reagiram frente a essa nova situação de repressão. O movimento estudantil se manifestou, intensamente, através de greves e outros meios, até 1947, quando a Federação foi posta na ilegalidade.

A reforma universitária de 1947, definida pela lei 13.031, ia frontalmente contra os postulados de autonomia e gestão da reforma de 1918, preparando o caminho para a intervenção estatal direta nas universidades: o Reitor passou a ser designado pelo Poder Executivo; também os professores seriam indicados pelo governo a partir de uma lista tríplice, resultante de um concurso de mérito realizado na Universidade. A representação estudantil ficou reduzida a um aluno por colégio, sorteado entre os dez melhores do ano anterior. Foi criado o Conselho Nacional Universitário, composto pelos reitores e presidido pelo Ministro da Justiça e Instrução Pública. O artigo 4 da referida lei estabelecia que professores e alunos não poderiam atuar, direta ou indiretamente, em política sob pena de suspensão, exoneração, expulsão, conforme o caso.

A Constituição reformada de 1949 legalizou uma ‘série de princípios relativos à concepção de universidade. A partir daí foram introduzidos os cursos de argentinidade, obrigatório aos estudantes de todas as faculdades, com o propósito de que cada aluno passasse

a “conhecer a essência do argentino, a realidade espiritual, econômica, social e política de seu país e a missão histórica da República Argentina” (Mangone e Warley, 1984, p.35)

As melhorias realizadas no plano da infra-estrutura (bolsas de estudo, gratuidade, criação de novas faculdades, ampliação de matrículas, construção “faraônica” de prédios, aumento de verbas) não conseguiram neutralizar a reação contra as medidas repressoras que comprometeram a autonomia da Universidade e o bom nível do ensino.

A Faculdade de Filosofia e Letras foi dominada pelos professores “tomistas e tradicionalistas” (Mangone e Warley apresentam uma lista significativa de professores enquadrados nessa rubrica), muitos dos quais substituíram aqueles que renunciaram por não aderirem à ideologia oficial. Vários autores comentam que, nessa conjuntura, os professores mais qualificados foram substituídos por “mediocridades”. Segundo Alberto Ciria, entre críticas ao verbalismo da velha Faculdade e descobrimentos de raízes tomistas na Terceira Posição, várias vozes destacaram o “catolicismo” e a “hispanidad” como dimensões históricas argentinas. (Ciria, 1983, p. 235)

Apesar da repressão aos estudantes e perseguição aos professores, a resistência dos universitários ao projeto peronista persistiu na clandestinidade. Os docentes desligados da Universidade (como Vicente Fattone, José Luis Romero, Ricardo Rojas) constituíram um ponto de referência para os estudantes quando tentaram reconquistar o espaço opositor. O movimento estudantil se reaglutinou em torno da revista **Centro**, porta-voz do Centro de Estudantes de Filosofia e Letras. Foram publicados 14 números da revista entre 1951 e 1959). Logo no início, ela evidencia a constituição de uma frente onde se integram docentes e alunos, coexistindo diferentes posições políticas ideológicas, identificadas em função do adversário comum, o peronismo. A revista discute, por vários ângulos, a questão da “reforma universitária”.

Mangone e Warley comentam que um dos pontos que mais irritava os estudantes de oposição era a difusão obrigatória da doutrina peronista. As universidades foram invadidas pela propaganda oficial: desde os discursos governamentais na ocasião dos festejos de cada

aniversário do 17 de outubro, até o luto forçado ante a morte de Eva Perón. A outra face da política universitária peronista foi a repressão a todo tipo de oposição, evidenciando a presença coercitiva do governo. O processo de irritabilidade se completava com a presença dos grupos nacionalistas que simpatizavam com o governo, identificando os estudantes opositores com os judeus, comunistas, vendepátrias. (p.68-9) Os antiperonistas respondiam a essas provocações identificando os nacionalistas com os nazi-fascistas.

Os enfrentamentos entre esses setores foram muito violentos na Universidade, sobretudo no início e no final do governo peronista. A destruição e queima de bustos, retratos, cartazes durante as tomadas de faculdades em setembro de 1955, evidenciam o ódio acumulado e contido ao longo desses anos.

3. Os escritores em face do peronismo

Nos anos 30, grupos nacionalistas de diferentes matizes (dos católicos ultramontanos aos de esquerda) marcam presença na sociedade argentina, levantando uma série de problemas para os quais apontavam soluções de caráter nacionalista. Apesar das diferenças, eles se uniam em torno da crítica à ordem liberal e às “oligarquias associadas ao imperialismo”. Nesse contexto, emerge a crítica aos intelectuais alienados dos problemas nacionais.

Em 1931, Raul Scalabrini Ortiz, integrante do grupo nacionalista FORJA, que, posteriormente, deu forte apoio ao peronismo, publicou um livro de grande repercussão, **El hombre que esta solo y espera**. Segundo Beatriz Sarlo, o autor antecipa, nessa obra, algumas teses que se converterão em pontos centrais da interpretação histórica nacionalista: a ineficácia, quando não a traição dos intelectuais e a responsabilidade do imperialismo como causa de todos os males econômicos e sociais da Argentina. A investida contra os intelectuais é clara no seguinte trecho: “Mas, em geral, o intelectual não escolta o espírito de sua terra, não o ajuda a fixar sua própria visão de mundo, a pesquisar os termos em que poderia traduzir-se, não o sustenta no rebaixamento de valorações que tem empreendido. Por isso o Homem de Corrientes e Esmeralda se reconhece mais nas letras de tango, em seus giros de pensamento, em sua insociabilidade, na pequenez de seu empirismo, que nos nécios ensaios ou novelas ou poemas que

interfoliam a antipenúltima novela francesa, inglesa, russa.”

A autora comenta que aí começa a se constituir o tema da defecção dos intelectuais como intérpretes do ser nacional e voz do povo. Correlatamente fica esboçada a necessidade de uma nova categoria de escritores e políticos capazes de manter uma relação ativa com esse espírito e com os valores que um populismo cultural em germe descobre nos homens comuns: “O iletrado, que é sábio em leituras e em doutorados da vida.” (Sarlo, 1988, p.216)

A política cultural do peronismo incorporou essas teses, absolutamente contrárias às posições das vanguardas literárias argentinas.

A questão do papel do intelectual e da função da arte foi muito debatida nesse período, marcando posições distintas entre intelectuais de esquerda (comunistas), nacionalistas e grupos independentes.

Em 1931 foi criada, por comunistas, a revista literária e político-cultural **Contra**, dirigida pelo poeta Raúl González Tuñón. A revista define o “burguês filisteu” como “inimigo da arte” e erige o proletariado como único ator social ao qual os intelectuais de estética verdadeiramente avançada deveriam reconhecer como chefe. A revista se vê obrigada a diferenciar-se de dois grupos: o da modernidade institucionalizada na revista **Sur** (expressão de um grupo de vanguarda estética, defensor da arte livre e descompromissada) e os intelectuais da revista **Claridad**, que, em política, se define pelo antifascismo e antiimperialismo, mas, diferentemente dos editores de **Contra**, não incorpora a revolução como tema.

Com o intuito de discutir a questão das relações entre arte e sociedade, **Contra** realiza uma enquête entre os intelectuais; o número três da revista, sob o título geral **Arte, arte pura, arte propaganda**, inicia a o questionário com a pergunta: “a arte deve estar a serviço do programa social?” As respostas de vários autores produzem uma polêmica que revela a diversidade de posições. A postura de Jorge Luis Borges é radical pois se nega até mesmo a considerar os termos da pergunta. Para Borges, a pergunta carecia de sentido e submeter-se a ela implicava em aceitar o problema da

relação arte-sociedade, precisamente o que o escritor recusava. (Sarlo, 1988, p.138 e 145-6)

A polêmica se estende até o período peronista, quando então, os intelectuais que aderem ao regime vão se posicionar a favor de uma arte engajada em torno do nacional. Nesse momento observa-se uma disputa acirrada, entre peronistas, de um lado, e comunistas, liberais e independentes, de outro. Mesmo os intelectuais defensores da arte pura e descompromissada se envolveram no conflito político, usando a literatura como arma de luta.

Vários autores que tratam desse tema afirmam que a maioria dos escritores argentinos não se sentiu identificada com o peronismo. Os comprometidos com a causa aliada definiam o peronismo como uma forma local de fascismo.

Os intelectuais que gravitavam em torno da revista **Sur** recusavam, com desprezo, o que identificavam como a “barbárie peronista”. Sua diretora, Victória Ocampo acabou sendo presa, sem culpa formada, pelos órgãos de repressão. A revista é sempre apontada como símbolo de resistência ao peronismo, embora, em suas páginas essa posição não se explicitasse. Apenas em novembro de 1955, após a queda de Perón, as posições do grupo se esclareceram. No número 237 da revista, com o título “Pela reconstrução nacional” a maioria dos colaboradores permanentes escreveu artigos analisando criticamente o regime deposto.

A revista **Contorno**, criada em 1953 e dirigida por Ismael Viñas, tinha como proposta a criação de um espaço cultural alternativo ao prestígio da revista **Sur**, e representar a continuação extrauniversitária da revista **Centro**. Os primeiros números da publicação foram dedicados a análises historiográficas que questionavam as interpretações maniqueístas assumidas tanto pelos anti-peronistas como pelos peronistas. Após a queda de Perón, o número 7/8 (1956) foi dedicado à análise do peronismo; procurando superar as fórmulas simplistas de explicação do fenômeno: os autores apontam a complexidade da realidade social que deu origem ao movimento.

Os colaboradores dessa revista acabaram entrando em

polêmica com o grupo da revista **Sur**, acusando-os de distanciamento das massas e aproximação acrítica dos EUA. Oscar Masotta interpreta o “liberalismo” da revista como realinhamento pró-norteamericano depois da Segunda Guerra e critica o mudismo sobre o marcarthismo cultural nesse país. (Mangone e Warley, 1984, p.52-5)

4. A literatura como arma de luta

O peronismo polarizou a sociedade argentina; ninguém, da direita à esquerda, permaneceu indiferente. A literatura recria esse momento, mostrando um vasto campo de disputas políticas muito exaltadas.

Perón, embora alardeasse liberdade à cultura, procurou controlar as letras, estimulando a produção peronista e exercendo pressão direta e indireta sobre a dos opositores. Apesar das intervenções governamentais, a literatura do período reflete um momento de acirrados enfrentamentos políticos, indicando reação da sociedade argentina ao projeto de cultura oficial. Mesmos os escritores independentes, contrários aos engajamentos sociais ou políticos, participaram da guerra de símbolos usando as mesmas armas dos adversários.

Os intelectuais de oposição controlavam assessorias literárias de editoras importantes e publicações de grande prestígio como o “Suplemento Dominical” do jornal **La Nación** e revistas **Sur**, **Lyra**. Essas publicações foram prejudicadas pela penúria de papel imposta pelo governo.

Os escritores de maior prestígio, salvo exceções, não foram impedidos de escrever, mas ficaram à margem de ajudas, subsídios, cargos públicos e foram excluídos das premiações. Segundo alguns autores, a cultura oficial ficou nas mãos de escritores de segunda linha, que contavam com as benesses do governo; não produziram nada de original; tomando de empréstimo aos nacionalistas, valores, conteúdos e temas relativos ao gaúcho, ao criollismo, ao telúrico, à herança hispânica.

O Suplemento literário de **La Prensa**, no período cegetista e revistas como **Mundo Peronista**, receberam as benesses do governo.

As publicações peronistas, segundo Goldar, caracterizam-se pelo maniqueísmo e pela redução temporal ao “antes-agora”. Cita como exemplo a “História de un maestro de palo”, publicada em **Mundo peronista**, que ilustra muito bem esse estilo: a história se passa em 1932 (período denominado de “década infame”) e recorda a vida de um padeiro que morreu, deixando a família no desamparo completo e a partir daí compara a situação social do trabalhador no período anterior com a situação do “agora”, marcada pela proteção e defesa dos seus direitos. (Goldar, 1973, p.150-2)

Felix Luna considera que a cultura, durante o peronismo, foi mais atingida pelo tédio do que pelas perseguições. Afirmar que Julio Cortázar foi para a Europa, em 1952, não porque o perseguiram, mas porque se aborrecia mortalmente com a cultura oficial. Segundo o autor, o governo tornou-se proprietário de todas as rádios, dos principais revistas e diários, controlava a indústria cinematográfica e teatral; exercia severa vigilância sobre esses setores, mas ela não se estendia aos livros, salvo exceções. No entanto, a existência de um Estado altamente politizado, que exigia lealdade e preenchia os espaços das expressões culturais massivas, provocava estreitamento dos territórios onde poderiam realizar-se, profissionalmente, a gente de letras, artes e ciência. Luna apresenta uma lista de autores, atores e cientistas que abandonaram o país em busca de melhores condições de trabalho. (Luna, 1985, pp.327-337)

Apesar das pressões e restrições governamentais, a oposição pode manifestar-se, com força, através da produção literária. A literatura como arte, certamente foi prejudicada, mas como arma política revelou sua potencialidade máxima.

Ernesto Goldar analisa as novelas de cunho marcadamente político onde os autores definem posições pró e contra o peronismo. Os textos analisados revelam a percepção dos autores sobre eventos como o golpe militar de 1943 e o governo provisório dos militares, o 17 de outubro (data oficial do peronismo), sobre Eva e Perón, sobre democracia popular, justicialismo, etc. Cabe salientar que, no conjunto dos textos referidos, as obras antiperonistas são numericamente expressivas, revelando forte oposição ao governo.

Dentre os autores peronistas cabe mencionar os de maior

expressão: Miguel Angel Speroni, em **Las arenas**, produz um retrato magnífico de Perón, enaltecido tanto por seus dotes físicos como de personalidade; Valentin Fernando, em **El día de octubre** e Luis H. Velasquez, em **El juramento**, descrevem, com enorme entusiasmo o 17 de outubro, momento de vitória do povo. Roberto Vagni, em **Tierra extraña** salienta as preocupações de Perón com a questão social, relatando um episódio de sua vida pregressa, quando era um simples tenente e conseguiu a pacificação de trabalhadores sublevados.

No elenco de obras antiperonistas cabe mencionar: **El recuerdo y las cárceles**, do escritor comunista, Rodolfo A. Alfaro, que critica o golpe de 1943, identificando-o com o nazismo; Marta Mercader, em **Octubre en el espejo**, reproduz a violência da repressão contra os estudantes no episódio da intervenção na Universidad de La Plata. Jorge Luis Borges, em **La fiesta del monstruo**, constrói uma paródia que retrata a massa como “monstro” e Perón como espectador do descontrole popular; H.A. Murena, em **Las leyes de la noche**, apresenta uma versão crítica do 17 de outubro, mostrando a massa composta por personagens desqualificados. A política de massas do peronismo foi alvo de crítica exacerbada de autores como Pedro Orgambide, autor de **La Murga**, que equipara a nova realidade à ilusão provocada por uma salão de espelhos deformantes, onde “os gordos se veem magros e os pobres acordam ricos”; Cortázar, em **GARDEL**, artigo publicado na revista **Sur**, afirma que “as massas, há que se olhá-las do alto e perdoá-las de longe”; Elvira Orphée, em **Uno**, apresenta uma versão carnavalesca do movimento peronista, descrevendo o primeiro de maio como uma festa de orgias e delírio sexual. O tema da repressão/tortura, também foi explorado pelos autores opositores: Victória Ocampo descreveu seu cativeiro e as condições desumanas da prisão em **Testemonios**; David Viñas, em **Un solo cuerpo mudo**, relata as crueldades aplicadas aos comunistas, em particular, mas atingindo, também os “inocentes de ideologia”; Silvana Ocampo, em **El verdugo**, denuncia as responsabilidades do ditador na repressão e a perversão da “multidão que se diverte com o martírio”. A morte de Eva Perón causou forte impacto na sociedade argentina e serviu de inspiração para muitos escritores. Inúmeras poesias foram escritas para

homenageá-la, beatificá-la, santificá-la, mas os antiperonistas reagiram contra esse culto: em **Las fúrias**, Silvana Ocampo refere-se ao culto como uma heresia e “ato de barbárie”; Borges, em **El simulacro**, deplora as heresias e devoção popular: David Viñas, em **La señora muerta**, introduz na fila do velório, personagens marginais (prostitutas, loucos). (Goldar, 1971)

As obras descritas por Ernesto Goldar permitem concluir que o maniqueísmo, as representações dicotômicas, os símbolos e os estereótipos caracterizam a produção peronista e a dos opositores: esses traços tipificam a literatura de caráter político que se desenvolveu na Argentina nesse período. As imagens do bem e do mal são utilizadas pelos peronistas e antiperonistas, apenas com sentido inverso.

5. A concepção de cultura do varguismo

“Não tenho, como é moda, desdém pela cultura ou menosprezo pela ilustração. (...) No período de evolução em que nos encontramos, a cultura intelectual sem objetivo claro e definido deve ser considerada, entretanto, luxo acessível a poucos indivíduos e de escasso proveito para a coletividade” afirmou Getulio Vargas, em discurso proferido em 5/1/1940 (Vargas, 1942, p.346)

A concepção de cultura produzida pela nova ordem política legitima a intervenção do Estado nessa esfera. Alegando que o Estado liberal separara o homem, cujo domínio é o da cultura, do cidadão, cujo domínio é o da política, defendia-se a necessidade de unificar as esferas política e social através do estabelecimento de uma “cultura política”. Nessa perspectiva, a política é compreendida como força disciplinadora, coordenadora e organizadora das forças sociais e a cultura; as manifestações sociais e culturais só poderiam ocorrer sob a “tutela” da ordem política. (Veloso, 1982, p.88)

O Estado Novo ampliou sua capacidade de intervenção na esfera cultural por meio de instituições criadas pelo Ministério de Educação e Saúde Pública, tais como: Instituto Nacional do Livro, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o Serviço Nacional de Teatro, o Serviço de Radiodifusão Educativa, a Casa Rui Barbosa, a Biblioteca Nacional, o Museu Histórico Nacional, o

Instituto Nacional de Cinema Educativo, o Instituto Nacional do Livro Didático. Para cuidar especificamente da cultura foi criado o Conselho Nacional de Cultura.

O Departamento de Imprensa e Propaganda também foi fruto dessa ampliação do Estado e se encarregava-se do controle dos meios de comunicação. A revista **Cultura Política**, publicação oficial do Departamento de Imprensa e Propaganda, voltada para a produção do discurso ideológico do Estado Novo, explicitava as concepções da intelectualidade oficial que colaborava ativamente nesse veículo.

Segundo os editores dessa publicação, a cultura se integrava ao político: era um produto social, uma expressão da vida popular, fruto de uma época e politicamente organizada num sentido nacional. Era o meio de colocar a política em contato com a vida, já que toda política “verdadeira” expressava a cultura do povo. A cultura deveria ter um conteúdo socialmente útil e um sentido de orientação para o bem comum, coerente com a diretriz geral do Estado e com a vida política nacional.

No Estado Novo, a cultura política seria a forma de união à realidade. Cabia ao artista partir do real para transcrever o modo de sentir da sociedade à qual pertencia. Sua função era socializadora a nível nacional e unificadora a nível internacional, cumprindo uma missão de testemunho do social, que em muito ultrapassava a mera veiculação da beleza. À arte, interessava, portanto, o nacional. Para exprimir os sentimentos sociais, o artista deveria se inspirar em nossos temas e motivos mais típicos. Entre a política e a arte estava a mediação do social, pois o processo artístico só era possível quando propiciado pelo progresso social. (Goulart, 1990, p.100) Nessa perspectiva, a arte se voltava para fins utilitários e não ornamentais; através dela, buscava-se ampliar a divulgação da doutrina estadonovista.

No que se refere ao intelectual, afirmava-se que o Estado Novo tinha o mérito de ter ido de encontro a eles. Dizia-se, também, da coincidência de interesses entre a nova política e os anseios dos intelectuais, por isso, a colaboração deles à nova ordem tinha sido espontânea, baseada no reconhecimento dos bons propósitos do

governo. Considerando o Estado como defensor da “coisa pública”, negar a colaboração significava negar o interesse pela própria nação. Os intelectuais deveriam, portanto, desempenhar papel vital na “nova ordem” já que se constituía no “setor “mais dinâmico da sociedade”. Eles eram vistos, também, como intermediários entre o governo e o povo porque pensavam e criavam, ficando encarregados de indicar os rumos estabelecidos pela nova política, dirigindo ou assegurando o processo de mudança no Brasil. Eram apontados como expressões mais lúcidas da sociedade: o que nas massas ainda era uma idéia indecisa ou aspiração mal definida, deixa de sê-lo por intermédio dos intelectuais, seus intérpretes. (Veloso, 1987, pp.15 e 18)

O discurso estadonovista situa 30 como marco de participação intelectual na vida política, fazendo, no entanto, referências à Semana de Arte Moderna como momento de preparação do terreno para a eclosão da consciência intelectual: o movimento modernista era visto como revolução estética, revisão de valores, nacionalização de temas, correspondendo, nesse sentido à mudança política de 1930. O intelectual, antes isolado no seu mundo interior, teve a oportunidade de integrar-se na política a partir do Estado Novo, quando se desfez o divórcio entre a inteligência e o Estado. (Veloso, 1982, p.93-4)

O discurso de posse de Getúlio Vargas na Academia Brasileira de Letras, em dezembro de 1943, é esclarecedor: criticando o antigo papel da Academia que isolava o intelectual numa “torre de marfim”, argumentava que, somente depois de 30 teria se operado a “simbiose necessária entre homens de pensamento e de ação”. (Veloso, 1987, p.11)

Argumentava-se que, no liberalismo era aceitável a posição do intelectual como inimigo do Estado porque este não representava o verdadeiro Brasil. A política era, então, a “madrasta da inteligência” na medida em que a excluía dos processos decisórios. No Estado Novo, o Estado transformou-se em tutor ou pai da intelectualidade e este deveria converter-se em seu fiel colaborador porque tem um dever para com a pátria. Em 4/4/1943 o jornal **A Manhã** publica o “decálogo do escritor” onde estão elencados os seus deveres: “Amar o Brasil unido sobre todas as coisas; prezar no americanismo a expansão fraternal de sua brasilidade; contribuir para a formação

educativa do povo brasileiro estilizada em harmonia com tendências e costumes nacionais; rever na família a síntese moral da pátria, na bandeira o símbolo de uma glória; honrar a tradição cristã e cívica do Brasil eterno para o nosso culto; servir com o mesmo devotamento às armas e às letras; cumprir fielmente os deveres da vida política; lutar pela causa do ensino primário; defesa inicial da língua e da raça; seguir as grandes lições dos antepassados; santificar pela fé nacionalista, os dias heróicos da pátria e os dias úteis do trabalho”. (ídem, p.14)

O intelectual como porta voz dos anseios da sociedade, corporificava e expressava o subconsciente coletivo, renunciando as grandes mudanças históricas. Por isso mesmo, era inadmissível no novo regime que o intelectual mantivesse uma postura de isolamento, voltado apenas para seu mundo interior.” (Goulart, 1990, p.101-2)

6. A resistência anti-Vargas

A maior resistência ao peronismo, ocorreu no âmbito das Universidades com a participação de alunos e professores. No Brasil também foram professores e alunos do ensino superior que procuraram organizar uma reação contra a ditadura do Estado Novo, mas o movimento teve proporções muito mais limitadas. Cabe lembrar que na Argentina as Universidades tinham uma tradição muito forte de luta política (foi nesse país que teve início, em 1918, o movimento de Reforma universitária que se espalhou pelo conjunto da América Latina); já, no Brasil, as primeiras Universidades brasileiras foram criadas no período Vargas. Foi na Faculdade de Direito de São Paulo que se desenvolveu, logo no início do Estado Novo (1938), o foco mais significativo de resistência ao governo Vargas. John Fuster Dulles descreve, em detalhes, esse movimento.

Logo após a notícia da criação do novo regime, um estudante, Francisco Morato de Olivera, colocou um pano preto sobre uma parte do prédio, que ali não permaneceu por muito tempo. “Não se encontrava mais lá quando o estudante preparatoriano Antônio Candido de Melo e Souza, chocado com o golpe de 10 de novembro, foi até as arcadas para ver que tipo de reação lá havia. Não viu nenhuma reação, nenhuma atividade.” (Dulles, 1984, p.87-8)

A prisão de Armando de Salles Oliveira enfureceu alguns professores; Sampaio Dória atacava a carta constitucional de 1937, recusando-se a considerá-la como digna de estudo em sala de aula e por isso acabou desistindo de ensinar Direito Constitucional.

Julio de Mesquita Filho colaborou com Paulo Duarte na publicação do jornal clandestino **Brasil**. Os dois jornalistas foram presos várias vezes e acabaram se exilando, antes do fechamento e expropriação do jornal **O Estado de S. Paulo**, em 1940, por ordem da ditadura. Também frequentaram a prisão Tirandes de São Paulo, os políticos Paulo Nogueira Filho, Antonio Pereira Lima, Antonio Carlos de Abreu Sodré.

No movimento de resistência havia uma ligação entre políticos, jornalistas, professores e estudantes da São Francisco. O jornalista de OESP, Pedro Ferraz do Amaral, distribuiu panfletos anti-Estado Novo; era amigo dos estudantes de direito e conspirava com eles. Os professores Waldemar Ferreira, Vicente Rao e Antonio Sampaio Dória, considerados os mais adversos ao regime, foram demitidos por orientação de Getúlio Vargas. (ídem, p.110-1) E readmitidos em maio de 1941.

Em meados de julho de 1938, os estudantes tiveram conhecimento da visita de Vargas a São Paulo. Alguns membros do **Centro Onze de Agosto** viram aí uma oportunidade para fazer com que o **Centro** declarasse o presidente “persona non grata”. A Presidência era contra, mas o Primeiro Orador, Auro de Moura Andrade conseguiu fazer aprovar a moção. Além disso, junto com outros estudantes, planejou manifestações de oposição à ditadura que não chegaram a se realizar. Também havia planos para acabar com o banquete e baile no Teatro Municipal oferecidos em homenagem a Vargas; Germinal Feijó chegou a atirar uma cápsula de gás sulfúrico ao chão, sendo preso no ato. (ídem, p.101-2)

Os estudantes de direito conseguiram realizar a publicação de seis números do jornal **Folha Dobrada**. Uma ilustração na primeira página mostrava uma espada e um capacete sobre um livro aberto com uma de suas folhas parcialmente dobrada. O editorial exigia representação popular, sufrágio universal, liberdade de expressão e uma “Constituição do povo”. (ídem, p.113-4)

A proposta de estudantes de algumas Faculdades da Universidade de São Paulo de que fosse conferido a Vargas um título honorário (doutor **honoris causa**) pela Universidade provocou uma crise na Faculdade de Direito. O conflito teve início em agosto de 1941; nessa época, os estudantes da São Francisco estavam divididos em dois partidos: O Conservador e o Libertador. Na última eleição para o **Centro Onze de Agosto**, os libertadores conseguiram a Presidência e Vice-Presidência, mas o posto de Primeiro Orador coube a um conservador. Os presidentes das associações, representando os estudantes das faculdades da USP, concordaram com a idéia do título honorário, com exceção de Luis Leite Ribeiro, Presidente do **Onze de Agosto** e pertencente ao Partido Libertador, que capitaneava a reação contra Vargas na São Francisco. O conflito se agravou quando o Primeiro Orador do **Centro**, o conservador Péricles Rolim, foi a favor do título. O caso acabou sendo levado até o Conselho Universitário, onde apenas dois membros foram contrários ao título. A seguir, Vargas foi comunicado dessa honraria.

Nas arcadas, os protestos não tardaram; em sessão extraordinária do Centro, os discursos inflamados lembravam os estudantes mortos na Revolução de 1932, outros manifestaram surpresa de que participantes ilustres da Revolução tivessem votado no Conselho Universitário a favor do título. As falas eram acompanhadas de “vivas” aos membros do CO que votaram contra o homenagem e gritos de “morra” a Getúlio Vargas e ao CO. No final, propôs-se: comissão para averiguar as causas da indicação do título ao Presidente, greve de um dia, uso de gravata preta por uma semana, pedido de solidariedade a outras faculdades. O movimento acabou se expandindo para além das Arcadas: os estudantes, carregando o estandarte vermelho do **Centro**, marcharam pelas ruas gritando “Abaixo a ditadura” e “Morra Getúlio”. Diante dos conflitos entre estudantes ocorridos no interior da Faculdade e fora dela, a Congregação dos professores decidiu fechar a faculdade do Largo de São Francisco por tempo indeterminado. A crise terminou com a intermediação do Ministro Capanema que veio a São Paulo dialogar com os estudantes da oposição: o Ministro comunicou que Vargas abria mão da honraria; além disso, foram estabelecidos acordos para readmissão dos estudantes Germinal Feijó e Roberto de Abreu Sodré,

que haviam sido expulsos da Faculdade e as faltas marcadas contra os estudantes grevistas seriam retiradas. (ídem, p.185)

Edgar Carone mostra que, além da Faculdade de Direito de São Paulo, considerada principal foco de resistência contra Vargas, outras organizaram movimentos contra a ditadura: na Faculdade de Direito do Distrito Federal e de Salvador, a reação foi liderada por estudantes comunistas; nas Faculdades Politécnicas e de Medicina de São Paulo, houve participação de comunistas e liberais.

Em agosto de 1937 foi fundada a União Nacional dos Estudantes, mantida durante o Estado Novo. O Segundo Congresso Nacional dos Estudantes foi realizado em dezembro de 1938, em plena vigência da ditadura. A entidade manteve-se neutra até o momento que antecedeu o posicionamento do governo brasileiro no conflito mundial. Após o afundamento dos navios brasileiros, os estudantes, tendo a UNE à frente, fizeram manifestações a favor dos Aliados; o ápice foi a Marcha de 4 de julho de 1942, ato inédito e de grande repercussão no Estado Novo.

As frente-únicas contra a ditadura começaram a surgir no final de 1941, início de 1942. Os estudantes se integraram nelas. Nessa mesma época, começaram os atritos internos (o ministro Oswaldo Aranha contra o chefe de Polícia Filinto Muller). A crise interna obrigou Vargas a substituir seus auxiliares mais direitistas como Filinto Muller, o chefe do DIP Lourival Fontes, Ministro Francisco Campos e Vasco Leitão da Cunha. A partir de então a repressão e a tortura se abrandam.

As manifestações a favor da declaração de guerra ao eixo se intensificaram. Nas grandes cidades brasileiras, multidões foram às ruas para pressionar o governo, que não pode resistir às manifestações internas e externas.

A entrada do Brasil na Guerra gerou contradição entre a permanência da ditadura no plano interno e a luta pela democracia no plano externo; além disso, o aumento do custo de vida provocado pela participação no conflito internacional, a falta de produtos, o cambio negro, produziram descontentamentos, fazendo crescer a impopularidade do governo, o que favoreceu a organização das

oposições. (Carone, 1976, p.285-298)

A partir de 1943, o governo enfraquecido, enfrentou uma resistência aguerrida que partiu de vários setores da sociedade. No entanto, nos primeiros anos da ditadura, a resistência era muito limitada, tendo como principal expressão os estudantes e professores do largo São Francisco. Mesmo aí, os ativistas chegavam a apenas algumas dezenas, segundo comenta Flávio Galvão em entrevista a Fuster Dulles. (Dulles, 1984, 110)

7. A presença dos intelectuais no Estado Novo

Para a realização do projeto educativo/cultural do Estado Novo foram criados dois órgãos com funções distintas: o Ministério da Educação, sob responsabilidade do Ministro Gustavo Capanema, e o Departamento de Imprensa e Propaganda, sob responsabilidade de Lourival Fontes, cada qual visando atingir distinta clientela. O Ministério Capanema se encarregava da formação de uma cultura erudita, enquanto o DIP buscava orientar as manifestações da cultura popular.

No interior do DIP também havia uma divisão de tarefas que se explicita pelas funções atribuídas às duas revistas criadas no seu interior: a **Cultura Política** e a **Ciência Política**. A primeira reservava espaço para os “grandes intelectuais”, os principais ideólogos do regime que produziam os fundamentos do discurso estadonovista e se dirigia a um público restrito, o das “elites intelectuais”. A segunda, contava com a colaboração de escritores de pouca projeção e tinha a função de divulgar o ideário do regime. Encarregados de decodificar os discursos produzidos pelos ideólogos do Estado Novo, os participantes da **Ciência Política** expressavam-se numa linguagem mais simples, com tom mobilizador, procurando atingir um público mais amplo. (Veloso, 1982, p.80-1)

Em torno da revista **Cultura Política** (dirigida por Almir de Andrade) e dos jornais oficiais **A Manhã** (do Rio de Janeiro, dirigida por Cassiano Ricardo) e **A Noite** (de São Paulo, dirigida por Menotti del Picchia) reuniram-se as correntes mais heterogêneas da intelectualidade brasileira. Escreviam nessas publicações autores de grande projeção e perfil político menos marcado, mas também

representantes da extrema direita católica e comunistas: Carlos Drumond de Andrade, Cecília Meireles, Gilberto Freyre, Vinícios de Moraes, José Lins do Rego, Manuel Bandeira, Nelson Werneck Sodré, Graciliano Ramos, Oliveira Viana, Gustavo Barroso. Mônica Pimenta Veloso argumenta que a questão do nacionalismo, acirrada na conjuntura de Guerra, funcionou como elemento aglutinador da intelectualidade do período. A revista **Cultura Política** afirmava aceitar colaboração de todos, independente de seu cunho ideológico. Declara não ter partido político, pois sua preocupação fundamental é a de “espelhar tudo o que é genuinamente brasileiro”. (Veloso, 1987, p. 40)

Intelectuais de diferentes tendências também gravitaram em torno do Ministério da Educação. Segundo Sérgio Miceli, a gestão Capanema erigiu uma espécie de território livre infenso às salvaguardas ideológicas do regime. O Ministro convocou seus conterrâneos de geração que haviam participado do movimento modernista em Minas Gerais, mobilizou figuras ilustres que haviam se destacado no movimento de renovação literária e artística em vários Estados; acatou, também, os representantes que a Igreja designava e, dessa forma, cercou-se de um grupo de poetas, arquitetos, artistas plásticos, músicos. (Miceli, 1979, p.161)

Dentre os nomes que ocuparam postos junto ao Ministério da Educação, muitos deles não se identificavam ideologicamente com o regime. O poeta Carlos Drumont de Andrade foi chefe de Gabinete do Ministro (após 1945 manifestou-se como simpatizante do Partido Comunista); Augusto Meyer, especialista em literatura estrangeira, foi Diretor do Instituto Nacional do Livro; os arquitetos Le Corbousier (alvo de ataque dos nazistas) e Oscar Niemeyer (comunista) foram contratados para construir a sede do Ministério que seria um Palácio da Cultura. Capanema convidou Mário de Andrade para dirigir o Departamento de Teatros e para participar do Instituto Nacional do Livro. A presença desses intelectuais no Minsitério não significou adesão ao autoritarismo. Antonio Cândido de Mello e Souza comenta que “Carlos Drumont de Andrade serviu ao Estado Novo como funcionário que já era antes dele, mas não alienou por isso a menor parcela de sua dignidade ou autonomia mental. (...)” (Pecaut, 1990, p.71) O mesmo pode se dizer dos demais.

A posição de Mário de Andrade com relação ao Ministério é muito particular. Enquanto participante do movimento modernista, buscava a retomada das raízes da nacionalidade brasileira, que permitisse a superação dos artificialismo e formalismos da cultura erudita superficial e empostada. O autor criticava a imitação da cultura estrangeira, alegando que os brasileiros poderiam ser considerados primitivos enquanto não superassem a fase do mimetismo. Não aceitava, também, a arte pela arte, e afirmava: “Minha arte aparente é antes de mais nada uma pregação. Em seguida uma demonstração.”

Segundo Simon Schwartzmann, o movimento modernista foi suficientemente ambíguo para permitir interpretações bastante variadas e não se colocar em contradição frontal com o programa político e ideológico do Ministério da Educação. Em algumas versões, o modernismo aproximou-se do irracionalismo nacionalista e autoritário europeu, como foi o caso de Plínio Salgado. O que preponderou no regime estadonovista, não foi a busca de raízes populares e vitais do povo que caracterizam as preocupações de Mário de Andrade, mas a tentativa de fazer do catolicismo tradicional e do culto dos símbolos e líderes da pátria a base mítica do Estado forte que se tratava de constituir. (Schwartzmann, 1984, p.80)

Getúlio Vargas procurou vincular a revolução literária dos anos 20 com a revolução política do Estado Novo; a primeira combatera os modelos externos no plano da cultura e a última, no plano das idéias políticas. Mônica Pimenta Veloso comenta que, na verdade, a herança modernista no interior do estadonovismo é bastante delimitada, recuperando, apenas, a doutrina de um grupo: a do verde-amarelismo, movimento integrado por Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e Plínio Salgado. (Cassiano Ricardo ocupou postos-chaves no aparelho de Estado). Seguindo por esse caminho, a questão da cultura popular e a busca de brasilidade desembocam, no Estado Novo, na consagração da tradição, dos símbolos e heróis nacionais. Ai se constrói a história dos grandes vultos nacionais e das grandes efemérides. A visão crítica assumida por algumas vertentes modernistas, é substituída pelo ufanismo e assim a versão macunaíma do ser nacional, que resulta na dessacralização do herói, cede lugar à versão mítica e apoteótica da “raça de gigantes”, criada pelo grupo

Verde-amarelo. (Veloso, 1987, p.44-5)

Capanema se identificava com esta vertente mas convivia com as outras porque preocupava-se com o desenvolvimento da cultura; já, para os intelectuais não identificados com o regime, o Ministério da Educação abria uma possibilidade de um espaço para o desenvolvimento de seus trabalhos.

O encontro de intelectuais de tendências diversas não era isenta de tensões. As dificuldades não se colocavam apenas no relacionameto do Ministério como os modernistas mais à esquerda, mas também com os católicos, que em algumas situações fizeram exigências. Quando Capanema tentou convidar Fernando de Azevedo, o educador representante do movimento da Escola Nova (que propunha uma educação laica), para o cargo de diretor nacional de Educação, o intelectual católico Alceu Amoroso Lima reagiu fortemente. (Schwrtzmann, 1984, p.85)

Na composição dos cargos governamentais, estavam presentes tanto os nomes de grande projeção como os escritores menores, praticantes de uma chamada sublitteratura, que escreviam em função de modismos ou encomendas, com o que procuravam retribuir os favores de seus protetores nos serviços públicos. Sergio Miceli estabelece uma distinção entre essas duas categorias de intelectuais: os primeiros são denominados “escritores-funcionários” e os segundos “funcionários-escritores”. Enquanto aqueles ocuparam postos de direção de instituições culturais, estes se valeram de seus instrumentos de produção intelectual para o cumprimento de tarefas subalternas nas instituições de difusão cultural, de propaganda e de censura. (Sergio Miceli, 1979, p.150-3)

A produção e divulgação da cultura nacional exigia a participação de todos os intelectuais nos meios de comunicação: imprensa, rádio, cinema, teatro, etc. Os ideólogos do Estado Novo empenharam-se em transformar o rádio, o teatro e o cinema em instrumentos de educação popular.

O rádio foi especialmente valorizado como difusor das mensagens estadonovistas e aparecia como veículo essencialmente democrático porque era capaz de “fazer a produção intelectual retornar

ao povo através da linguagem oral”. Afirmava-se que enquanto os literatos não ocupassem o espaço radiofônico, os programas de divulgação literária continuariam sendo feitos por escritores improvisados e “beletristas de terceira ordem”. Os nomes de Roquete Pinto, Bastos Tigre, Menotti Del Picchia, Brito Broca eram mencionados como exemplos de intelectuais engajados no setor radiofônico.

Francisco Campos defendia a utilização do inconsciente coletivo para o controle político da nação. Nessa perspectiva, caberia aos intelectuais falar a linguagem desse inconsciente, composto de forças telúricas e emoções primitivas. A idéia é a de que o irracional tem muita mais força persuasiva do que a razão porque é capaz de tocar o universo íntimo das camadas populares. No inconsciente coletivo, o mito da nação e do herói encontrariam plena receptividade. Por isso o regime recorria aos dramas épicos, narrativas heróicas, lendas e crônicas. O civismo e a exaltação dos valores pátrios compunham o pano de fundo dessas narrativas.

A partir dessa perspectiva doutrinária, o programa “Rádio-Teatro” recebeu nova orientação no sentido de explorar os fatos históricos para melhor atingir o gosto popular: eles deveriam ter uma narrativa romanceada. Joraci Camargo escreveu uma série de dramas históricos (Retirada da Laguna, Abolição da escravatura, Proclamação da República) para serem transmitidos na “Hora do Brasil”. O programa “Rádio-Teatro Policial” seguiu essa mesma linha doutrinária só que em termos de conduta moral. (Veloso, 1987, pp.27-8)

Além do rádio educativo, procurou-se criar o teatro educativo voltado para a educação operária. Em São Paulo foi criado o “Teatro Proletário” com o objetivo de fazer propaganda pró-sindicalização através do lazer dos operários e de suas famílias. O Ministério do Trabalho chegou a patrocinar um concurso destinado à produção de romances e peças teatrais dirigidos ao público operário. (idem, p.37)

Apesar do alto índice de participação dos intelectuais na política do Estado Novo, não se pode dizer que a produção literária varguista tenha sido tão significativa quanto a peronista. Também não se tem notícia de obras anti-varguistas publicadas no período. Isto significa que a literatura brasileira da época não se caracterizou

pela expressão dos conflitos sociais e políticos como na Argentina.

Os intelectuais brasileiros dos anos 30-40 preocuparam-se em organizar a nação e construir a nacionalidade para a realização do Progresso. Muitos deles acreditavam que não havia outro meio de execução dessas tarefas, senão atuando a partir do alto para dar forma à sociedade; por isso, identificaram-se com os artífices do Estado Novo no que se refere à rejeição da democracia representativa e fortalecimento das funções do Estado. Evidentemente, havia os que recusavam essas concepções, mas eles não tinham voz nesse período.

O estudo comparativo dos regimes varguista e peronista permite constatar muitos pontos em comum e, também, diferenças significativas entre eles. No que se refere à relação entre os intelectuais e o poder, a situação argentina é bem diversa da brasileira.

Houve, da parte de Perón, um esforço para atrair os intelectuais. Procurou organizá-los em associações e criar uma cultura popular peronista. Mas, inúmeros autores referem-se ao fracasso do peronismo na tentativa de consolidar uma cultura peronista alternativa. Segundo Mariano Plotkin, esse fracasso foi reconhecido pelo próprio governo quando se viu forçado a incorporar alguns escritores publicamente antiperonistas (alguns dos quais estavam sendo perseguidos pelo regime) dentro da lista dos literatos ilustres do país.

A retórica antiintelectual de alguns setores peronistas contribuiu para o distanciamento da “*inteligencia*”. Outro motivo do fracasso foi a incapacidade de atrair intelectuais competentes para a construção de uma cultura identificada com o regime. O “*establishment*” intelectual permaneceu, na sua maioria, nas fileiras do antiperonismo. (Plotkin, 1984)

Independente da qualidade das obras literárias, o que importa salientar é a natureza política da literatura produzida no período. Essa literatura reflete um momento de enfrentamentos políticos e expressa a significativa oposição de literatos ao poder. A inserção das letras num campo de luta dessa envergadura permite aquilatar o nível de envolvimento da sociedade e a intensa participação política na Argentina dessa época. Aliás, cabe lembrar que a história argentina

é marcada por uma tradição de luta política e que a ampliação da participação popular data do final do século XIX.

No caso brasileiro, não se observa essa polarização da sociedade como ocorreu no país vizinho e tampouco se constata uma expressiva reação dos setores intelectuais ao regime. A natureza ditatorial do poder certamente dificultou a expressão das oposições. A repressão que implicou em prisões, tortura, exílios, censura, que atingiu, inclusive, os intelectuais, ocorreu, também, na Argentina peronista, mas não com a intensidade constatada no varguismo. É bom esclarecer que o peronismo movimentou-se dentro dos limites institucionais de um Estado liberal, provavelmente porque, no pós-Guerra, a conjuntura internacional tornou-se muito desfavorável à institucionalização de regimes autoritários no estilo do Estado Novo.

Os intelectuais brasileiros, ao mesmo tempo foram vítimas da repressão e favorecidos pela posição privilegiada que lhes foi atribuída pelos ideólogos estadonovistas, que os convocaram a participar da organização do novo Estado e a teorizar sobre a “questão nacional”. Essa convocação, em última instância, servia para legitimar o regime oriundo de um golpe.

Não se observa, da parte de Getúlio Vargas, um grande empenho para organizar as massas, como fez Perón. O autoritarismo do Estado Novo se caracteriza, como já disse antes, pelo seu aspecto desmobilizador. Por se considerar o povo brasileiro inépto para a participação política (a grande massa de analfabetos servia de reforço para esse argumento), propunha-se a organização do novo Estado pelo alto, o que explica a preocupação em se ganhar o apoio das elites. A proposta de consenso era dirigida a elas e não aos setores populares.

A abertura do regime em direção aos intelectuais não ficou sem resposta. Havia, entre eles, uma preocupação de construir o “sentido da nacionalidade”, retornando às “raízes do Brasil” para forjar uma unidade nacional.

O Estado Novo, além de permitir aos intelectuais, liberdade de criação, desde que não implicasse em crítica ao governo, valorizou o seu papel na sociedade, ao considerá-los a opinião pública digna de

expressão. O Estado, por um lado, controlou as atividades culturais através do DIP, por outro, criou associações profissionais que significaram uma resposta às reivindicações de diversos setores ligados à cultura. Desde a década de vinte, havia propostas de organização em associações de classes de setores ligados à cultura e solicitações de que o poder estatal apoiasse e oferecesse recursos a iniciativas culturais em nome do interesse nacional. Os cineastas, por exemplo, reivindicavam fortemente a presença do Estado nesse setor para fazer frente à concorrência estrangeira. Na Argentina, onde os grupos intelectuais eram mais expressivos e consolidados, não houve essa identificação dos homens de letras com o Estado.

Os intelectuais brasileiros, que, desde os primórdios da nacionalidade, se autoelegeram consciência iluminada da nação, nos anos 30, passaram a direcionar sua atuação no âmbito do Estado, identificando como representação superior da idéia de Nação. No Brasil, o varguismo não polarizou a sociedade como na Argentina; além disso, as reações ao estadonovismo não puderam se expressar devido à natureza do regime. Há que se considerar, no entanto, que o golpe de 1937 e o novo regime provocaram pequena resistência, o que se explica em função da tradição autoritária e limitada participação política no país ao longo de sua história.

A diferença da situação brasileira e argentina se evidencia, com maior clareza, na produção literária. Enquanto na Argentina houve uma significativa publicação de romances, contos, novelas, poesias, peças de teatro, tanto a favor como contra o peronismo, no Brasil isto não ocorreu. As obras produzidas durante o Estado Novo são obras de história destinadas a enaltecer os heróis da pátria e seus feitos ou textos laudatórios a Vargas e à construção do novo Estado. As letras no Brasil, ao invés de armas de luta, constituíram-se em instrumentos de busca de consenso, o que revela o caráter desmobilizador do Estado Novo.

A ideologia estadonovista valorizava o popular, invertendo um discurso que sempre imputou ao povo a responsabilidade dos males do país; nesse momento, as elites foram criticadas pelo seu distanciamento da “alma da nacionalidade”, deixando-se fascinar pelos exemplos alienígenas. Este tipo de raciocínio justifica a intervenção

do Estado na organização social, única entidade capaz de construir a identidade nacional. Elaborava-se, então, um projeto político pedagógico para educar as massas: o povo é considerado potencialmente bom mas precisa das instâncias intermediárias - os intelectuais - para tornar-se autônomo. (Veloso, 1987, p.46-8)

No regime peronista não se observa essa elevação do Estado a sujeito principal da história. A própria figura do líder - Perón - se sobrepõe a do Estado; e quanto ao elemento popular, ele representa o sustentáculo do regime, sua base de apoio contra as oposições de setores dominantes e da classe média que não deixavam de expressar o descontentamento em relação ao regime identificado como nazi-fascista ou totalitário.

Esta identificação do peronismo como o nazi-fascismo é uma construção dos opositores, sem fundamentação histórica. O próprio movimento de resistência ao peronismo evidencia que a sociedade não se retraiu diante de um regime autoritário e repressor. Não se pode negar que o peronismo inspirou-se, em vários aspectos na experiência nazi-fascista, mas a prática seguiu noutra direção e o que se observa na Argentina da época é uma intensa participação da sociedade numa disputa política que não deixou lugar para os indiferentes: a radicalização do processo político exigia tomada de posição contra ou a favor do peronismo.

No caso do Brasil, a inspiração nas experiências alemã e italiana foi até mais forte porque, em 1937, ainda não estavam evidentes os horrores praticados naqueles regimes. No entanto, aqui também, a distância dos casos europeus foi muito grande. Se os fascistas italianos, como lembra bem Daniel Pécaut, conseguiram organizar um “cultura de consenso” através da qual conquistaram uma sólida base de apoio, por intermédio de associações criadas para envolver os diferentes setores sociais, no Brasil, o governo preocupou-se em estruturar uma política de consenso, mas envolvendo, prioritariamente, os setores de elite, onde foi buscar apoio e legitimidade para a construção do novo Estado.

São Paulo, 22 de outubro de 1996.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) Geral

RICHARD, Lionel. *Nazisme et literature*, Paris, Maspero, 1971.

MACCIOCCHI, Maria A. *Éléments pour une analyse du fascisme*, 2vols. Paris, Union Général d'Éditions, 1976.

B) Argentina

CIRIA, Alberto. *Política y cultura popular: la Argentina peronista 1946-1955*, B.A., Ed. de la Flor, 1983.

GOLDAR, Ernesto. *El peronismo en la literatura argentina*, B.A., Ed. Freeland, 1971.

_____. "La literatura peronista". In: CÁRDENAS, Gonzalo. *El peronismo*, B.A., Ed. Cepe, 1973.

LUNA, Felix. *Perón y su tiempo. II. La comunidad organizada 1950-1952*, B.A., Ed. Sudamerica, 1985.

MANGONE, Carlos y WARLEY, Jorge A. *Universidad y peronismo (1946-1955)*, B.A., CEAL-BPA, 1984.

PERÓN, Juan Domingo. *La cultura nacional*, B.A., Ed. Fusion, 1982.

_____. *Orientación política*, B.A., Ed. Argentinas, 1974.

_____. *Doctrina peronista*, B.A., Ed. Macacha Guemes, 1973.

PLOTKIN, Mariano. *Mañana es San Perón*, B.A., Ariel História Argentina, 1994.

SARLO, Beatriz. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, B.A., Ed. Nueva Visión, 1988.

C) Brasil

CARONE, Edgar. *O Estado Novo (1937-1945)*, R.J. e S.P., DIFEL, 1976.

DULLES, John W.F. *A Faculdade de Direito de São Paulo e a resistência anti-Vargas 1938-1945*, S.P., EDUSP e R.J., Nova Fronteira, 1984.

GOULART, Silvana. *Sob a verdade oficial. Ideologia, propaganda e censura no Estado Novo*, Brasília, CNPq e S.P., Marco Zero, 1990.

MICELI, Sérgio. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*, R.J. e S.P., DIFEL, 1979.

PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil. Entre o povo e a nação*, S.P., Ática, 1990.

SCHWARTZMAN, Simon e outros. *Tempos de Capanema*, S.P., EDUSP e R.J., Paz e Terra, 1984.

VARGAS, Getúlio. *As diretrizes da nova política do Brasil*, R.J., José Olympio, 1942.

VELOSO, Mônica Pimenta. "Cultura e poder político". In: OLIVEIRA, Lucia Lippi e outros. *Estado Novo. Ideologia e poder*, R.J., Zahar, 1982.

_____. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*, R.J., CPDOC, 1987.

LATINOAMERICA: EL DEBATE INTELECTUAL DE LOS 90

Clara Alicia Jalif de Bertranou
CONICET-UNCuyo Mendoza,
Argentina

Una aproximación al desarrollo contemporáneo de las Humanidades en América Latina impone un recorte temporal con el fin de situar el proceso del cual nos proponemos hablar. Tampoco puede hacerse sin la referencia al aporte de las Ciencias Sociales, ni menos desde fuera del propio devenir, sino teniendo en cuenta sus inflexiones. Inflexiones ciertamente impresas por el desarrollo de acontecimientos no precisamente endógenos al saber.

Del vasto campo de estas ciencias no habremos de referirnos a aquellas ramas que, con ascéptica postura se han cultivado a resguardo de los problemas que han afligido al hombre de estas latitudes. Ellas han estado y seguirán estando impasibles ante los avatares de los tiempos, como si el saber, aun el de la época clásica, no hubiese surgido de las preocupaciones por la cotidianeidad que influyó en los filósofos de Grecia y Roma.

En efecto, como bien lo señaló en un temprano escrito Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), correspondió al pueblo griego introducir en el mundo la inquietud del progreso cuando descubrió que el ser humano podía ser mejor de lo que era individual y socialmente. Decía el maestro dominicano: *[Ese pueblo] Juzga y compara; busca y experimenta sin tregua; no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Mira hacia atrás, y crea la historia; mira al futuro - continúa diciendo Henríquez Ureña-, y crea las utopías, las cuales, no lo olvidemos, pedían su realización al esfuerzo humano.*¹

Decíamos que no nos proponemos hablar de las Humanidades

en su conjunto. Sí lo haremos del ensayo de contenido filosófico, y dentro del amplio campo de éste, intentaremos precisar el desarrollo del pensamiento que consideramos su más propia expresión continental, esto es, el ensayo referido a Latinoamérica. Digamos de paso que el dar cuenta de él no es tarea tampoco exógena al mismo acontecer de las ideas. En este sentido, los sucesivos balances que la Historia de la Filosofía y la Historia de las Ideas Latinoamericanas han realizado, han servido para llegar a un entendimiento de las ideas como manifestación de un aspecto de la actividad intelectual en el Continente, sobre el cual no ha faltado un análisis crítico, que en sí mismo merece su estudio. Inclusive hay quien encuentra en el ejercicio crítico recurrente su más certera peculiaridad. Referíamos que, dada la dinámica socio-histórica, esta tarea es indefectiblemente imperativa para la historia del pensamiento y ella es también reflexión filosófica. Reconocerla como necesaria involucra un cuestionamiento existencial, en la medida en que todo pensamiento se realiza desde una experiencia personal que no está aislada de las circunstancias que rodean al crítico.

Ahora bien, ¿cuál ha sido el desarrollo de este pensamiento que ha recibido el nombre de ensayo latinoamericanista en los últimos treinta años?

En primer lugar nos parece advertir en este lapso dos momentos que se corresponden con dos etapas históricas diversas. El primero, que surge después de 1959, ya realizada la Revolución Cubana y es contemporáneo del nacimiento de la Teología de la Liberación, tiene como eje teórico las categorías de *liberación / dependencia*. Alcanza su punto más alto de elaboración en poco más de un lustro, que situamos en torno a 1970. El segundo momento, después del trágico interregno de las dictaduras militares, lo situamos hacia 1990, ya recuperados los sistemas democráticos e instalado como proyecto hegemónico el neoliberalismo, con sus consecuencias sociales y políticas. El eje articulador de la producción discursiva será ahora *modernidad / posmodernidad*. Pero digamos que hay una línea que atraviesa a uno y otro momento, pues ambos expresan una resistencia crítica al discurso y los efectos emanados de una razón logocéntrica.

En las páginas que siguen nos proponemos efectuar una referencia sucinta al primer momento, para luego detenernos en el segundo.

1. El pensamiento de los 70

Hacia el comienzo de los años 60 la floración de un sentimiento de frustración, originado por la afligente situación económica de América Latina, el fracaso de los regímenes populistas, la bipolaridad del poder internacional y el casi obligado alineamiento en uno u otro bloque, la ofensiva anticomunista, la Revolución Cubana, y el fracaso de las políticas de desarrollo, produjo un clima intelectual de gran impacto en los científicos sociales que elaboraron la Teoría de la Dependencia, de la cual se nutrieron también las Humanidades. Con ella se procedió a analizar la situación interna de los países y de la región, con el fin de esclarecer las condiciones que habían llevado a una situación que se advertía deficitaria y grave. Los conceptos de *centro* y *periferia* sirvieron para explicar las relaciones asimétricas entre países desarrollados y subdesarrollados: una estructura de poder, localizada en países que se consideraban centro, había impedido la independencia de países que, situados en la periferia o márgenes de las relaciones, eran sometidos a la tercerización, concretamente, a la alienación e inautenticidad de sus modos de vida y de la actividad intelectual.

La búsqueda del pensamiento se centró en el reconocimiento de la cultura latinoamericana en las instancias que se consideraban más representativas. En un trabajo que podríamos llamar de negación dialéctica del pasado, se propuso discriminar conscientemente para integrar los elementos más valiosos del pasado a la historia nacional y continental. No se caía en el rechazo liso y llano de todo pasado, sino de aquel que se consideraba disgregante de la unidad que toda sociedad necesita para su existencia. Sin el lazo con un pasado habría faltado el elemento de identidad cohesionante. Fue en parte la propuesta alberdiana de una filosofía para la nación, la que contribuyó a un espacio de definición de un nosotros. Se originó entonces un verdadero metadcurso de aquel de 1840 con el que la historia cobró fuerza viva para ser espacio de identificación que, como un espejo, podía reflejar y refractar en el presente su propio acervo de un modo dinámico.

El sentimiento fundamental para reconstruir la identidad cultural sería un pensamiento nacional y popular. Además, se debía recuperar el carácter crítico atendiendo no sólo al fondo, sino también a la forma y a la función. Se colocaban en un mismo nivel de necesidad el qué, el cómo y el para qué. Quedaba expresado así el deseo y propósito de que el saber debía confrontarse constantemente con la historia y es de ésta de donde debía partir. Acompañaba a este pensamiento otro de vastos alcances: la situación social estaba inmersa en la historia y era por lo mismo revocable, con lo cual era posible llevar a la práctica una acción liberadora.

2. El discurso de los 90

En los estudios surgidos en torno a 1990 se ha mostrado un interés persistente por el tema de la *modernidad*, seguido del de la *modernización* y la *posmodernidad*. Desde un punto de vista institucional, para los cientistas latinoamericanos ha resultado insoslayable la tematización del sujeto, del Estado y de la Nación en tanto figuras surgidas de la modernidad. Las preguntas cobraron impulso después de los conocidos ensayos de Daniel Bell, Jean Francois Lyotard, Alan Touraine y el no menos discutido Francis Fukuyama.² En América Latina dicha situación ha contribuido a un debate cuyos puntos de vista han servido para la reflexión sobre la situación del Continente. Por otra parte, con el fin de alcanzar el propósito de interpretar los problemas del ser humano y de la sociedad, las Humanidades han estrechado filas con las Ciencias Sociales para nutrirse de categorías, marcos teóricos y resultados provenientes de estas últimas. Problemas como la violencia, la marginación, el desarrollo tecnológico, la depredación ambiental, etc., se hallan a la base de cuestiones que afectan al ser humano y no escapan a un tratamiento interdisciplinario donde las Humanidades han tenido también oportunidad de pronunciarse.

En el plano de la filosofía, Leopoldo Zea, a propósito del llamado V Centenario, ha reafirmado en los últimos años sus puntos de partida teóricos y metodológicos. Nos referimos al «proyecto asuntivo» que, él ha definido como la tarea de asumir nuestra propia realidad, nuestras propias e inevitables experiencias y nuestra historia. Zea ha hablado del proyecto asuntivo en singulares páginas, pero es

quizá en su *Discurso desde la marginación y la barbarie*³ en donde ha señalado con mayor evidencia, la necesidad de superar las limitaciones del presente y del pasado. Limitaciones que se refieren no sólo a los dominados, sino también a los dominadores en sus múltiples variantes. En la Argentina Arturo Andrés Roig, a través de la noción de *a priori antropológico*, ha recuperado las filosofías de la sospecha y es un severo crítico de las situaciones de opresión que el *factum* de los tiempos ha impuesto.⁴ Desde otra perspectiva, Enrique Dussel ha actualizado una crítica a la modernidad interpretada como justificación de una praxis irracional de violencia, con acta de nacimiento en 1492; momento en el que la particularidad se universaliza y oculta el proceso de dominación. La posmodernidad, en cambio, señala para Dussel los límites de la razón desde el irracionalismo que se juega al hablar de la inconmensurabilidad de las culturas, como es el caso de Richard Rorty. Según Dussel, hoy podría hablarse de la transmodernidad: un proyecto mundial de liberación, basado en la experiencia del otro, en el cara a cara, que permitiría al pensar salir del horizonte de la totalidad articulado desde la dialéctica. La analéctica, método de la metafísica propuesto por Dussel, con su lógica de separación, de distinción, se abriría a los nuevos mundos, aquellos mundos negados por la modernidad.⁵

Todo este diálogo ha puesto en cuestión el tema de la modernidad y la posmodernidad desde una óptica latinoamericana, y en ese sentido está lejos de ser un juego por el tema mismo. Es por eso que nos permitimos hablar genéricamente de latinoamericanismo, en la medida en que el abordaje se ha hecho por un observador interesado, que ha contribuido al esclarecimiento de los modos de objetivación de nuestra América, a partir de la discusión de las categorías con que las sociedades y sus situaciones han sido vistas por los teóricos europeos y norteamericanos.

Para el propósito de estas breves páginas no entraremos a elucidar valorativamente los autores a los cuales nos referiremos. Nuestra intención es más bien plantear la pregunta por la modalidad de las formulaciones teóricas en estos años. En el campo de las Humanidades ha sido y es frecuente la elaboración de un pensamiento abstracto, de espaldas a los acontecimientos, de allí que encontremos una particularidad interesante en el discurso latinoamericanista de

los 90, fraguado en el seno mismo de las instituciones.

3. La pregunta por la modernidad

En un breve trabajo de Aníbal Quijano⁶ asistimos a la reconstrucción de la modernidad, esa época que comienza en el siglo XV con el *violento encuentro entre Europa y América*; mundos en los que se opera una *radical reconstitución de la imagen del universo*. Reconstitución que comienza merced a una nueva idea de una razón cuestionadora y autofundante. *En adelante*, nos dice Quijano, *todo conocimiento deberá su producción y su legitimidad al empleo de las propias actitudes humanas de hacer experiencias comunes a todos*. Esa necesidad cultural y sus vías de satisfacción *tomarán en la Europa de ese tiempo el nombre de razón o racionalidad y la nueva intersubjetividad, así como las prácticas sociales constituidas sobre esos fundamentos, el nombre de modernidad*.⁷

El momento primordial de esa vasta mutación de la intersubjetividad lo encuentra en lo que llamaríamos una filosofía de la historia: el reemplazo del pasado por el futuro como lugar de las expectativas del hombre. Hasta ese momento la imagen del universo remitía a un pasado porque venía de él y en él se hallaban no solo las explicaciones, sino también las legitimidades. En este nuevo momento la historia adquiere carácter proyectivo, pues está preñada de futuro. No en vano será el tiempo de la aparición de las conocidas utopías de Bacon, Moro y Campanella. Ciertamente, para Quijano se trata de una ocasión de ruptura violenta. Fue el momento de emergencia y afirmación de un sujeto, de un nuevo *ego* que se dio desplegado en diversos planos, pues no faltó un *ego conquistador*, que tanto repercutió en América, y tampoco un *ego imaginor* que dio sus frutos en todos aquellos que pensaron una sociedad mejor que la que se les ofrecía. América Latina, que padeció los efectos de ese afán conquistador y expansivo, pudo oponerse mediante sus formas creativas con lo que Roig ha llamado el *ego vindex*, cuyo ejemplo más notorio fue la utopía positiva de Simón Bolívar.⁸

Hallamos un complemento de la caracterización de la modernidad en el joven filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. En una ponencia que en verdad es una refutación de las tesis de

Pedro Morandé,⁹ recogiendo las ideas de Weber y Habermas, nos dice que la modernidad es un proceso estructural que supone el despliegue de varias dimensiones: a) la *racionalización del mundo de la vida, esto es, la autonomía creciente de las diferentes esferas de valor (Weber) y consecuente aparición del discurso práctico-moral como medio de legitimación de las normas sociales (Habermas)*; b) la *fragmentación de la razón (Weber) y la universalización indebida de la dimensión cognitivo-instrumental, que origina la formación de sistemas no sometidos al control comunicativo*.¹⁰

Para Castro-Gómez la raíz de este proceso no estaría propiamente en la ética calvinista, sino en el núcleo fundante mismo del cristianismo con la idea de un Dios trascendente y creador que llevaría implícita la idea de una naturaleza ontológicamente depotenciada, colocada frente al hombre como *objeto* susceptible de ser transformado; algo que hubiese sido impensable para el griego. Esto requeriría la *intervención activa* del ser humano en el mundo por medio de la palabra, cuya culminación es la modernidad con la absolutización del sujeto. Está claro que para Castro-Gómez los *elementos patológicos* de la modernidad, como él les llama, se encuentran en la tradición judeo-cristiana a partir de la narración de un Dios creador. Arturo Andrés Roig, en cambio, ha preferido hablar de sucesivos descentramientos producidos en el seno mismo de la modernidad. Descentramientos que llegarían hasta nuestros días con lo que se ha dado en llamar la posmodernidad. Verdadero discurso de ocultamiento de aquel *ego conqueror*, disfrazado hoy de cosmopolitismo.¹¹

Desde el punto de vista de las instituciones, para José Joaquín Brunner los principales elementos de la modernidad *residen en la democracia, la empresa como motor del desarrollo, la escuela como eje de distribución del conocimiento a toda la población, y una sociedad civil dotada de suficiente autonomía y fortaleza*.¹²

Evidentemente la modernidad no ha sido un proceso lineal y tuvo lo que Roberto Follari llama *su calco en negativo*. La modernidad no tendría sólo todos los aspectos señalados, sino también una faz que se inscribe dentro mismo de su órbita, como lo fue la

reafirmación de aspectos no enmarcables en la racionalidad, *aquello que expresa su fuga o tal vez su trasfondo*: las fuerzas no racionales y emotivas. Hubo un otro lado de lo moderno, nos dice, que recuperó lo dejado fuera, como sería el caso de las vanguardias artísticas y literarias, y como lo fue igualmente en el terreno de la filosofía el posestructuralismo de Foucault y Derrida, sin desconocer el antecedente de Nietzsche.¹³

Pero lejos están estos autores de no ver los aspectos positivos de la modernidad, especialmente en el plano ético-social: *el reconocimiento de los derechos individuales, la deslegitimación de la violencia política, la valoración de la equidad, la aceptación de la democracia, la libre expresión, el derecho a la crítica y la centralidad otorgada al conocimiento y la innovación*.¹⁴

El problema con la modernidad se derivaría de la acentuación específica de uno de sus aspectos, la modernización, que sería el énfasis en lo cognitivo-instrumental que coloca como motor del desarrollo el aspecto económico de la producción capitalista¹⁵ ante la idea errónea de que las sociedades son totalidades homogéneas.¹⁶ En suma, la palabra modernización pasó a mentar un proceso para alcanzar los estadios más avanzados de la racionalización científico-tecnológica propios de la modernidad, efectuando un resultado debilitador de sus aspectos más valiosos. *La confusión de razón con razón tecnicista, nacida de la Ilustración y del Racionalismo devino en dominación de la naturaleza externa y domesticación de los instintos del Hombre (naturaleza interna) y presunto carácter planificable de la historia, como si fueran tareas sin efectos colaterales negativos*.¹⁷ El apego a la modernización ha sido una suerte de tecnofilia que *se ha arrogado la facultad de diferenciar entre atraso y progreso, entre tradicionalismo y modernidad y por ende, entre evolución detestable y un desarrollo reputado como positivo y valioso*.¹⁸

4. Efectos de la modernidad sobre América Latina

Los análisis sobre la modernidad en América Latina buscan aprehender sus diferencias con relación a Europa y las sociedades consideradas “centrales”. Para Brunner asistimos a los mismos

efectos que ha producido en Europa, pero *ésta descompone de tal manera la cultura que se vuelve difícil pensar, a partir de ella, dentro de ella, en el caleidoscopio de sus heterogéneos fragmentos, la radical novedad de esta experiencia*.¹⁹ Más aun, en las sociedades periféricas le impediría volverse sobre sí misma, entenderse, identificarse, produciendo lo que llama *un efecto de extrañamiento*. Así, seríamos protagonistas de una imposibilidad de pensarnos como unidad, como totalidad. Esta situación que Brunner llama de *malestar en la cultura*, no habría surgido del agotamiento de la modernidad, sino de una *exasperación con ella*, de modo que mal podríamos hablar de una situación post y avizora para América Latina un futuro que no será muy diferente del presente.

También para Roberto Follari y Santiago Castro-Gómez la modernidad en el Continente ha tenido un efecto *sui generis*. Este último afirma que ha sido muy heterogénea y no ha seguido el esquema weberiano de diferenciación de las esferas de valor. Además, nos dice, se trata, de una modernidad inconclusa que ha dejado en el débito sus mejores promesas.²⁰

Por otra parte, se reconoce una faz positiva en los procesos de modernización de América Latina, ya que tendería a producir un reconocimiento de la heterogeneidad silenciada por las ideologías premodernas y encauzaría la regulación del sistema democrático en los países del área. No sería algo imposible de alcanzar, siempre que se la considere un modelo abierto, atento a las particularidades, pues no habría una adecuación lineal entre el racionalismo que subyace a la idea de modernización y nuestras sociedades.

5. La posmodernidad en América Latina

Sobre el tema de la posmodernidad los ensayistas latinoamericanos se han pronunciado de diferentes modos. Se podría decir que no hay unanimidad. Mientras para algunos no se podría obviar el debate sobre algo que tendría efectos inevitables sobre nuestra cultura, para otros no tiene sentido hacerse eco. En esta segunda línea hallamos a Brunner porque estima que no hubo un movimiento ligado a los principios de la Ilustración europea ni menos una experiencia espiritual o social unitaria de la modernidad. Para el cientista chileno tampoco habría algo así como la posmodernidad

porque ésta se refiere sólo a la autocomprensión europea. Algo que nosotros no tendríamos: ...[no] *podemos celebrar aquello que sólo nos llega como el eco de una lectura (otra más) sobre la 'evolución por etapas' de la humanidad mirada desde su propio centro.*²¹ Más drástico en su respuesta, otro ensayista²² le niega legitimidad a las teorías posmodernas por ser *versiones caricaturescas* y empobrecidas de lo que nos acontece. Se trataría de verdaderas trivializaciones de los problemas de América Latina.

Roberto Follari despeja algunas objeciones, que no comparte, sobre la posmodernidad con relación a nuestra situación: 1. que lo posmoderno sea ajeno a nuestra idiosincracia, como si la identidad fuera algo supraempírico y atemporal; 2. que la posmodernidad sea identificable enteramente con cualquier oposición al pensamiento racionalista occidental; 3. que lo posmoderno sea un encubrimiento ideológico del continente para desviar la atención de graves problemas, como ha objetado José Pablo Feinmann; 4. que lo moderno sería necesariamente conservador; 5. que la modernidad no está concluida en América Latina y la posmodernidad es algo deleznable.

Advierte Follari que en los diversos casos se categoriza de modo diferente lo posmoderno. Los dos primeros tipos de objeciones consideran la cultura posmoderna como un todo -dentro del occidente avanzado-, y en los casos restantes se discute con un movimiento intelectual y artístico solamente, sin atender a sus raíces extrateóricas, además de creer que impugnar un pensamiento es suficiente para suprimirlo. Lo posmoderno nunca podría darse en estado puro en América Latina porque no nos tocan las situaciones sociales que le han dado origen. Sin embargo participamos de algunos aspectos comunes con los países centrales: grandes ciudades impersonales con contaminación ambiental, informatización, comunicaciones satelitales, medios electrónicos. En suma, padecemos fenómenos que han producido el efecto posmoderno. Además nuestras sociedades han llegado a tener la influencia de la cultura posmoderna como modo de vida y también como estilo artístico y posición teórica en Ciencias Sociales y Filosofía. América Latina está lejos del exceso del consumo y tampoco pudo llevar a cabo el espíritu crítico-revolucionario (cegado violentamente) y sin embargo, la desesperanza frente al modelo moderno, tanto en su vertiente proyectual/funcional como en la

revolucionaria, es hoy evidente. Se ha producido para él un efecto similar al del mundo *cool* del capitalismo avanzado. Latinoamérica no sería lo «otro» absoluto de los países centrales. Tal supuesta otredad incluye la idea de que estos países se encuentran «fuera» de la influencia dominante del capitalismo occidental. Por lo demás se sobrevuela el romanticismo de la no contaminación, pensada ésta como «atraso».

Interesante en su variedad, este ensayo de ideas al cual nos estamos refiriendo en su conjunto, no ha permanecido en una situación descriptivo-diagnóstica. Lo que propiamente tiene de valioso es que ha vuelto a poner bajo letra impresa lo que desde el siglo XIX se ha venido diciendo sin que la práctica haya terminado por configurarlo. Nos referimos a la modelación de nuestros Estados, que apoyados en redes ya existentes, permitiría una verdadera Confederación Latinoamericana con espíritu social y *una no menos permanente actitud de descentramiento de las formas diversas del 'ego conqueror'*, como así también de una persistente construcción y reconstrucción de una identidad de pueblos libres e igualitarios.²³

En un trabajo donde discute en parte a Nestor García Canclini, el boliviano H.C.F. Mansilla²⁴ ha sostenido la tesis de que lo moderno en América Latina es un elemento esencial de la nueva identidad colectiva. Lo moderno se cuela en la persecución del progreso material de acuerdo con los paradigmas emanados de las naciones *metropolitanas del norte*, que encarnan en nuestras sociedades valores casi exclusivamente apetecibles. Asimismo Mansilla ha procurado refutar la diferenciación *ingenua* entre modernización y modernidad como la que aparece en la obra de Norbert Lechner, *Una pérdida de fe en el Estado*.²⁵ En esa línea ha establecido Mansilla que *La inserción de los enfoques postmodernos debe ser considerada como el razonable intento de poner en cuestionamiento los fines mismos de la civilización moderna, después de que sus diferencias e imperfecciones empiezan a ser percibidas como elementos primordiales e inevitables de la misma por una porción importante de la consciencia intelectual*.²⁶ Es aquí donde encuentra la mayor relevancia de los enfoques posmodernistas. El libro *Los tortuosos caminos de la modernidad* se explya sobre los residuos benéficos que para América Latina se

derivarían de esta cultura post que sintetizamos brevemente: una visión favorable a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva; una revalorización de las minorías en los procesos democráticos; una sana desconfianza hacia los sistemas de control social, por más modernos que parezcan; un cuestionamiento de los procesos de desarrollo material y del crecimiento económico incesante; la puesta en duda de la correlación crecimiento económico/ justicia social o entre desarrollo y democracia; y , finalmente, un énfasis mayor en la contingencia de los procesos histórico-políticos y en la relativa autonomía de áreas del quehacer humano.²⁷

No quisieramos terminar estas páginas sin la mención del académico y político brasileiro Cristovam Buarque porque agrega una dimensión crítica distinta y complementaria de las anteriores. Entiende este ensayista que las consecuencias devastadoras y destructivas que han originado descubrimientos y creaciones científicas en nuestro siglo, han puesto en evidencia aspectos perversos del conocimiento y al mismo tiempo la necesidad del paso de una ética explicativa a una ética reguladora. Se trataría de la necesidad de incorporar valores morales al uso del poder del conocimiento ante la contradicción entre el proceso epistemológico del conocer y el proceso moral del uso de ese conocimiento. La ética, la economía y la ecología serían el triángulo que dimensionaría los procesos creativos del hombre más allá de una idea economicista del progreso que ha traído tantos desórdenes que hoy se perciben, como la degradación social, ambiental, cultural, internacional, estadual y en la conciencia de un futuro que hoy se presume trágico.²⁸

Para Buarque lo que se necesita es un nacionalismo firme que defina autónomamente los propósitos y el uso de los recursos nacionales, pero al mismo tiempo cosmopolita, en la medida en que no ignore la realidad del proceso de integración y las ventajas que puede proporcionar si las decisiones son acordes con los intereses nacionales.

6. Conclusiones

Mirados desde nuestro continente, ambos macromomentos muestran cierto denominador común ante la preocupación por América Latina y su incierto devenir, asociado al impacto de las decisiones

externas, pero mientras en el discurso de los 70 había una fuerte apuesta a un futuro conquistable por la voluntad y la acción, hoy se tiene la casi certeza de que éste no depende de voluntarismos aprióricos, pues los márgenes de decisiones son muy estrechos.

En el plano de las ideas, la consideración de las tendencias políticas y económicas deja un cierto espíritu agónico, residuo de varios factores, como los nefastos resultados de las dictaduras, el hegemonismo unipolar de EEUU, y la aplicación de un neoliberalismo que convierte al Estado en institución prescindente. Se vislumbra que ya no hay un marco contenedor de las aspiraciones ciudadanas y el repertorio de las impugnaciones a las políticas oficiales se halla resquebrajado en fragmentos inoperantes como canalizador de demandas. Se tiene, en fin, la convicción de que los horizontes, los tiempos y los sujetos del cambio social han sido anonadados por la desaparición de las vías tradicionales de oposición y concertación que actuaban como mecanismos de mediación (sindicatos, partidos políticos fuertes,...). La noción de dependencia ya no está en el centro de la atención y el debate, pero se tiene la convicción de que hoy es un *factum* más real que nunca. Mas también se tiene la certeza de que sólo un diálogo *inter paribus* hará de la aldea global una aldea a escala humana. Así lo han expresado filósofos como los mencionados Zea y Roig.

La visión común que ha emergido de los años 90 tiene a la base el concepto de crisis de la modernidad. Nuestra modernidad se halla en el centro mismo de las aproximaciones y las respuestas no son simplistas cuando se siente la latinoamericanidad amenazada en sus márgenes decisorios por los cambios a nivel mundial, en una region donde conviven elementos precoloniales, coloniales, de modernidad y posmodernidad. Algo que de suyo muestra la heterogeneidad de América Latina.

Hoy está en crisis aquel concepto de modernización que hizo girar al discurso de los años 60, aunque los gobiernos de América Latina sigan insistiendo en sus contenidos más propagandísticos (industrialización, educación, pleno empleo, progreso científico-tecnológico, disminución de los índices de pobreza, etc.). Decimos que hoy está en crisis porque los estudios muestran que la concepción

neoliberal desestimula las políticas redistributivas, la equidad, la educación creativa y, con ello, la justicia social.

Los trabajos de nuestros estudiosos son una muestra de la pluralidad de aspectos que encierra la reflexión sobre la modernidad y sus efectos. Se puede decir que desde las interpretaciones bien conocidas de Weber hasta nuestros días mucho se ha dicho. Ciertamente el debate tiene sus razones de ser. No se debe en primer lugar a un mero eco del originado en Europa y EEUU. Leopoldo Zea ha sabido recoger las razones por las cuales se discute la modernidad y se rechazan los efectos no deseados de la posmodernidad. En su trabajo *El fantasma de los marginados* nos dice que es el fenómeno de la marginación -no sólo en América Latina-, lo que lleva a poner en crisis el orden mundial que se viene dando: *Los sistemas que se disputaban la hegemonía sobre el mundo han entrado en crisis porque las ideologías sobre las que se sustentaban, la libertad con detrimento de la justicia y la justicia con detrimento de la libertad han mostrado su superficialidad.(....) ...reclamos que dan a la libertad y a la justicia social otro sentido. Los múltiples sentidos que se hacen ahora expresos en diversas demandas.*²⁹

No le es ajeno a este debate el siempre acuciante problema de la deuda externa, el todavía no resuelto conflicto de América Central, el proceso de redemocratización, etc., pero por sobre todo la visualización de la heterogeneidad de América Latina con su propia lógica de desenvolvimiento. Heterogeneidad en la cual se halla inmersa la propia Europa y en general las sociedades noratlánticas.

Contra lo que sucedía en décadas previas, hoy, en el final del milenio, para nuestros pensadores *moderno* no es necesariamente sinónimo de nuevo, ni actual, ni mejor. Una prudente y necesaria cautela ha llevado a discutir el término bajo el signo de que la actividad intelectual es una tarea socialmente comprometida, involucrada con el saber en beneficio del ser humano. No es que se rechace la idea del cambio en sí mismo, es que no se quiere cualquier cambio. Se tiene la sospecha de que bajo el discurso modernizante se arroja la perpetuación y la profundización de las formas de subordinación, si bien subordinación de un nuevo signo.

Es por las razones expuestas que consideramos valiosa la

discusión en torno a los nuevos ejes de los que hemos hablado. Discutir sobre el Estado, el rol de Estado, los riesgos de la globalización económica, los efectos de los medios de comunicación, el futuro de la tecnología, las esferas de lo público y lo privado, etc., no es una discusión menor. Es plantear el futuro de la región y los riesgos a los que se halla expuesta. Es bueno recordar aquí que entre el discurso y los hechos de los 70 y los hechos y los discursos de los 90 han mediado acontecimientos que dejaron huellas a fuego, el fuego de la delación, la tortura y la muerte de los mismos 70 y 80. Pensar el hoy sin desgajarlo del pasado es recordar aquello que decía en sinceros versos Pablo Neruda en su *Oda al presente: Tocamos con los dedos el presente/ cortamos su medida,/ dirigimos su brote,/ está viviente, vivo,/ nada tiene de ayer irremediable,/ de pasado perdido,/ es nuestra criatura,/ está creciendo en este momento.*

NOTAS DE REFERÊNCIA

1 Pedro Henriquez Ureña, *Obras Completas*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960, v.5, p. 599.

2 Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid, Alianza, 1973; Jean Francois Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. de Mariano Antolin Rato. 3a. ed. Madrid, Cátedra, 1987 ; Alan Touraine, *Crítica a la modernidad*.

3 Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*. 1a ed. Barcelona, Anthropos, 1988.

4 Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Col. Tierra Firme. México, FCE., 1981.

5 Enrique Dussel, 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del 'mito de la modernidad'. Madrid, Nueva Utopía, 1992.

6 Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, en Edgardo Lander (ed.), *Modernidad y universalismo*. Venezuela, Rectorado de la Universidad Central de Venezuela; UNESCO; Ed. Nueva Sociedad, 1991, pp.27-42.

7 Op. cit. p.28.

8 Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Col. Los fundamentos de las Ciencias del Hombre. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994; *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, EDIUNC, 1993.

9 Santiago Castro-Gómez, *Modernidad, modernización y*

submodernidad en América Latina. Una discusión con Pedro Morandé, en I Encuentro Latinoamericano sobre Educación, Marginación Urbana y Modernización. México, Universidad Pedagógica Nacional, 1991, pp.430-449.

10 Ibid. p. 441.

11 Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, ed. cit. p. 39-52.

12 José Joaquín Brunner, *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago de Chile, Planeta, 1994, p.19.

13 Roberto Follari, *Modernidad y posmodernidad. Una óptica desde América Latina*. Serie Cuadernos. Buenos Aires, Rei Argentina S.A.; Instituto de Estudios y Acción Social; Aique Grupo Ed., 1990.

14 Ibid.

15 Cfr. Follari, op. cit.

16 Cfr. Brunner, op. cit.

17 H.C.F. Mansilla, *Los tortuosos caminos de la modernidad. América Latina entre la tradición y el posmodernismo*. La Paz, Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, 1992, p.78. Un resumen de su postura en: *La crítica contemporánea a las ilusiones de la modernidad*, en *Cuadernos de Marcha*. Tercera época. a. X, n. 105 junio de 1995, pp. 11-13.

18 Ibid., p. 80.

19 José Joaquín Brunner, *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*. Col. Materiales para el debate contemporáneo 14. Santiago de Chile, CLAEH, 1986, p.30.

20 Santiago Castro-Gómez, op. cit. p.12.

21 En la primera postura véase *Entrevista con José Luis Castagnola: posmodernidad e identidad latinoamericana*, en **Notas del CLAEH**; Roberto Follari, op. cit. En la segunda vertiente, José Joaquín Brunner, *Entonces somos o no modernos?*, en **Notas del CLAEH**, ed. cit. p. 15.

22 *Entrevista con Carlos Pareja: los equívocos del posmodernismo*, en **Notas del CLAEH**, ed. cit. p.16-17.

23 Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, ed. cit. p.51.

24 Mansilla, op. Cit.

25 Norbert Lechner, *Una pérdida de fe en el Estado*, en *Mundo* (México) v.4, n. 23 julio de 1990.

26 Mansilla, op. cit. p.73 y sgtes.

27 Ibid.

28 Cristovam Buarque, *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

29 Zea, *El fantasma de los marginados*, en Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Anverso y reverso de América Latina. Ensayos desde el fin del milenio*. Mendoza, EDIUNC, 1995, p. 215

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUNNER, José Joaquín. *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago de Chile, Planeta, 1994.

_____. *Los debates sobre la modernidad*. Col. Materiales para el debate contemporáneo n. 14. Santiago de Chile, FLACSO, 1987.

BOBES, Velia Cecilia. *Sociología en América Latina. Notas para una periodización*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

BUARQUE, Cristovam. *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

CALDERON, Fernando y Patricia PROVOSTE. *La construcción institucional de las Ciencias Sociales en América Latina*, en David y Goliat. *Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, Año XVIII, N.55 julio de 1989.

_____. *Autonomía, estabilidad y renovación. Los desafíos de las Ciencias Sociales en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, 1991.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. *Modernidad, modernización y submodernidad en América Latina. Una discusión con Pedro Morandé*, en: *I Encuentro Latinoamericano sobre educación, marginación urbana y modernización*. México, Universidad Pedagógica Nacional, 1991, pp. 430-449, incluido en Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill Libros S.A., 1996.

DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. Madrid, Nueva Utopía, 1992.

FRANCO, Jean. *Veinticinco años de Sociología latinoamericana. Un balance*, en: *Revista Paraguaya de Sociología*, N.30 mayo-agosto, 1974.

FOLLARI, Roberto. *Modernidad y posmodernidad. Una óptica desde América Latina*. Serie Cuadernos. Buenos Aires, Rei Argentina S.A.; Instituto de Estudios y Acción Social; Aique Grupo Ed., 1990.

_____. *La juventud y el futuro de la Universidad. Selección de textos*. Mendoza, Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo, sf.

_____. *El final del fin de la historia*, en Clara Alicia Jalif de Bertranou (comp), *Anverso y reverso de América Latina. Ensayos desde el fin del milenio*. Mendoza, EDIUNC, 1995, pp. 297-302.

MANSILLA, H.C.F. *Los tortuosos caminos de la modernidad. América Latina entre la tradición y el posmodernismo*. La Paz, Centro Boliviano de

Estudios Multidisciplinarios, 1992.

_____. *La crítica contemporánea a las ilusiones de la modernidad*, en: *Cuadernos de Marcha*. Tercera época, Año 3, N.105 junio de 1995, pp.11-13.

QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, en Edgardo Lander (ed.), *Modernidad y universalismo*. Venezuela, Universidad Central de Venezuela; UNESCO, Editorial Nueva Sociedad, 1991.

ROIG, Arturo Andrés. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, EDIUNC, 1993.

_____. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. 2 v. Col. Los fundamentos de las Ciencias del Hombre. Buenos Aires, Centro Editorial de América Latina, 1994.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. 1a. ed. Barcelona, Anthropos, 1988.

_____. *El fantasma de los marginados*, en Clara Alicia Jalif de Bertranou (comp.), *Anverso y reverso de América Latina. Ensayos desde el fin del milenio*. Mendoza, EDIUNC, 1995, pp.211-217.

“CONTINUAR E CONSERVAR”: MONTAIGNE E O PODER

Plínio Junqueira Smith

Professor do Departamento de Filosofia da
Universidade Federal do Paraná
UFPR

Introdução

Talvez seja difícil imaginar um tema, tal como o que foi proposto para este curso, mais atual e próximo da academia. Atual, porque se pode dizer que nosso presidente é, ou pelo menos foi, um intelectual; próximo, porque nós mesmos somos (ou, pelo menos, vivemos como) intelectuais e não podemos nos furtar de pensar a situação política em que vivemos. Nesse sentido, a proposição do tema vem a preencher uma lacuna que me parece viciar com não rara frequência o nosso trabalho intelectual: o de debruçarmos sobre nossa própria realidade e tornar nossos pensamentos um instrumento de compreensão do mundo à nossa volta. Creio que em minha área, a filosofia, esse defeito é ainda mais pronunciado do que em outras áreas das humanidades; e creio que meu próprio trabalho apresenta esse defeito de maneira bastante acentuada. Aceitar esse convite, para mim, é uma oportunidade de começar a remediar esse vício de formação.

Não vou tentar tornar os conceitos de intelectual ou de poder mais precisos ou rigorosos, mas vou seguir um uso mais ou menos comum: o intelectual é aquele que usa o intelecto e o pensamento ou a reflexão teórica para sobreviver e o poder será o poder do estado. Creio que é essa concepção vaga, mas generalizada, que está por trás do tema proposto.

Distingamos, antes de mais nada, entre dois tipos de relação: a teórica e a prática. Na relação teórica, o intelectual tem o poder

como objeto de estudo e ele se faz, então, um cientista político ou um filósofo político. Na relação prática, o intelectual assume um cargo político relevante e exerce o poder, de preferência de acordo com suas concepções teóricas. Mas não se pode esquecer das relações inversas: também o político terá sua visão sobre o papel dos intelectuais e poderá cooptá-los.

Agora bem, não creio que se possa elaborar uma teoria sobre as relações entre os intelectuais e o poder; não se pode descobrir leis que regem o comportamento de intelectuais quando exercem o poder, nem sobre a cooptação de intelectuais por parte dos que estão no poder. Se atentarmos para a experiência, não seremos capazes de, por meio de um raciocínio indutivo, chegar a nenhuma generalização sobre essas relações. Nosso objeto de reflexão não admite um tratamento teórico, no sentido em que se pode teorizar sobre o comportamento dos objetos físicos, nem sequer, creio, no sentido em que a psicologia pode teorizar sobre o comportamento e a mente humana. Assim, não se pode dar um tratamento científico ao tema proposto. Nem se pode dizer como o intelectual deve se comportar diante do poder. Há sempre várias alternativas legítimas disponíveis.

O que está a nosso alcance, então? O que se pode dizer a respeito das relações entre os intelectuais e o poder? Poder-se-ia pensar que, onde a teoria se acha ausente, não nos resta senão o juízo de gosto e o capricho pessoal. Estaríamos limitados a constatar preferências distintas e, em última instância, injustificáveis, onde não teria cabimento nenhuma reflexão, análise ou argumentação. Mas creio que, de fato, se pode fazer mais do que isso, uma vez que a reflexão a partir de modelos ainda é pertinente. Por reflexão a partir de modelos, entendo mais ou menos o seguinte: podemos tomar algumas experiências que julgamos exemplares e analisá-las. Há, naturalmente, inúmeras experiências e de cada uma se poderia tirar algumas lições certamente contraditórias com as lições que tiraríamos da análise de outras experiências exemplares. Pouco importa: certamente se ganhará algo ao final dessas investigações, mesmo que não seja nada de certo ou seguro. Aprendendo como casos históricos foram resolvidos, talvez consigamos resolver melhor nossos próprios problemas.

Parece-me que uma dessas experiências exemplares, em que há a combinação da formação intelectual e o exercício do poder gerando uma obra de peso, é a de Michel de Montaigne. Com efeito, Montaigne recebeu de seu pai uma formação bastante sólida, tendo sido o latim sua língua materna e só vindo a aprender o francês posteriormente. Bastante erudito e admirando particularmente os autores latinos, Montaigne foi conselheiro em Bordeaux por mais ou menos dez anos (entre 1559 e 1570), quando se retirou da vida pública, aos 32 anos de idade, por não conseguir outro cargo que desejava, para dedicar-se ao seu castelo, que herdara de seu pai, recentemente falecido, e aos livros. Em 1580 publica a primeira edição de seus *Ensaaios*, que tiveram sucesso imediato. Em seguida, decide viajar e conhecer a Itália, passando pela Alemanha. No meio da viagem, é eleito prefeito de Bordeaux e, após alguma hesitação, volta e assume o posto por 2 anos. Reeleito, permanece no cargo até 1585, quando se retira novamente da vida pública e escreve aquele que seria o terceiro livro de seus *Ensaaios*, além de introduzir inúmeras modificações nos dois primeiros. A partir daí, Montaigne corrige e reedita sucessivamente sua obra. É sobretudo no terceiro livro e nos acréscimos aos dois primeiros que temos as reflexões mais interessantes de Montaigne, mas percebe-se claramente a interação entre sua experiência política e sua reflexão pessoal.

O texto que se segue tem duas partes: uma primeira, em que exponho a interpretação tradicional de Montaigne como um conservador e o suposto significado histórico de seu conservadorismo; uma segunda, em que questiono essa interpretação tradicional e mostro como ela não apreende o sentido histórico do conservadorismo de Montaigne.

1. O suposto conservadorismo de Montaigne e seu significado histórico

Montaigne é tradicionalmente considerado um pensador conservador e não pode haver dúvidas de que há, no mínimo, vários elementos que tornam essa interpretação plausível. Sabe-se, depois dos trabalhos pioneiros de Pierre Villey, que o pensamento de Montaigne evoluiu significativamente, mas, como nota Craig Brush (p. 37),¹ não se deve exagerar as mudanças ao ponto de não perceber

que algumas idéias permaneceram constantes em seu pensamento. “Em ética, política e religião, ele sempre advogou e praticou a conformidade com a tradição.” (p. 37) Ou, como diz Friedrich, Montaigne tem um “espírito conservador” (p. 206) Toda a questão é compreender melhor a natureza desse conservadorismo: quais as suas bases teóricas? quais as suas conseqüências práticas? como serviu para orientar a prática de Montaigne como prefeito de Bordeaux nos anos de 1581-1585? Vejamos o que diz a interpretação tradicional.

Para Starobinski, o conservadorismo de Montaigne “tem dois gumes. Pois, se aceita a ordem estabelecida (na medida em que subsistem uma ordem e um poder benéfico na ruína geral), é negando-lhe toda autoridade sobre-humana, todo fundamento sagrado” (p. 246). Em outras palavras, o seu conservadorismo se faz acompanhar de uma consciência plena de que governos, leis e costumes são produtos humanos históricos e não têm nenhum fundamento divino ou natural. “Montaigne, diz Friedrich, perscrutou profundamente a infirmeza do Estado, da sociedade, da justiça.” (p. 207) A experiência histórica e antropológica fornece-nos um indício dessa ausência de fundamento, quando revela uma riqueza enorme de formas nas quais os homens se organizam e vivem. A variedade dos costumes, leis e tradições é tão grande que a conclusão relativista parece inescapável. Abundam em Montaigne, como é bem sabido, referências a todas as espécies de hábitos e costumes que em alguma parte do mundo são aceitos. Seu interesse pelos historiadores e pelos relatos sobre o Novo Mundo nascem daí. Montaigne reconhece que “Não se depara com nenhuma fantasia da imaginação humana, embora desprovida de sentido, sem que não se encontrem exemplos em algum costume e que, em conseqüência de se haver tornado público, nossa razão não admita e explique.” (I, 23, p. 58) Um primeiro momento, então, é o reconhecimento da variedade infinita que as formas humanas de vida podem assumir.

O segundo passo, entretanto, é mais interessante, pois da diversidade cultural e política do homem Montaigne vai inferir que nossos governos, leis, costumes e tradições não têm nenhum fundamento. Com efeito, Montaigne confessa que “tendo precisado outrora justificar alguns de nossos costumes, aceitos como certos entre nós e nas regiões circunvizinhas, e não desejando invocar

somente a força das leis e do exemplo, fui às origens deles e lhes descobri fundamentos tão fracos, que mal me contive para não me desgostar nem ter de os refutar em lugar de convencer os outros de sua valia.” (I, 23, p. 61) E, logo adiante, admite que “quem desejar desfazer-se da influência de certos costumes, verá que indubitavelmente alguns de muita autoridade são suscetíveis de abandono e assentam apenas na sua antiguidade decrépita; mas arrancando-lhes a máscara hirsuta e enrugada, e os examinando do ponto de vista da razão e da verdade, o que descobrir o espantará a ponto de indagar se está na plena posse de seu bom-senso, o qual nunca lhe terá entretanto falhado menos.” (I, 23 p. 61) Em suma, o exame racional dos fundamentos de nossas leis e costumes mostra a sua falta de fundamento, a sua precariedade: não há, na natureza das coisas, um fundamento, uma justificação que permita estabelecer a superioridade de uns sobre os outros. Do ponto de vista da razão e da verdade, todos os costumes, leis e governos são igualmente bons ou ruins. “Para quem decidiu recusar as ilusões e as máscaras, comenta Starobinski, nenhuma instituição resiste à dúvida acusadora; nenhuma regra social pode provar que está baseada em uma norma absoluta de justiça.” (p. 242) Friedrich já havia dito a mesma coisa, quando afirmou que “o pensamento teórico renuncia à sua pretensão de poder decidir entre o justo e o injusto” (p. 206)

Mas alguém poderia perguntar, então: admitindo que tudo é relativo e aceito em algum lugar e que a razão não pode fundamentar nenhuma preferência, por que não aceitar também leis, hábitos e costumes diferentes dos nossos? Se a tradição não é mais justa do que a não-tradição, se nossos costumes não são melhores do que outros costumes, por que não modificá-los? Em outras palavras, se tudo é relativo e nada está fundado na razão, por que não aceitar tudo e dizer que tudo é admissível? Para retomar a formulação nietzscheana: “se Deus morreu, então tudo é permitido”.

Poder-se-ia, talvez, lembrar aqui a resposta dada por Tales de Mileto, que dizia que não havia diferença entre a vida e a morte. Perguntado, então, por que não se matava, respondeu: “justamente porque não há diferença...”. Mas essa não é a resposta de Montaigne, embora ele nos conte uma história divertida que tem moral semelhante: “Quem consultasse os interessados antes de tentar a cura ficaria

logo hesitante. Pacúvio Calávio corrigiu o vício desse procedimento de uma maneira insígne. Haviam-se amotinado os seus concidadãos contra os magistrados e ele, que era homem de muita autoridade em Cápua, conseguiu de uma feita reter o Senado no palácio e convocando o povo na praça fronteira disse que chegara o dia de vingar-se livremente dos tiranos que durante tanto tempo o havia oprimido, pois os tinha à mercê, sós e desarmados. Era de opinião que se sorteiassem, julgassem e executassem separadamente, designando-se ao mesmo tempo um homem de bem para ocupar o cargo do condenado, a fim de que o mesmo não permanecesse vago. Mal se ouviu o nome do primeiro senador, prorrompeu a assistência em tremenda vaia. 'Bem vejo, disse Pacúvio, que é preciso destituí-lo; tratemos de escolher o substituto.' Fez-se silêncio; embaraçada, a multidão não sabia quem eleger. Finalmente alguém, mais ousado, apresenta um candidato. Uma assuada maior ainda do que a precedente o rejeita. Censuram-lhe cem imperfeições. A discórdia aumenta com o segundo senador; e mais ainda com o terceiro. E com o mesmo afã com que destitui os senadores, protesta a multidão contra as respectivas substituições. Cansado, afinal, de discussões tão inúteis, vai-se retirando o povo aos poucos, convencido de que um mal que dura há tanto tempo é sem dúvida mais suportável do que um novo mal que ainda não se experimentou." (III, 9, p. 431)

A posição segundo a qual tudo é permitido, entretanto, concede valor excessivo à razão e admite implicitamente que tudo deve ser avaliado do ponto de vista da razão. Considerar que leis e costumes não encontram fundamento na razão pode indicar, por um lado, sua precariedade, mas pode servir também, por outro, para mostrar as limitações da razão. Um dos interesses de Montaigne é certamente reduzir a confiança que temos nos poderes da razão: esta é incapaz de encontrar fundamentos últimos nas coisas, é incapaz de justificar ou legitimar nossas leis e costumes ou, mesmo, quaisquer leis e costumes. Uma das intenções de Montaigne é mostrar que não se deve avaliar leis e costumes somente do ponto de vista racional, mas também de suas consequências práticas. Se tudo fosse permitido e nossos costumes e leis pudessem ser alterados segundo o capricho pessoal de cada um, estaríamos perdidos, pois se seguiria a ruína humana. Entramos aqui na crítica de Montaigne àqueles que querem

introduzir novidades.

"A novidade, qualquer forma que assuma, me aborrece profundamente e creio ter razão, pois vi seus efeitos altamente desastrosos." (I, 23, p. 63) "Entretanto, por melhor que seja, o pretexto da novidade é muito perigoso: 'e por isso nunca deveríamos aprovar qualquer modificação nos costumes antigos'." (I, 23, p. 63) O raciocínio de Montaigne parte de uma metáfora bastante comum e tradicional, mas que ele emprega de forma original: a comparação do estado com um edifício.² Normalmente, o edifício é planejado e nós podemos modificá-lo, porque entendemos sua estrutura básica e, assim, podemos consertá-lo adequadamente. Mas Montaigne utiliza a metáfora no sentido oposto: "É duvidoso que a vantagem que pode haver em modificar uma lei por todos acatada seja incontestavelmente maior do que o mal resultante da mudança: tanto mais quanto os usos e costumes de um povo são como um edifício constituído de peças diversas de tal maneira juntadas que é impossível abalar uma sem que o abalo se comunique ao conjunto." (I, 23, p. 62) Ora, segundo Montaigne, a razão humana não é capaz de penetrar nas coisas e descobrir seu funcionamento, de modo que toda intervenção planejada pela razão trará uma série de conseqüências imprevisíveis. A estrutura desse vasto edifício, que é a sociedade humana, está para além de nossa compreensão e modificar parte da estrutura em que ela assenta pode trazer a ruína do todo, visto que toda a estrutura pode se comprometer. "A conservação dos estados é coisa que provavelmente ultrapassa nossa inteligência." (III, 9, p. 431) Por isso, ainda que leis e costumes não tenham uma base racional, eles têm uma história, o que já é muito.

Trocando em miúdos: se leis e costumes sofrem uma violenta crítica racional, não se segue seu abandono, mas, ao contrário, segue-se a plena adesão a eles. Villey, ao fazer seu comentário introdutório ao ensaio I, 23, destaca as duas idéias principais que nele seriam desenvolvidas por Montaigne. "1o. a idéia de que o costume tem todo o poder sobre nós e governa nossa razão ao ponto de nos cegar sobre o valor de nossos próprios usos, de onde ele concluirá um dia o relativismo da moral; 2o. a idéia de que apesar dessa vaidade de nossos próprios costumes, a sabedoria consiste em nos atermos a eles - o que é o fundamento de seu conservadorismo político e moral."

(p. 108) É o que também reconhece Friedrich, ao dizer que “O ceticismo põe em pedaços a idealidade das regras admitidas, mas consolida sua validade de fato. Ele descobre a possibilidade de viver em condições absurdas. Ele aconselha ao homem deixar intacto o estado tradicional das coisas que é o seu por nascimento e de guardar as formas sem considerar se elas não recobrem algumas inépcias.” (p. 206) Starobinski não dirá outra coisa. “A crítica cética, se desata os laços da crença, não conduz, então, à indiferença... O paradoxo aparente é que a aquiescência à ordem herdada apóia-se, para a consciência avisada, na infinita diferença dos usos e costumes, entre os quais nenhum critério de superioridade permite decidir - nenhum critério senão, precisamente, o da paz pública e da sobrevivência da comunidade.” (p. 243) Se, do ponto de vista racional, tudo é igual, do ponto de vista prático recomenda-se enfaticamente seguir usos, costumes, tradições e leis. Se cada um seguir os caprichos de sua própria razão, quanto confusão e quanta desordem se seguiriam! As guerras civis em que Montaigne e a França estavam envolvidos era prova mais do que suficiente desse ponto. “Essas críticas ao radicalismo religioso fundamentam-se na tese mais genérica segundo a qual todos os movimentos revolucionários da época são, no mesmo grau, indesculpavelmente destrutivos, de sorte que a própria idéia da resistência política, sob qualquer pretexto, merece completo repúdio. A principal razão apresentada para essa conclusão é simplesmente a sensação generalizada de horror ante as crueldades e desordens da guerra civil. Montaigne censura a ‘guerra monstruosa’, que está ‘dilacerando a França e dividindo-a em facções’, e considera a predominância de divisões partidárias uma ‘verdadeira escola de traição, desumanidade e banditismo’ (pp. 502, 760, 796).” (Skinner, p. 554)

Talvez caiba enfatizar alguns aspectos dessa posição de Montaigne. Em primeiro lugar, a distinção e oposição entre a esfera teórica e a esfera prática (cf. Friedrich, pp. 125 e ss.). A razão teórica pode investigar a origem das leis, o fundamento dos governos, a legitimidade dos costumes; ela pode questionar-se qual a verdadeira religião; perguntar-se quais crenças morais devem ser admitidas; ela pode examinar a justiça das leis; em todos esses tópicos, ela não encontrará nenhuma resposta que a satisfaça e, para a razão, todas

as crenças políticas, morais ou religiosas serão igualmente boas ou ruins. O ceticismo parece triunfar. Mas não se deve tirar daí nenhuma consequência prática, sob pena de destruir a sociedade. Do ponto de vista prático, as coisas funcionam de maneira muito diferente: é preciso manter a ordem das coisas para que se possa viver. “Essas considerações não devem entretanto desviar um homem sensato do estilo comum; parece-me ao contrário que toda originalidade e extravagância provém mais da loucura e afetação ambiciosa que da verdadeira razão. O sábio precisa concentrar-se e deixar a seu espírito toda liberdade e faculdade de julgar as coisas com serenidade, mas quanto ao aspecto exterior delas cabe-lhe conformar-se sem discrepância com as maneiras geralmente aceitas.” (I, 23, p. 62) O argumento de Montaigne a favor da manutenção da ordem, costumes e leis é um argumento eminentemente prático: a necessidade de sobrevivência; e aqui reina uma lógica diferente da lógica da razão. Friedrich diz que “não se requer mais a verdade, mas uma ordem eficaz.” (p. 127) E a melhor ordem é aquela já estabelecida e em funcionamento.

Em segundo lugar, a distinção entre a esfera privada e a esfera pública. Se, para a razão, todas as crenças são igualmente aceitáveis (ou inaceitáveis), então cada um tem a inteira liberdade de crer no que quiser. Ele não deve, entretanto, querer impor aos outros suas crenças pessoais. Dada a infirmeza de nossas crenças, a tolerância parece ser a atitude mais adequada e recomendada. Privadamente, cada um pode exercer plena e livremente sua razão, mas no domínio público ele deve se submeter à ordem vigente. “Considero com efeito soberanamente iníquo querer subordinar as instituições e os costumes públicos, que são fixos, às opiniões variáveis de cada um (a razão privada tem jurisdição privada)” (I, 23, p. 64). Se o domínio público ceder à pluralidade reinante na esfera privada, ocorrerá a divisão e, com a divisão, a ruína do estado. “E aflige-me ainda imaginar que o mal mais próximo não está na alteração da massa inteira e aparentemente sólida e sim na sua possível divisão.” (III, 9, 432) Naturalmente, a divisão conduzia à violência e se tratava, antes de tudo, para Montaigne, de uma recusa da violência.

Qual o significado histórico dessas reflexões de Montaigne, segundo a interpretação tradicional? Esse significado histórico pode

ser bem ilustrado pela máxima, bastante conhecida em sua época: "uma fé, uma lei, um rei".

Uma fé: Montaigne defendia a fé católica contra os protestantes. Um primeiro aspecto da obrigação essencial às tradições, ressalta Skinner, "é a necessidade de que o súdito se mantenha fiel à forma de religião estabelecida na república." (p. 551) Apesar de seu ceticismo e de sua tolerância, "há boas razões para se argumentar que o ceticismo de Montaigne ante a possibilidade de qualquer comprovação no domínio da crença religiosa aliava-se a uma adesão, perfeitamente sincera e acima de tudo convencional, às doutrinas da fé católica." (p. 552) Os ataques aos reformistas são uma constante ao longo dos *Ensaaios*. "A Reforma abalou e desmantelou as velhas instituições de nossa monarquia. Com ela, esse grande edifício perdeu o equilíbrio e vem rachando na velhice e dando acesso, através das fendas, a todas as calamidades." (I, 23, p. 63) A descoberta do *Jornal de Viagem*, na segunda metade do século XVIII confirmou a sinceridade do catolicismo de Montaigne, pois nele vemos Montaigne oferecer ex-voto, respeitar a páscoa, de modo que não se pode limitar Montaigne a um ceticismo individual e privado (cf. IV, int. p. xiii-xv). Uma passagem da "Apologia de Raymond Sebond" confirma essa passagem do ceticismo à crença católica. "Conhecendo a instabilidade de meu julgamento, reagi e, excepcionalmente, cheguei a uma certa continuidade de opinião, conservando mais ou menos intatas as que a princípio tivera. Pois, qualquer que seja a aparência de verdade que pode ter a novidade, não mudo de medo de perder na troca. Incapaz de escolher por mim mesmo, confio na escolha de outrem e atenho-me às condições em que Deus me colocou, sem o que não poderia variar amiúde. Assim é que, com a graça de Deus, conservei inteiras, sem inquietações nem casos de consciência, as antigas crenças de nossa religião, a despeito de tantas seitas e divisões observadas em nosso século." (II, 12, p. 263)

Um rei: Montaigne opôs-se às teorias revolucionárias que buscavam legitimar a resistência política. Skinner é bastante claro sobre esse ponto. "O outro aspecto desse dever fundamental de submissão, salientado pelos moralistas estoicos, consiste na necessidade, em todos os momentos, de se permanecer obediente aos poderes constituídos, por imperfeito que possa estar sendo o

desempenho de suas funções... Em face dessas premissas, não surpreende que Montaigne e os demais moralistas estoícos tenham sido ferrenhos opositores de todas as tentativas para justificar a legitimidade da resistência política.” (p. 553) Também Friedrich nota esse ponto e chega mesmo a subsumir o primeiro ponto (“uma fé”) neste segundo (“um rei”). “O espírito conservador de Montaigne assume um caráter de urgência histórica do fato das guerras civis de religião. Ele pode constatar com seus próprios olhos os efeitos sobre a vida política, jurídica e religiosa da nação. Ele viu na Reforma uma ruptura com a autoridade, tendo em vista suas conseqüências sociais e políticas, mais do que verdadeiramente religiosas. Não é tanto os dogmas de Lutero ou Calvino que ele ataca, é sua política reformadora. Esta aqui, deduzindo de uma doutrina pessoal a pretensão de intervir na ordem tradicional das coisas, parece-lhe violar a fronteira entre teoria e prática.” (p. 128-129) E Starobinski também tece comentários sobre esse ponto. “As normas em nome das quais se proporia uma ‘reforma’, em qualquer matéria que seja, permanecem ligadas à presunção dogmática e gramática: nenhuma teoria política tem o direito de prevalecer valendo-se de uma coerência mais racional.” (p. 242)

Uma lei: a teoria revolucionária que legitimava a resistência armada baseava-se, tanto na sua argumentação constitucional, quanto na sua argumentação do direito privado, na idéia de que se o príncipe (o soberano) agisse injustamente, então o magistrado inferior ou mesmo o povo poderia defender-se da injustiça. As duas teorias da resistência “dependiam da tese de que nossos governantes foram instituídos para fazer o bem e não o mal, devendo assim ser considerados legítimos magistrados apenas enquanto continuassem a cumprir os deveres de seu cargo.” (Skinner, p. 499) Se o magistrado violasse as leis divinas ou naturais, cabia a desobediência e a resistência pela força. No entanto, Montaigne desarma essa argumentação, quando sustenta que a autoridade da lei não depende da sua justiça. “A autoridade das leis não está no fato de serem justas e sim no de serem leis.” (III, 13, p. 481) “A injustiça, comenta Friedrich, sempre vale mais do que a desordem.” (p. 210) Não há uma justiça absoluta, universal ou natural que permita julgar cada justiça particular e tomar em mãos próprias a defesa de uma suposta

justiça divina. Luteranos e Calvinistas devem obedecer às leis que estão aí para todos, no espaço público e devem abandonar a pretensão de impor aos outros sua concepção particular e privada de justiça. (Ver, a esse respeito, o texto de Sérgio Cardoso)

Talvez possamos agora ver como a interpretação tradicional compreende a relação entre o intelectual Montaigne e o Montaigne da vida prática (como súdito e como prefeito). Para compreendermos o papel do intelectual, talvez convenha compararmos a concepção de Montaigne (segundo a interpretação tradicional) com aquela defendida por Chesterton. Ambos criticam o uso da famosa metáfora que compara o Estado ao corpo humano, seu bom funcionamento à saúde e suas desordens à doença. Mas suas críticas a esse uso são muito diferentes, pois enquanto Chesterton mantém a idéia de que o intelectual deve atuar como um médico, pedindo somente esclarecimentos do que seria a saúde do Estado, Montaigne questionará a idéia de que o intelectual deve atuar como um médico.

Mas deixemos a palavra com Chesterton. A falácia é uma das cinquenta falácias que vêm da loucura moderna por metáforas biológicas ou corporais. É conveniente falar do Organismo Social exatamente como é conveniente falar do Leão Britânico. No momento em que começamos a dar a uma nação a unidade e simplicidade de um animal, começamos a pensar selvagememente. Porque cada homem é um bípede, cinquenta homens não são uma centípede. Isso produziu, por exemplo, o absurdo exagerado de pensar perpetuamente sobre 'jovens nações' e 'nações caducas', como se uma nação tivesse período fixo e físico de vida. Assim, as pessoas dirão que a Espanha entrou em uma senilidade final; eles poderiam igualmente dizer que a Espanha está perdendo todos os seus dentes. Ou as pessoas dirão que o Canadá em breve produzirá uma literatura; o que é como dizer que o Canadá em breve deixará crescer o bigode. As nações consistem de pessoas; a primeira geração pode ser decrépita ou a décima-milésima pode ser vigorosa... Mas de todos os casos de erro que surgem dessa fantasia física, o pior é aquele que temos diante de nós: o hábito de descrever exaustivamente uma doença social e, então, propor uma droga social. Ora, falamos primeiramente de doença no caso de um colapso corporal; e isso por uma razão excelente. Porque, apesar de haver dúvidas sobre a maneira pela qual o corpo adoeceu,

não há nenhuma dúvida sobre a forma em que ele deveria ser reconstituído de novo. Nenhum médico propõe produzir uma nova espécie de homem, com um novo arranjo de olhos e membros. O hospital, por necessidade, pode mandar para casa um homem com uma perna a menos; mas ele não o mandará (em um arrebatamento criativo) com uma perna extra. A ciência médica está contente com o corpo humano normal e somente procura restaurá-lo." (pp. 15-16) A metáfora médica esconde, portanto, que não há um estado de saúde identificado que deve ser restaurado no caso do Estado e da sociedade. A ciência social não se satisfaz com nosso estado normal. "O caso social é exatamente oposto ao caso médico" (p. 17) A questão, então, é saber qual a boa sociedade, qual a sociedade ideal. O método sociológico deve ser o de se perguntar, antes de mais nada, pela sociedade ideal. O que está errado com o mundo, diz Chesterton, é que ninguém se pergunta o que é correto.

Montaigne opõe-se frontalmente a essa concepção: as novidades que se propõem "para curar matam o doente..." (III, 9, p. 431) Montaigne atribui ao intelectual um papel bem diferente daquele atribuído por Chesterton, pois não se deve imaginar formas ideais de governo a partir das fabulações da razão, exceto como livre exercício espiritual. "Essas grandes e prolixas discussões acerca da melhor forma de governo somente são úteis como exercícios espirituais, semelhantes nisso a certas questões artísticas, que só interessam como tema de controvérsia, porquanto fora desse clima não existem." (III, 9, p. 430) Imaginar uma sociedade ideal seria inútil. "Para que servem as grandes idéias da filosofia que nenhum ser humano pode pôr em prática? Para que estabelecer regras que excedem toda a nossa capacidade?" (III, 9, p. 445) Ao contrário de Chesterton, não julga que há uma sociedade ideal, nem que não há um estado normal que deve ser restaurado. "A melhor forma de governo de um país é aquela que vem sendo adotada tradicionalmente e não a ideal, pois sua eficiência depende somente dos costumes." (III, 9, p. 430) O problema da metáfora médica não é o de escamotear um estado a ser restaurado, mas é o de supor que somos capazes de administrar drogas (novidades), debelando a doença, sem causar males maiores ao doente. O intelectual deveria limitar-se às investigações teóricas, sem imiscuir-se na política e nos afazeres práticos.

2. O conservadorismo paradoxal de Montaigne

Essa interpretação tradicional, procurei mostrar, é plausível; será, entretanto, correta? Há nela, certamente, uma verdade parcial; mas, em não sendo toda a verdade, acaba por distorcer o pensamento de Montaigne, que me parece mais complexo e nuançado, sobretudo no que diz respeito ao seu significado histórico.

Examinemos, e é disso fundamentalmente que nos ocupamos aqui, sua posição diante dos conflitos entre a Liga Católica e os Huguenotes. Nessa interpretação tradicional, Montaigne estaria ao lado da Contra-Reforma contra a Reforma. É bem verdade que ele estava contra a Reforma e julgava a Liga Católica o melhor partido. Entretanto, ele estava bem longe de fechar seus olhos para os equívocos e as barbaridades perpetradas pela Liga e mesmo para reconhecer méritos nos reformistas. "Nas agitações que perturbam atualmente o país, meus interesses não me fazem desprezar as qualidades louváveis de meus adversários, nem ignorar os defeitos de meus correligionários." (III, 10, p. 455) Atitude óbvia, mas nem sempre adotada... Se, por um lado, a Reforma desencadeou todo processo que culminou na Guerra Civil e, por isso, é responsável por ele, não o será menos a Liga Católica. "Se o mal é imputável aos inventores do movimento, mais criminosos ainda são seus imitadores que se entregam aos mesmos excessos cujo horror presenciaram e de cuja repressão participaram." (I, 23, p. 63) Segundo Villey, Montaigne alude àqueles da Liga Católica que também se revoltaram contra a autoridade real, mas parece-me difícil não pensar aqui na terrível noite de São Bartolomeu, onde se estima que morreram cerca de dois mil huguenotes em Paris e cerca de dez mil nas províncias. Não sem certa ironia, Montaigne prossegue dizendo que os protestantes, pelo menos, têm a honra da invenção e a coragem de entrar antes no conflito. Mas não será sem ironia também que Montaigne dirá que "a religião cristã é concebida dentro de um espírito justo e utilitário: nada recomenda mais e, de maneira expressa, quanto a inteira obediência dos magistrados e conservação do governo." (I, 23, p. 63) Afinal, propôs-se uma série de inovações nas leis, a fim de perseguir melhor os protestantes. A divisão interna estava a tal ponto avançada, que ambas as partes inovavam, cada um à sua maneira. Por isso, Montaigne diz que "a inovação, qualquer forma que assumam"

(I, 23, p. 63), lhe desagrada. “Qualquer forma”, isto é, na sua forma protestante *e na sua forma católica*. E quando Montaigne se refere, logo a seguir, que a novidade é perigosa por melhor que seja o pretexto, ele está se referindo às mudanças nas leis, levadas a cabo pelos Católicos, com o pretexto de unir religiosamente a França e dissipar a ameaça reformista. E quando diz que “para curar matam o doente” está se referindo às reformas nas leis como o remédio que não extingue o protestantismo, mas destrói o estado francês (cf. tb. I, 23, p. 64). Como se vê, a Liga Católica não é menos poupada das críticas de Montaigne...

As inovações, de ambos os lados, acabaram por se impor a todos. Mesmo a contragosto, Montaigne reconhece que é inútil lutar, na França dividida, por uma volta ao passado perdido. “Meu mundo acabou; as pessoas de minha espécie desapareceram; pertenço inteiro ao passado; não posso senão aprovar esse estado de coisas e adaptar-me a ele.” (III, 10, p. 454) Menos do que um testemunho de saudosismo, trata-se de uma admissão de constante adaptação ao presente. Ou, referindo-se mais especificamente às guerras civis: “Como quer que seja, a Fortuna, em fazendo com que falhe por vezes nosso julgamento, põe-nos não raro diante de necessidades tão absolutas que cumpre às leis ponderá-las; e recusar-se a admitir uma inovação que acaba por impor-se pela violência é obrigação dolorosa para quem deseja, em tudo e por tudo, manter-se fiel ao dever e obediente à regra.” (I, 23, p. 64) Ora, há aqui uma crítica expressa à atitude de confronto de muitos católicos radicais, que procuraram inovar nas leis e fazê-las valer contra os protestantes: “Nesses casos de absoluta necessidade, em que nada resta a fazer, seria com efeito por vezes mais sábio abaixar a cabeça e ceder um pouco às circunstâncias do que se obstinar em não outorgar nenhuma concessão. Declarando qualquer concessão impossível, dá-se à violência a oportunidade de tudo esmagar. Quando as leis não podem obter o que têm direito de exigir, mais vale que exijam somente o que podem obter.” (I, 23, p. 64) E Montaigne termina seu ensaio “conservador” (que havia dito pouco antes que a lei suprema era obedecer às leis) mencionando a passagem de Plutarco sobre Filopomen, em que se elogia seu saber de “não somente comandar de acordo com a lei, mas também comandar a própria lei quando o

requeria a necessidade pública.” (I, 23, p. 65)

Diante da situação francesa, o conservadorismo de Montaigne assume feição curiosa ou mesmo paradoxal, pois reconhece que não há mais o que conservar e admite que o comando da lei se tornou necessário. Pode-se dizer que são raros os momentos em que o comando das leis se torna necessário, mas isso não deve obscurecer o fato de que, para Montaigne, a situação francesa passava precisamente por um desses momentos! Schaefer parece estar com inteira razão quando comenta que Montaigne considera a situação contemporânea francesa “uma condição suficientemente terrível para exigir um remédio suprallegal, mais do que ser solúvel por meio de uma restauração da antiga ordem.” (pp. 164-5)

Schaefer defende, ainda, a idéia de que Montaigne era republicano e democrata e não um monarquista, como normalmente se supõe (pp. 171 ss.; 386 ss.); não vou entrar nessa discussão. Eu gostaria somente de indicar como Montaigne atua politicamente, a fim de mostrar que ele não obedece inteiramente nem ao rei, nem segue os costumes políticos de sua época. Referindo-se a homens que se recusam a trair alguém, Montaigne diz que “há príncipes que não aceitam homens assim e desprezam os servidores que estabelecem limites à obediência. A esses, digo-lhes desde logo até que ponto lhes posso servir, pois entendo ser escravo senão da razão, e ainda assim mal o consigo. Quanto a eles, erram em exigir tal submissão de um homem independente” (III, 1, p. 363). Montaigne reconhece que deve obediência aos reis somente como súdito, sem nenhum interesse particular ou emoção. Sua lealdade ao rei é sincera, mas obedece limites estritos da obediência pública.

Além disso, na negociação política, Montaigne segue curso muito diferente dos usos e costumes políticos de sua época. “Minha maneira de agir é algo diferente da habitual” (III, 1, p. 363). É diferente em que sentido? Numa época tão corrupta e decaída, a inocência, a ingenuidade e a franqueza não têm muita oportunidade, mas, ainda assim, encontram seu lugar. Montaigne orgulha-se de ter sido bem sucedido em suas negociações. Enquanto os outros escondem suas opiniões, expondo-as de maneira obscura, e aproximam-se tanto quanto possível do interlocutor, Montaigne prefere

apresentar suas idéias claramente, em cores vivas, bem como sua forma própria de ser (I, 23, p. 362). Também em relação aos costumes privados, Montaigne confessa não segui-los, por exemplo quando afirma que uma das razões de viajar "é o desacordo em que me encontro em relação aos costumes de nosso momento presente." (III, 9, p. 430)

Por fim, todas as vezes em que Montaigne se refere às leis francesas suas críticas são profundas e devastadoras. Veja-se, por exemplo, a crítica em I, 23, p. 62: as leis da nobreza se chocam com as leis do magistrado, a venda de cargos de magistratura, a venda de sentenças etc. Ou ainda a crítica aos procedimentos da justiça, que provoca a confissão de criminosos por tortura (III, 1, p. 361). Ou ainda a profunda injustiça das leis, de um modo geral (III, 1, p. 364; III, 13, pp. 477-481). Ou, por fim, quando se refere às hipocrisias dos juízes. Com fina ironia, Montaigne diz que no mesmo papel em que escreve a condenação de um adultério, "arranca o juiz um pedaço a fim de enviar um recado amoroso à mulher de seu colega." (III, 9, p. 446) E a crítica mais radical parece ser aquele em que Montaigne pede para que consideremos a justiça francesa como um todo. "Considerai as formas da justiça que nos rege: são um autêntico testemunho da imbecilidade humana, tal o número de contradições e erros que computam." (III, 13, p. 480)

A análise, ainda que breve, da inserção histórica do conservadorismo de Montaigne obriga-nos a rever seu sentido preciso. O alinhamento de Montaigne com a unificação da fé, com a obediência estrita ao rei e com a submissão às leis francesas (bem como aos costumes políticos e privados em geral) não é, certamente, tão imediato quanto se poderia supor, ainda que Montaigne tenha sido lido assim por seus contemporâneos. A avaliação feita por Montaigne da situação francesa, creio, torna seu conservadorismo mais sutil e multifacetado. E não se deve esquecer que, embora recomende ao sábio seguir os costumes, Montaigne admite que, tanto na esfera pública, quanto na privada, vive em desacordo com eles.

Será que devemos confinar todas essas considerações a um compartimento privado e pessoal, que deve coexistir com uma plena aceitação das regras sociais comuns? Será que é humanamente

possível, após todo esse exercício crítico permanecer absolutamente indiferente a essas reflexões? Talvez se possa dizer, como o faz a interpretação tradicional, que essa foi a postura de Montaigne. Starobinski dirá que “Montaigne conseguirá fazer coexistir crítica e ‘conservantismo’.” (p. 241) E Friedrich insistirá na mesma tecla. “E como Montaigne assume a oposição entre teoria e prática, ele pode perfeitamente conciliar assim a amplitude de suas visões cosmopolitas, que lhe abrem todo o horizonte da humanidade, com seu conservadorismo político limitado.” (p. 210) Como se comportou Montaigne na vida pública? Qual foi seu intuito como prefeito? Aqui, poder-se-ia dizer, a interpretação tradicional encontra sólido apoio. Com efeito, o lema de sua prefeitura parece claramente um lema conservador, confirmando, ao menos à primeira vista, a interpretação tradicional: “Como prefeito, cabia-me apenas conservar e continuar” (III, 10, p. 460). Essa é uma séria dificuldade que deve enfrentar qualquer um que quisesse rejeitar a interpretação tradicional.

O que significa esse lema? Starobinski (p. 254) adverte-nos, com inteira razão, que “conservador” no século XVI não se opunha, como nos nossos dias (na verdade, desde o século XVIII), a “progressista”, pois não havia a noção de progresso, mas se opunha a “inovador”. Para nós, o conservador é aquele que tenta impedir o curso natural da história em direção a uma situação (que supomos ser) melhor. Assim, “conservador” tem para nós um sentido pejorativo. Mas no século XVI eles ainda não dispunham do mito do progresso e, portanto, a inovação também poderia ser para pior. De modo que “conservador” não era um termo de conotação pejorativa. Mas esse esclarecimento é insuficiente para aclarar o significado do termo, sendo somente uma observação preliminar.

Poder-se-ia pensar que “conservar e preservar” poderia ser um lema contra-reformista, no sentido de que sua prefeitura seria uma prefeitura contra os reformistas e a favor dos católicos, mas já vimos que Montaigne, embora tomando partido da Liga Católica, não era um contra-reformista e não poupava católicos de suas críticas. Naturalmente, Montaigne enuncia seu lema, associando-o às inovações de sua época, das quais devemos guardar-nos. Mas as inovações vinham de ambos os lados! O significado de seu lema deve ser outro.

Três, pelo menos, foram as críticas feitas a Montaigne como prefeito ou homem público. A primeira diz que a honestidade de Montaigne não passa de esperteza política e sua franqueza é somente um jogo sutil para enganar os outros (III, 1, p. 363). A segunda, é a de que sua conduta foi a de alguém que não se apaixona bastante. A terceira crítica é a de que sua administração passou em brancas nuvens. Montaigne, em suas respostas, concederá à objeção muito mais do que se poderia esperar (III, 10, p. 458). Quanto à primeira crítica, Montaigne diz que ela lhe atribui mais qualidades do que ele de fato tem. Ao seu ver, o mundo é tão cheio de nuances que ele, Montaigne, jamais conseguiria dominá-lo por meio de uma esperta habilidade. Seria preciso de qualidades excepcionais para lograr êxito nos caminhos tortuosos da vida pública. Reconhecendo suas limitações, Montaigne prefere ser honesto. Montaigne dá razão à segunda crítica e responde que a serenidade é uma característica sua, mas dela não se segue a incapacidade, falta de aplicação ou carência de bom senso. Além disso, Montaigne declara querer o bem do povo e julga que este também o quer bem.

Mas é a terceira objeção que tem maior alcance teórico. Uma vez mais Montaigne dá razão à crítica: de fato, ele não fez muito. Será isso, entretanto, uma objeção? Por que deveríamos “fazer muito”? “Que tolice!, exclama Montaigne, Criticam minha atividade em um momento em que se censuram os outros por fazerem demais!” (III, 10, p. 458) “As inovações ressaltam naturalmente, mas não são recomendáveis em épocas como a nossa em que temos sobretudo que nos defender contra as novidades. Abster-se de fazer é por vezes tão meritório como fazer” (III, 10, p. 460). Ou então: “Em um momento em que a maldade se exerce impunemente ser apenas inútil merece louvores.” (III, 9, p. 426) É o contexto histórico, portanto, que torna imperioso somente conservar em oposição ao inovar e é por isso que Montaigne não fez muito.

Devemos investigar as raízes dessa crítica para perceber o mérito de não fazer ou de fazer pouco. O que normalmente se espera de um governo? Para responder a essa questão, talvez valha a pena mencionar as principais idéias de seu ensaio “Da Glória” (II, 16). Aqui Montaigne critica aqueles que têm por finalidade a glória, “a qual consiste na aprovação da coletividade às nossas ações mais

evidentes” (p. 285). Vários são os argumentos empregados por Montaigne contra a adoção da glória como meta: ela só pertence a Deus e não a seres imperfeitos como nós, é perigosa, leva a prática da virtude somente em público e para os outros; a sorte decide se nossas ações serão vistas e conhecidas, e certamente serão logo esquecidas; o juízo alheio é variável e pouco confiável etc. Montaigne elege outra meta para si mesmo: “A glória a que aspiro é a de ter vivido tranqüilo, não como o entendem Metrodoro, Arcesilau ou Aristipo e sim a meu modo. Em sendo a filosofia incapaz de mostrar o caminho que conduz ao repouso da alma e a todos convém, que cada qual por seu lado procure.” (II, 16, p. 287) Quem governa para obter a glória e a aprovação alheia, deve buscar a inovação e a novidade, que causam estardalhaço, mas que não trazem a paz e tranqüilidade e sim a perturbação da ordem: é preciso que todos se ajustem à nova ordem. Se se busca a tranqüilidade, então o melhor é adotar uma política de governo que mantenha as coisas no seu rumo, sem se desviar muito. Um governo que faz pouco é um governo que permite a todos viver tranqüilamente, cada qual a seu modo.

Mas há ainda um outro aspecto do lema “conservar e preservar”, que pode ser inferido a partir da leitura do ensaio “Dos Canibais”. Por que Montaigne volta a esse tema? Somente para, em tom primitivista, saudar uma época que não volta mais? Creio que a resposta é outra. O pensamento de Montaigne está sempre voltado para o presente.³ Referindo-se às Novas Terras da América, Montaigne lamenta, nesse ensaio, que “Licurgo e Platão não tenham ouvido falar delas, pois sou de opinião que o que vemos praticarem esses povos, não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da idade de ouro, e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra, mas também as concepções e aspirações da filosofia. Ninguém jamais concebeu uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artifícios.” (I, 31, p. 102) Essa última sentença é chave para a compreensão do ensaio: Montaigne entende que uma boa sociedade é aquela em que se tem “poucos artifícios”, isto é, poucas leis artificiais, por oposição às leis naturais. Quanto menos um governo se intrometer na vida das pessoas, tanto melhor! Os canibais têm somente duas leis artificiais:

a valentia na guerra e a afeição por suas mulheres (I, 31, p. 103). A filosofia tentou imaginar uma sociedade ideal, mas a experiência nos mostra algo muito melhor do que os filósofos imaginaram e a grande diferença entre a imaginação filosófica e os canibais reside na quantidade de leis artificiais criadas por nós para reger nossas vidas. Não se tratava de imitar os canibais, mas de perceber que uma sociedade subsiste melhor com poucos liames. Aliás, Montaigne aprende, a partir da situação calamitosa pela qual a França passava, que qualquer sociedade humana acaba subsistindo. “Pelo nosso exemplo verifico que a sociedade humana se perpetua de qualquer forma, aconteça o que acontecer.” (III, 9, p. 430) Mas é claro que a questão é qual a melhor forma de perpetuar nossa sociedade e, nesse sentido, o exemplo dos canibais nos fornece um indício importantíssimo. Assim, voltando a nosso tema: Montaigne pretendeu, como prefeito, interferir o mínimo possível na vida das pessoas, para que elas pudessem gozar de uma tranquilidade a mais perfeita possível. Para Schaefer, “Montaigne cita os canibais como um exemplo de como a sociedade humana pode se manter unida com ‘pouco artifício e solda humana’ (204 [153]).” (p. 188)

Além disso, Schaefer interpreta o lema de Montaigne de maneira semelhante. “Como prefeito, Montaigne relata, ele ‘não tinha nada a fazer senão continuar e conservar’; mas ‘conservar’ a ordem pública era justamente o que o governo francês era então incapaz de fazer, de acordo com o ‘Da Vaidade’ (III, 9, p. 933, 943 [729, 737]). Contudo, talvez o fracasso dos líderes do país em conseguir um sucesso que rivalizasse com o de Montaigne fosse devido ao fato de compartilharem a atitude dos críticos de sua administração, de acordo com os quais é o dever de um governo fazer mais do que preservar a ordem. Mais do que apreciar que a ‘principal responsabilidade’ de cada pessoa é ‘sua própria conduta’, eles viam-no como o principal objetivo o *governo* reformar a moral e as crenças das pessoas de modo a salvar suas almas. Em oposição a Montaigne, que “é apto a prometer um pouco menos do que posso fazer e do que espera entregar” (III, 10, p. 1002 [784]), eles prometiam e aspiravam muito mais do que qualquer ser humano poderia entregar. O resultado foram as guerras religiosas.” (pp. 366-367) “A lição para legisladores é evidente na explicação de Montaigne de sua conduta como prefeito:

contente-se em preservar a ordem, mais do que perseguir a grandeza; regule a vida de seus súditos não mais do que a ordem cívica exige; e você, em consequência, será estimado pelas pessoas e estará seguro em sua posição." (p. 368)

Criticar a inação de Montaigne é não compreender a intenção mesma de seu governo: "continuar e preservar" significa, antes de tudo, salvaguardar os indivíduos da interferência do Estado e permitir-lhes a tranquilidade para seus próprios afazeres. Nesse sentido, evitar as inovações significa sobretudo evitar que o governo interfira em questões que não lhes dizem respeito: as crenças morais e religiosas de cada um é assunto privado e não um assunto público. Na medida em que as inovações, seja de um lado, seja de outro, provinham de uma querela alheia aos assuntos públicos, não cabia a Montaigne, como prefeito, arbitrar a questão. Qualquer transformação originada por assuntos privados não deveriam ser aceitos. Também a iniciativa econômica deve ser deixada a cargo dos interesses privados e o governo deve somente assegurar que ela se exerça tranqüilamente.

Curiosamente, o que Montaigne fez não foi reconhecido por seus contemporâneos. Em uma passagem, dirá que "a sorte não me permitiu fazer grande bem em redor de mim, mas o pouco que fiz não me proporcionou muita gratidão" (III, 9, p. 435) O que fez ele? Deu um passo significativo em direção à separação entre as esferas pública e privada. Desse modo, poder-se-ia acomodar as crenças dos católicos e dos protestantes em um domínio onde a paz pública não mais estaria ameaçada; nem onde o governo poderia ser instrumentalizado para fins particulares. É essa concepção e prática da política que permitirá, posteriormente, com o gesto de Henrique IV, admirador, hóspede e correspondente de Montaigne, ao mudar de fé pessoal, selar as condições da pacificação final do país (cf. Sérgio Cardoso, p. 21). Montaigne contribuiu significativamente para a nossa moderna concepção de estado e da vida pública, mas seus críticos não foram capazes de perceber e talvez não poderiam perceber com clareza o que para nós é uma concepção evidente.

Skinner, ao final de seu belo e erudito livro em que traça as origens de nossa moderna noção de Estado, diz que "os reformadores de século XVI concordavam plenamente com seus adversários

católicos nesse aspecto: todos insistiram em que um dos principais objetivos do governo deveria ser o de preservar a ‘verdadeira religião’ e a Igreja de Cristo. Como vimos, isso significa, por sua vez, que as convulsões religiosas da reforma deram uma contribuição paradoxal, e no entanto vital, para cristalizar-se o conceito moderno e secularizado de Estado. Isso porque, assim que os defensores de credos religiosos rivais se mostraram dispostos a travar entre si um combate de morte, começou a evidenciar-se, aos olhos de diversos teóricos da linha *politique*, que, para se ter alguma perspectiva de obter a paz cívica, os poderes do Estado teriam de ser desvinculados do dever de defender uma determinada fé.” (p. 620) Bodin, ao sustentar que as guerras religiosas não estavam fundamentadas em assuntos diretamente concernente ao Estado, teria enunciado pela primeira vez nosso conceito moderno de Estado. O que estou sugerindo é que o papel desempenhado por Montaigne foi bem maior do que um conservador estrito, alinhado à Contra-Reforma. Tanto em sua prática, quanto em suas reflexões, Montaigne já estava com um pé firme (se não com os dois) em nossa modernidade.

Dadas as ressalvas feitas aqui e a conotação que o termo adquiriu posteriormente, talvez não caiba aplicar o termo “conservador” ao pensamento político de Montaigne. Se quisermos manter o termo, é forçoso reconhecer que seu conservadorismo é paradoxal, pois não somente admite que não há o que conservar, mas também que sua maneira de ser é diferente dos costumes (públicos e privados) aceitos e, além disso, elabora uma nova concepção do papel do Estado, delimitando claramente os domínios do público e do privado, permitindo a pacificação das guerras civis francesas. Em suma, é um conservadorismo que não tem saudade do passado, aceita a inovação do presente e prepara um futuro novo.

NOTAS DE REFERÊNCIA

1 Seria preciso investigar, entretanto, se o conservadorismo de Montaigne preserva ou altera o seu sentido nas sucessivas edições dos *Essais*. Creio que Montaigne se torna progressivamente menos conservador e que a interpretação tradicional é mais adequada à primeira edição [A]. Mas esse não é o lugar para desenvolver uma interpretação mais detalhada e precisa de Montaigne.

2 Ver, a esse respeito, o artigo de Clark.

3 Sobre a importância do presente, ver Starobinski, pp. 254-266.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUSH, C., *Montaigne and Bayle: variations on the theme of skepticism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

CARDOSO, S., "'Uma Fé, Um Rei, Uma Lei', A crise da razão política na França das guerras de religião", mimeo.

CHESTERTON, G. K., *What's Wrong with the World*, Ignatius Press, San Francisco, 1994.

CLARK, C. E., "Montaigne and the Imagery of Political Discourse in Sixteenth-Century France" In: *Montaigne's Message and Method*, ed. by Dikka Berven, Garland Publishing Inc., New York and London, 1995.

FRIEDRICH, H., *Montaigne*, Gallimard, Paris, 1968.

MONTAIGNE, M. de, *Journal de Voyage en Italie*, ed. par Pierre Michel, Le livre de Poche, Librairie General Française, Paris, 1974.

MONTAIGNE, M. de, *Les Essais de Montaigne*, 2 tomes, ed. Pierre Villey, PUF, Paris, 1978. (tradução: Ensaios, trad. de Sérgio Milliet, col. Os Pensadores, 2a. ed., ed. Abril, São Paulo, 1980.

SCHAEFER, D. L., *The Political Philosophy of Montaigne*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1990.

SKINNER, Q., *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

STAROBINSKI, J., *Montaigne em Movimento*, Companhia das letras, São Paulo, 1993.

IMAGENS DO CORPO FEMININO NA MEDICINA E NA PINTURA NO FINAL DO SÉCULO XIX E INÍCIO DO SÉCULO XX.*

Ana Paula Vosne Martins

Professora Assistente do Departamento de História da
Universidade Federal do Paraná - UFPR e
Doutoranda em História Social pela UNICAMP

Para um médico, por mais bem parecido que ele seja, a cliente é apenas uma ficha e uma ocasião de fazer o bem. Ela que não espere outra coisa. **Paul Reboux.** Nouveaux Savoir-Vivre, 1930.

Teme a nudez dos corpos se não souberes estar à altura dela nos teus sonhos ou vê-la através do esplendor idealizante de uma venda... Ousa negar a realidade nunca igual à tua quimera, aprende a não acreditar nela e a transformá-la pela tua fé no teu próprio ideal, pela vontade do teu desejo. **Catulle Mendés.** Fantasio, 1908.

O que é mais vasto no mundo, montanhas ou mulheres? **Odilon Redon.** Diário. (1840 - 1916)

Apresentação

Cautela, temor e fascínio. Em meados do século XIX o meio intelectual foi invadido pela polêmica que ficou conhecida como a “questão da mulher”. De diferentes pontos eram emitidos discursos que procuravam definir a alteridade feminina. Tributários de uma longa tradição que associava o feminino à desordem, os intelectuais ocidentais devotaram-se a entender esta alteridade desafiadora afinando, para tanto, os seus instrumentos de análise: a linguagem, as teorias e os conceitos.

Essa racionalidade masculina tenta reconstruir o feminino, capturar suas diferenças num esquema de pensamento de tal forma articulado em torno da crença nas oposições dos sexos, que qualquer comportamento que não se adequasse às rígidas definições culturalmente estabelecidas, deveria ser duramente combatido. No processo de definição da identidade feminina o que estava realmente em jogo era a masculinidade.

Tal processo gerou representações ambíguas sobre o feminino. Vida ou Morte, anjo ou demônio, Maria ou Salomé, o século XIX foi, mais do que qualquer outro, palco de uma profusa simbologia em torno da Mulher, tomada então como objeto de análise. Ciência e Arte são os campos privilegiados dessa produção simbólica, dando continuidade a uma longa tradição ocidental.

A produção de imagens sobre a mulher é uma prática social cuja antigüidade remonta ao chamado período pré-histórico, com suas figuras de seios e ventres enormes, numa clara alusão à fecundidade e à relação mulher-terra. Ao longo da história da civilização ocidental a mulher foi representada nas mais diferentes situações: no cotidiano da vida doméstica, nos rituais religiosos e cívicos, nas cerimônias de nascimentos, casamentos e morte, no espaço público, à frente de rebeliões, no lazer e nas cenas mais intimistas como os cuidados com o corpo, o sono e os sonhos.

Junto a esta vasta iconografia do feminino produziu-se também um conjunto de discursos voltados para o conhecimento e a definição da mulher que legitimasse as desigualdades e o exercício de um poder fundamentado nas diferenças de sexo. É sobre esse grande *corpus* documental que os historiadores têm trabalhado, tentando recuperar o significado dessas imagens - discursivas e iconográficas -, fruto de um olhar investigador que tenta reconstituir o real: o olhar masculino.

Produtores de imagens: uma definição para os médicos e os artistas que se envolveram na polêmica “questão da mulher”, junto com moralistas, cientistas sociais, reformadores, religiosos, enfim, representantes do imaginário masculino do final do século XIX que se desdobra pelas primeiras décadas do século XX.

O presente projeto visa, assim, contribuir no debate em torno das relações sociais de gênero a partir da delimitação do olhar masculino sobre a mulher, esse ser capaz de provocar sentimentos e representações tão contraditórias, como o fascínio e o temor, a repugnância e o desejo.

Introdução

A temática das relações sociais entre os sexos vem sendo alvo das ciências humanas há quase meio século, tendo como marco a publicação do livro de Simone de Beauvoir, *O segundo sexo*, em 1949. A partir de então pesquisas realizadas nos mais diferentes campos das ciências humanas vem contribuindo para a desmistificação das imagens que associavam o feminino à passividade e à inferioridade.

A imensa produção acadêmica que tematizou o feminino foi, sem dúvida alguma, fortemente influenciada por uma ideologia individualista que realçava o indivíduo enquanto sujeito moral, bem como pensava historicamente a desigualdade entre os sexos, buscando, portanto, na própria sociedade as possibilidades concretas para a efetivação da equidade de gênero.

Tais perspectivas encontraram seu canal de expressão política no movimento feminista dos anos 60, particularmente na Europa e nos Estados Unidos, onde desenvolveram-se importantes centros de estudos sobre a condição feminina, principalmente nos Estados Unidos, com a criação dos *women's studies* junto às mais importantes universidades. A partir do final dos anos 70 os estudos sobre a mulher ganharam um novo fôlego ao questionarem os pressupostos teóricos que os sustentavam, tais como o marxismo, o estruturalismo e a psicanálise, bem como a própria utopia feminista em pensar uma identidade feminina universal a partir da condição de oprimida ou de heroína.

A produção historiográfica sobre a mulher e as relações de gênero vem crescendo significativamente nas últimas três décadas, tanto no exterior quanto no Brasil e revisar tal produção seria tarefa quase impossível nesse momento, tendo em vista o número elevado de publicações que surgiram no período. No entanto seria útil uma

análise de conjunto sobre a trajetória dessa produção e seu lugar no campo do saber histórico.

A preocupação das historiadoras francesas, norte-americanas, inglesas e canadenses em escrever uma história das mulheres deu-se particularmente durante as décadas de 70 e 80, configurando-se um conjunto mais ou menos semelhante de trabalhos sobre a mulher. Tais pesquisas não tinham preocupação com definições teóricas, mas expressavam muito mais uma preocupação em delimitar um novo objeto. Tratava-se, portanto, de uma produção movida pelo desejo de mostrar as mulheres como sujeitos históricos, ausentes do discurso histórico pela cegueira dos historiadores para com os oprimidos e os vencidos.

Embora a produção francesa e norte-americana tenham diferenças importantes entre si - principalmente no que se refere ao espaço institucional - pode-se dizer que ambas resultaram numa “acumulação primitiva”¹ de informações sobre a história das mulheres, alimentando a crença de que tal acúmulo permitiria a integração desses estudos e pesquisas à “história-padrão”.²

Sem dúvida a história social proporcionou à história das mulheres um importante referencial teórico e suporte político para a legitimidade das pesquisas e das pesquisadoras dentro das instituições acadêmicas. Preocupada com as experiências de grupos sociais e de indivíduos como escravos, camponeses e operários, a história social operava com identidades sociais e com o processo histórico da construção das mesmas dando lugar também para as mulheres e para o processo de construção da identidade feminina.

Nesse sentido, inúmeros trabalhos foram produzidos e publicados enfocando a experiência das mulheres com seus corpos, o trabalho feminino, a história do movimento feminista, a produção de uma cultura feminina e a história dos papéis femininos na vida privada.³

O cenário intelectual francês produziu as mais importantes críticas aos paradigmas estabelecidos na modernidade, bem como à noção de identidade, tão cara às ciências humanas e à história social. A noção de identidade construída a partir de um Sujeito Histórico

Universal chocou-se com a experiência política. Como falar de identidade se dentro de um conjunto minimamente definido - mulheres, negros, índios, operários e tantas outras “identidades” - as diferenças eram tão perceptíveis e muitas vezes problemáticas?

Esta questão se acirrou muito mais visivelmente nos Estados Unidos, onde pensar as diferenças sociais, étnicas, culturais e sexuais tornou-se uma questão aglutinadora de forças políticas. É certo que as diferenças já haviam tomado a cena política e cultural desde a conjuntura de 1968, tanto na Europa como nos Estados Unidos, mas não haviam se transformado num problema teórico. A partir dos anos 80, sob a influência das fecundas reflexões de Foucault sobre a cultura ocidental, a questão das diferenças começou a ser pensada teoricamente.

Para as historiadoras que escreviam a história das mulheres a questão das diferenças dentro da diferença tornou-se um problema incontornável. Cumpria explicar como as diferenças definiam as relações entre os indivíduos e os grupos sociais.⁴

A categoria utilizada para pensar as diferenças sexuais é o gênero, noção emprestada da lingüística, da psicologia e da sociologia, que aponta para a desnaturalização do masculino e do feminino ao mesmo tempo que historiciza estas construções culturais. Para os historiadores que utilizam essa categoria a reflexão teórica a ser levada permite “verificar como a diferença entre os sexos se constrói e se reconstrói em todos os níveis dos discursos e das práticas, das representações e das realidades, a nossos olhos inseparáveis.”⁵

Assim, a categoria gênero, definida a partir dos papéis sociais, das práticas culturais e das representações simbólicas, é fundamental para a escritura da história das relações sociais entre os sexos, o que permite situá-la no âmbito da história cultural. Sendo o gênero uma das primeiras formas de diferenciação e categorização a análise histórica sobre a cultura de uma dada sociedade não pode prescindir desta categoria.

Saindo desse panorama sobre a produção historiográfica da mulher e das relações de gênero no exterior, abordarei a trajetória desses estudos na cena intelectual brasileira. Tomo como referência

dois artigos que se caracterizam como um balanço ou mapeamento da produção acadêmica sobre o tema no Brasil.⁶

Os primeiros estudos sobre a mulher no Brasil são fruto de pesquisas na área da Sociologia, nos quadros teóricos do marxismo. O objeto dessas pesquisas é a mulher trabalhadora e a denúncia da forma de inserção das mulheres no mercado de trabalho.⁷

No campo da Antropologia foram pioneiros os estudos enfocando a família, dando início ao que viria a se caracterizar com Antropologia da Mulher. Apesar da diversidade entre as pesquisas o que as aproxima é seu caráter etnográfico e a preocupação com a construção da identidade social.

As reuniões da Associação Brasileira de Antropologia - ABA - já há alguns anos contam com grupos temáticos sobre a mulher e, mais recentemente, sobre as relações de gênero, onde se pode ter uma visão de como este tema vem conseguindo espaço no campo da Antropologia.

Como lembra Heilborn, o conceito de gênero vem sendo utilizado nas pesquisas antropológicas de forma auxiliar, como um conceito de suporte. Conforme a autora é necessário ainda aperfeiçoar o conceito.⁸

No campo da História os estudos sobre a mulher tomam fôlego a partir dos anos 80. São desse momento os estudos que tem como objetivo resgatar o cotidiano e a experiência das mulheres pobres e marginalizadas. Outros enfocaram a produção dos discursos masculinos legitimadores da exclusão das mulheres da vida política, bem como divulgadores das idéias que associavam o feminino à inferioridade física e intelectual. Importantes foram também os estudos que buscavam as transgressões e as rebeldias femininas, bem como os estudos sobre as formas de violência contra as mulheres.⁹

Igualmente importantes foram as pesquisas na área de demografia histórica sobre a família e o casamento na sociedade brasileira no período colonial e no século XIX, lançando novas luzes sobre as formas de organização familiar e os papéis de gênero.¹⁰

Aproximando-se da história das mentalidades e da história

cultural surgiram pesquisas abordando formas de cultura e de sociabilidade femininas na segunda metade da década de 80, alargando o campo do conhecimento histórico sobre as experiências femininas no passado.¹¹

Apesar das diferenças de ordem temática, cronológica e metodológica, a produção sobre a história da mulher no Brasil tem em comum o objetivo em resgatar o universo social dos pobres, desclassificados sociais e marginalizados por condição social, racial ou sexual. Trazem para o campo do conhecimento histórico as experiências femininas, legitimando-as como objeto de conhecimento e reconhecendo as mulheres como sujeitos ativos na produção da memória histórica.

Em minha dissertação de mestrado procurava saber como jovens mulheres que vivenciaram a experiência de sair de casa para iniciar seus projetos de profissionalização e individualização, respondiam às transformações sociais das décadas de 50 e 60. Procurei os caminhos que elas encontraram para dar sentido aos seus projetos individuais/familiares.

Era um estudo sobre as relações entre indivíduo e sociedade através de um grupo representativo de uma geração de mulheres que iniciava sua primeira experiência coletiva nos anos 50 e que criou um espaço exclusivamente feminino, um lar, que tornou viável os projetos de suas criadoras e de tantas outras que viveram e ainda vivem naquela “casa de estudantes”.¹²

Naquele momento minha preocupação era a delimitação da identidade feminina e para isso realizei uma análise dos modelos femininos da época, da estrutura daquele espaço feminino, das relações de poder e de solidariedade entre as jovens estudantes, bem como a produção da memória feminina.

No entanto, a questão da alteridade feminina permeava todas as fontes por mim utilizadas: dos diários escritos pelas jovens estudantes, aos aconselhamentos das revistas femininas; dos documentos que regiam o cotidiano das estudantes aos romances edulcorados para mocinhas. Permanecia a inquietação frente à alteridade e ao processo histórico e cultural que procurava delimitá-

la, compreendê-la e, principalmente, controlá-la.

Nesse projeto procuro estudar como a alteridade feminina se constituiu objeto do olhar masculino investigador, entendendo os discursos e as imagens de gênero produzidos pela ciência e pela arte como formas de pensar a cultura e a sociedade modernas.

Portanto, diferentemente da dissertação de mestrado - onde buscava entender o processo de constituição da identidade feminina - procuro, nesse momento, desenvolver um estudo sobre o imaginário masculino na sociedade brasileira da virada do século XIX e início do XX. Ao invés de uma história das mulheres, uma reflexão sobre a cultura a partir das representações de gênero.

1. Da temática

A relação entre gênero, poder e cultura a ser explorada nesta pesquisa, foi uma das questões centrais para o pensamento intelectual do final do século XIX, embora temas como as diferenças de raça e de classe também fossem alvo das mais diferentes opiniões e evocassem, igualmente, múltiplas representações. Contudo, como ressaltaram Peter Gay e Elaine Showalter¹³, a diferença sexual foi um tema que instigou a imaginação de cientistas - principalmente biólogos e médicos -, intelectuais e artistas na Europa e nos Estados Unidos. Vejamos primeiro como isso ocorreu.

Essa produção de discursos sobre a diferença sexual se intensifica no último quarto do século XIX, quando a voz das feministas norte-americanas se eleva em favor dos direitos civis para as mulheres, como também a presença das mulheres em áreas tão refratárias ao sexo feminino como as universidades, provocou na imaginação masculina uma mistura de angústia, medo e curiosidade. Os homens que hoje poderíamos chamar de “formadores de opinião” dividiram-se frente à nova mulher¹⁴ entre os misóginos convictos da inferioridade feminina e os homens-feministas, solidários com as reivindicações das novas mulheres e defensores da idéia de que a inferioridade não era senão uma condição social à qual as mulheres foram submetidas historicamente e que seria, portanto, superada.

Permanecia no entanto, para os espíritos inquietos e dominadores daqueles homens vitorianos, o mistério não desvendado

nem para um dos mais lúcidos e brilhantes pensadores da cultura ocidental, que foi Sigmund Freud, do que efetivamente desejava uma mulher.

Cumpria então, desvendar o mistério da mulher¹⁵, buscá-la, defini-la e classificá-la. Tal processo foi realizado, resultando numa imensa produção cultural sobre o feminino, visando descobrir a Mulher, essa alteridade assustadora para alguns, fascinante para outros.

Destaco entre esses investigadores do feminino, os médicos e os pintores. Até o final do século XIX a medicina e a arte foram campos quase que exclusivamente masculinos. Médicos e pintores se aproximam através de um mesmo objeto que tentam apreender na clínica e na tela. Ambos tentam reconstituir o real - o corpo feminino - a partir de sua alteridade, atribuindo significados para esse Outro que nem sempre eram semelhantes. Além dessa afinidade quanto ao objeto observado, médicos e artistas são representantes de um universo intelectual bastante ativo, seja no contexto social europeu, norte-americano ou brasileiro, conforme desejo demonstrar.

Cumprir ainda destacar que médicos e pintores têm afinidades profissionais que se enraízam no Renascimento. A partir do século XVI arte e medicina tornam-se solidárias no afã de estudar o corpo humano, contribuindo para sua dessacralização. Pintores famosos como Michelangelo e Dürer estudaram anatomia, manusearam o escalpelo, publicaram e ilustraram livros de anatomia, como também chegaram a participar de dissecações. Na verdade o que se observa é que a arte influenciava a medicina nessa época. Os tratados de anatomia do século XVI utilizavam as imagens de Vênus, Júpiter, Amor, Diana e Adão e Eva para ilustrar as pranchas.¹⁶

No século XIX a arte começa a desembaraçar-se do pudor, rejeitando cada vez mais o distanciamento temporal e cultural de seus temas - principalmente os realistas e impressionistas - deixando os pudores para os livros de medicina e para os médicos. Bologne lembra que o século XIX assiste a esse paradoxo: a sociedade culta admite que uma mulher pose nua no ateliê de um artista, mas pouco tolera que ela se dispa frente ao médico.¹⁷

Neste projeto procuro aproximar as perspectivas de médicos e pintores sobre o corpo feminino no contexto da sociedade brasileira na transição do século XIX para o XX. A historiografia vem ressaltando como se articula um projeto de nação, de identidade nacional e de povo, bem como de modernização da sociedade brasileira a partir do último quarto do século XIX, quando se evidencia a crise do Império.¹⁸

São partícipes desse “projeto civilizatório” os representantes da “geração de 70”, um grupo de intelectuais não muito hegemônico que se opunha à estrutura sócio-política fundada no trabalho escravo, na monarquia e nos privilégios de uma elite senhorial cujos interesses eram defendidos pelo intelectual hegemônico do Império: o bacharel-burocrata.¹⁹

A “geração de 70” era composta por militares, alguns magistrados, literatos, médicos, engenheiros e educadores, que vão defender a abolição e lutar pela proclamação da República. Estavam imbuídos do mito cientificista e de seu poder em regenerar a sociedade brasileira, tendo como referência um ideal civilizatório europeu.²⁰

Essa geração cientificista, portadora de um saber especializado, vai reivindicar a responsabilidade pela organização da sociedade, produzindo discursos normativos e atuando em áreas como a saúde pública, a educação e o planejamento urbano, visando a superação dos problemas sociais:

Analisando sucintamente o rápido prestígio alcançado por esses cientistas naquele período, podem-se encontrar suas bases nas “necessidades” do Estado republicano e da camada dominante (agroexportadora e industrial), tendo sido uma das consequências da doutrina que impregnava o país - o progresso- ou melhor, da necessidade em entrar em sintonia com a Europa, com a “civilização”. Passavam a estar na ordem do dia as polêmicas em torno das inovações no campo da ciência aplicada. Esses “artistas do operatório”, ocuparam os meios de comunicação da época com seus artigos, demonstrações, relatórios e conferências. Entretanto, se por um lado os seus discursos têm como base o positivismo, por outro, trazem elementos de um

naturalismo estético. Pode-se dizer que eles eram um pouco cientistas e um pouco poetas, poetas da ciência, ou melhor, “poetas do progresso.”²¹

Esses “artistas do operatório” ou “poetas do progresso” como os define Herschmann, vão desenvolver temas que dizem respeito à população como a questão racial e a sexualidade. A problematização da população a partir desses temas tinha como objetivo “produzir” indivíduos sadios, civilizados e de preferência brancos, dispostos para o trabalho regenerador dos costumes dissolutos de uma sociedade marcada pelos “vícios” da escravidão.

Destaca-se a produção do discurso médico nesse contexto; discurso esse que produz um saber voltado para o social, visando interferir, produzir e controlar as práticas sociais das populações. O médico do fin-de-siècle é um tipo de “cientista social”, que interfere diretamente na população, na cidade e nas instituições (hospital, hospício, clínica, prisão e escola) : “O que se tem chamado de medicalização da sociedade - processo que na atualidade cada vez mais se intensifica- é o reconhecimento de que a partir do século XIX a medicina em tudo intervém e começa a não ter mais fronteiras...”²²

A medicalização - ou normatização - da sociedade brasileira é uma das configurações do exercício de poder que vem sendo alvo da produção historiográfica brasileira desde o final da década de 70. Tendo como referência os proveitosos estudos de Foucault²³ sobre o poder e as práticas discursivas e institucionais, uma série de trabalhos foram realizados no sentido de apreender os múltiplos significados desse processo de medicalização social para as populações-alvo: a família burguesa, a criança, os doentes e os chamados desviantes - mendigos, vagabundos, prostitutas, alcoólicos, dementes e toda uma tipologia de indivíduos que viviam no submundo urbano.

Das problemáticas desenvolvidas pelos médicos destaca-se de um conjunto mais amplo, a “questão da mulher”, que inicialmente foi pensada e problematizada como um elemento integrante da instituição-chave para o discurso médico-higienista: a família. Sigo a análise, já clássica, desenvolvida por Jurandir Freire Costa e seu grupo de pesquisa sobre a medicina social.²⁴

A partir da segunda metade do século XIX a medicina sofre uma mudança em suas orientações filosóficas. A crença no progresso e na ciência, bem como a filiação dos médicos à doutrina positivista, fez com que esses especialistas reivindicassem responsabilidades pela organização social - conforme discuti acima.

Esse ideal ajusta-se aos interesses do Estado, principalmente no período republicano, em reordenar a sociedade. Medicina e Estado vão, lentamente, garroteando a família, primeiro alvo das práticas e dos discursos médicos, transformando seus componentes em criaturas medicalizadas: a mãe, a criança e o marido.

O objetivo dos médicos era normatizar, definir os papéis de gênero dentro da família e fora dela. Homens e mulheres, maridos e esposas, pai e mães, tinham um compromisso que não era mais com a família patriarcal, nem com suas parentelas, mas com um tipo de família mais importante: a Pátria. Assim, deveriam estar cientes de seus papéis para produzir futuros cidadãos fortes, sadios e contribuir para o aperfeiçoamento físico e moral da raça.

Cientes de seu papel na definição do futuro da pátria, os médicos sabiam que tanto a medicalização da família como a normatização da sociedade dependiam fundamentalmente da mulher. Ela era a figura mais importante a ser investida pelo saber médico, pois era responsável pela geração e socialização primária das crianças.

Segundo Costa, a medicina inventava um personagem cuja existência social era, até então, quase imperceptível:

Tradicionalmente presa ao serviço do marido, da casa e da propriedade familiar, a mulher ver-se-á, repentinamente, elevada à categoria de mediadora entre os filhos e o Estado. Em função destes encargos, suas características físicas, emocionais, sexuais e sociais vão ser redefinidas. Seu papel cultural cresce em força e brilho. A higiene passou a solicitar insistentemente à mulher que, de reprodutora dos bens do marido passasse a criadora de riquezas nacionais.²⁵

Investe-se sobre a mulher. Ela deveria ser conhecida, observada, medicalizada e aconselhada. Sai o padre, entra o médico, este que deveria ser o depositário das dúvidas quanto ao seu corpo,

suas emoções e seus desejos. Contar tudo ao médico: essa era a atitude esperada das mulheres.

Há uma grande produção documental sobre o corpo feminino, principalmente nas áreas da Higiene, Obstetrícia, Ginecologia e Medicina Legal. Lycurgo Santos Filho apresenta uma série de trabalhos desenvolvidos por médicos brasileiros que datam de 1831²⁶, ampliando-se essa produção ao longo do século XIX.

Acompanhando os avanços das técnicas e das teorias científicas na Medicina, os médicos brasileiros iam aplicando seus conhecimentos na prática, com suas pacientes, principalmente no atendimento às parturientes. A Obstetrícia e a Ginecologia só vão conhecer avanços mais significativos da segunda metade para o fim do século XIX, com a invenção do espécule, os conhecimentos em torno da assepsia, o uso das drogas anestésicas e o desenvolvimento de uma técnica cirúrgica eficaz para o caso das cesareanas.

As teses médicas produzidas na segunda metade do século XIX procuram detalhar o corpo feminino acompanhando uma tendência que vinha dos principais centros universitários europeus como a Alemanha, a França e a Itália, países notórios por suas faculdades de medicina e pelos estudos de Obstetrícia e Ginecologia. Era nestes centros que muitos médicos brasileiros se formavam, ou então, era destes países que as faculdades de medicina brasileiras traziam obras de referência nas quais os estudantes de medicina estudavam.²⁷

Segundo Silvia A. Nunes²⁸ os textos médicos demonstram um verdadeiro “projeto de Pigmaleão”, ou seja, a prática médica visava “criar” um produto - a mulher - mais bem acabado do que aquele que a natureza criou. Para “esculpir” sua obra era necessário compreender os segredos mecanismos de seu corpo, seus ritmos e seu ciclo biológico. Assim, os estudos sobre as diferentes etapas do ciclo evolutivo da mulher - puberdade, menstruação, puerpério, menopausa - representavam uma forma de controle sobre parcela significativa da sua vida.

Os discursos e as práticas dos obstetras e dos ginecologistas - esses médicos do feminino por excelência - são uma fonte

privilegiada não somente para se analisar as relações de poder entre médicos e pacientes, mas também por revelarem como a medicina estava, em parte, determinada pelos valores culturais. Acredito que o emprego de uma determinada terminologia, bem como o uso de técnicas de intervenção no corpo feminino, são reveladores de como o conhecimento médico-científico produz imagens que reforçam os estereótipos sociais sobre o feminino. Daí a necessidade de recuperar a constituição desses saberes voltados para o corpo da mulher: a ginecologia e a obstetrícia.

2. Representações do feminino na medicina do “macho-incompleto” à “mulher-útero”

A natureza feminina é, desde a Antigüidade, motivo de preocupação entre os médicos. Durante séculos a mulher foi definida pelo seu corpo, ou melhor, por aquilo que “faltava” na sua constituição. Os seguidores de Aristóteles defendiam a idéia de que o corpo feminino nada mais era do que um receptáculo passivo do embrião. Tais idéias serviam para legitimar a condição social de inferioridade da mulher e vão se manter praticamente inalteradas até o Renascimento.

Com o processo de dessacralização do corpo que ocorre a partir do século XVI, cirurgiões e médicos voltam-se para esse corpo tentando explicá-lo, pois a geração humana dependia do corpo da mulher, mesmo sendo ele inferior à natureza do corpo masculino.

Multiplicam-se os livros de anatomia que trazem ilustrações do corpo feminino bem como utilizam-se estátuas anatômicas para o estudo do aparelho reprodutor. Esses estudos revelam uma profunda ignorância da anatomia feminina devido ao método utilizado: presos à tradição aristotélica e galênica, os estudos seguiam métodos analógicos, ou seja, o corpo feminino era descrito tendo como referência o corpo masculino.

O anatomista permanece preso ao princípio galênico: “Todas as partes geradoras que há no homem existem também na mulher.”²⁹ O que diferia era a situação dos órgãos, conforme pode-se ver na lição de anatomia sobre o corpo feminino presente na obra de Vesálio, onde o útero e o colo do útero são representados numa espantosa semelhança com o aparelho uro-genital masculino.³⁰

O discurso médico deste período vive um paradoxo: a observação acurada das dissecações leva à uma concepção individualizada do corpo feminino, evidenciando suas singularidades, mas a ortodoxia prende os homens da ciência ao imperativo da mulher como o inverso do homem.

No entanto, mesmo presos à tradição aristotélico-galênica que impunha uma representação negativa da natureza feminina, permanecia a questão: como explicar a criação deste ser imperfeito?

Segundo a análise de Berriot-Salvadore, afirmar peremptoriamente a imperfeição feminina era uma espécie de heresia científica para os homens da ciência do século XVI. Assim, Pierre de La Primaudaye foi um dos primeiros a defender a especificidade de cada sexo e a atacar o método analógico.

Os discursos da metade do século XVI vão tentar provar que a obra da Criação não era imperfeita, mas tinha uma finalidade. Procuram no interior do corpo feminino o que definiria esta especificidade: o útero.

(...) o discurso científico é tributário de uma ordem do mundo que convém legitimar, mostrando que o papel de cada sexo está inscrito na natureza. Assim, para todos os precursores da ginecologia e da obstetrícia, seja o alemão Rösslin, o italiano Marinello ou o francês Liébault, a melhor justificação da mulher e a sua mais útil proteção consistem em explicar a especificidade do órgão através do qual ela é definida na sua globalidade. Porque a matriz é o receptáculo onde se forma “uma pequena criatura de Deus”, porque a matriz está em conexão com as outras partes do corpo através do sistema nervoso e do fluxo sanguíneo, é o órgão mais necessário e mais nobre, enfim, é o órgão detentor de toda a feminilidade.³¹

O discurso médico do século XVII e XVIII é todo marcado por essa “especificidade uterina” do corpo feminino. O útero passa a ser o órgão que rege a vida física e psicológica da mulher: uma espécie de tirano das entranhas. A partir do século XVII, com a descoberta das funções dos ovários e das trompas, bem como o avanço nos estudos sobre a embriologia, os médicos e cientistas não podem mais

negar a importância da mulher na geração humana, apesar da permanência das teorias seminitas. Cientes do papel da mulher no que diz respeito à manutenção da vida do feto e dos processos que envolvem a fecundação e o puerpério, cada vez mais os médicos vão se tornando aliados das mulheres. A participação em momentos de grandes dificuldades como os partos complicados, levou muitos médicos a desenvolver técnicas cirúrgicas e instrumentos visando ajudar as mulheres.

Se a natureza confiou às mulheres a missão de gerar, dando-lhes um útero, cabia aos médicos auxiliar nos processos que envolviam a geração. Publicam-se manuais em linguagem popular visando a instrução das parteiras com a finalidade de divulgar regras elementares de higiene e de anatomia. O médico vai se transformando, assim, em pedagogo, pois se por um lado desenvolve uma certa compaixão pela mulher que sofre, por outro lado reforça as representações da fragilidade feminina. Assim, o médico deve aconselhar sua “discípula”, que tal como uma criança, descobre suas limitações.

Destinada pela natureza a gerar a vida, a mulher é investida de responsabilidades morais e sociais. Já estamos no século das Luzes. O corpo feminino é pensado como uma natureza essencial que tem uma finalidade social: a maternidade. As particularidades do corpo feminino como os ossos, o útero, as fibras nervosas e o cérebro são acionadas para provar essa predestinação natural do feminino que é a maternidade. Todas as infelicidades e doenças vão ser explicadas pela não observância das funções naturais por parte das mulheres.

Natureza e sociedade se entrelaçam nos discursos médico e filosófico, definindo uma imagem redentora para a mulher: a mãe sadia e feliz ao amamentar seu filho, cumprindo sua missão que é ao mesmo tempo natural, moral e social.

3. Os novos colonizadores – ginecologistas e obstretas do século XIX

No século XIX há uma verdadeira revolução científica no interior da Medicina, principalmente na segunda metade do século. Particularmente a medicina do feminino conhece avanços significativos com a maior proximidade entre médicos e pacientes,

resultante da observação clínica. É na França e na Alemanha que são divulgadas as novas descobertas no campo da Obstetrícia e da Ginecologia, constituindo-se em centros de atração para a formação de médicos advindos das Américas e de outras partes da Europa.

A anatomia, a fisiologia e a patologia são alvo de uma rigorosa pesquisa científica conduzida nas clínicas, nos hospitais e nas universidades. Instrumentos já conhecidos pelos médicos desde o século XVII, como o fórceps, são aprimorados; a anatomia obstétrica é um campo que se desenvolve com os estudos realizados nas dissecações; o processo do parto passa a ser observado e analisado minuciosamente e o corpo feminino começa, enfim, ceder ao olhar científico masculino.

A partir da década de 70 os progressos da Obstetrícia e da Ginecologia são evidentes com o recurso a inovações técnicas e teóricas extremamente importantes. As teorias de Lister sobre a assepsia a partir dos estudos de Pasteur sobre a fermentação, invadem o meio médico na metade da década de 60, contribuindo para a diminuição da mortalidade materna por febre puerperal.³²

O parto já não era uma fonte de suplícios desde a década de 40, com o emprego de drogas anestésicas, embora a força das representações tenha atuado conforme se observa na luta que se desencadeia entre os defensores do parto com dor e os defensores do parto sem dor. O Gênesis não havia determinado que seria entre as dores que a pecadora daria à luz ?

No campo da cirurgia obstétrica o grande avanço foi a operação cesariana. Até meados da década de 70 uma mulher grávida com bacia estreita praticamente estava condenada a morrer entre as dores mais lancinantes. Este suplício não era desconhecido dos médicos, que nada podiam fazer, a não ser retirar a criança ainda viva abrindo o corpo materno. O resultado era fatal para a mulher, que morria de hemorragia ou de infecção.

Foi um médico italiano que desenvolveu a técnica cirúrgica da cesareana evitando a morte da mãe. Para isso, ao invés de seguir os procedimentos descritos pelo manual de Rousset, que datava do século XVI, Edoardo Porro extirpou o útero, evitando assim as temidas

hemorragias.³³

Esses progressos no campo da Obstetrícia e também da Ginecologia só foram possíveis porque os médicos passaram a ter acesso cada vez maior ao corpo das mulheres. Essas, por sua vez, passavam a confiar no saber e na autoridade dos médicos para atendê-las em suas dores e aflições, embora nem sempre fossem tão dóceis e passivas no acolhimento dos conselhos e determinações dos médicos.³⁴

No entanto, permanecia o mistério. Este acesso ao corpo feminino tem que ser relativizado, pois os padrões de decência e o pudor ainda eram barreiras a impedir o avanço da Ginecologia. Para os ginecologistas a invenção do espécúlo³⁵ foi um grande passo para desvendar o mistério da sexualidade feminina. Com este instrumento os ginecologistas puderam observar o interior do aparelho genital feminino e desenvolver suas teorias sobre a natureza feminina, dando continuidade à tradição que se fortaleceu no século XVIII.

Tal como os aventureiros e desbravadores de regiões desconhecidas, os ginecologistas “entravam” num território novo. Showalter cita o médico americano Marion Sims que ao usar o espécúlo pela primeira vez, declarou: “Vi tudo que homem nenhum havia visto antes. Eu me sentia como um explorador de uma medicina que avista pela primeira vez um território novo e importante”³⁶

O resultado das observações produz uma verdadeira avalanche de publicações médicas. Obstetras e ginecologistas criam revistas especializadas³⁷ e defendem teses onde divulgam seus conhecimentos sobre esse “território novo e importante”.

A historiografia que estuda a constituição do saber médico sobre a sexualidade no século XIX vem apontando para o cunho misógeno e autoritário dessa produção. Esses estudos mostram como no final do século XIX qualquer transgressão aos estreitos limites da definição do feminino - social e natural - era classificada como doença ou desvio.³⁸ Observa-se nessa produção discursiva, que a medicalização do corpo feminino vinha justificar as limitações sociais e econômicas das mulheres, num momento em que muitas delas ensaiavam o exercício de outros papéis na vida social e questionavam

o “destino” natural do casamento e da maternidade.

As mulheres que desejavam desenvolver suas capacidades intelectuais estavam ameaçadas de esterilidade - o cérebro desenvolvido fazia definhar o útero, segundo as fantasias médicas - ou até mesmo de morrer, conforme esbravejavam os doutores em seus escritos. Constrói-se para as mulheres teimosas, uma nova imagem que conheceu grande vitalidade no *fin-de-siècle*: a mulher nervosa, cujos sintomas eram a irritabilidade excessiva, a neurastenia, a anorexia e, logicamente, a histeria.

Segundo Showalter um tema muito popular na pintura do *fin-de-siècle* foi a abertura do corpo feminino nas cirurgias e autópsias. As estátuas anatômicas já eram conhecidas desde o século XVII e representavam mulheres belas usando adornos - como colares - com cabelos e, eventualmente, pêlos púbicos; geralmente estavam numa posição passiva, deitadas em almofadas. A pintura que desenvolve este tema sempre representa a mulher que será aberta pelo bisturi como sendo bela e jovem. Como lembra Showalter, o corpo investigado, mesmo na representação, é o corpo feminino. Ele é que encerra mistérios em seu interior, tornando-se, assim, um objeto - uma caixa - a ser aberto e conhecido.

4. A representação do feminino na pintura

A mulher sempre foi um dos temas prediletos para os produtores de imagens, o que torna as representações pictóricas uma importante fonte para o historiador das relações de gênero. Dessas representações, o tema privilegiado foi o corpo da mulher, representado nos mais diferentes períodos, com exceção do período medieval, tão avesso à representação do corpo humano. Observadores da mulher, os pintores e também os escultores, modelaram seus corpos a partir de um conjunto de valores e de representações sociais sobre o feminino.

É com o objetivo de apreender essas representações sobre o corpo - e sobre a própria mulher - que destaco esse outro olhar masculino dos pintores, tentando aproximá-lo do olhar e das representações médicas. Acredito que essa aproximação permitirá mostrar e entender como um sistema de imagens se estrutura numa

determinada sociedade, como as representações sociais são construídas através desses sistemas e como elas se transformam.

O século XIX é o século do nu feminino por excelência. Como bem expressou Bologne, “o século mais pudibundo quanto à vida cotidiana inventa a teoria do nu artístico.”³⁹ Influenciados pelo romantismo, os pintores do XIX tematizam o corpo nu a partir de dois tratamentos: o nu antigo e o nu intimista. No primeiro os nus são de deusas, ménades, escravas romanas, musas, figuras mitológicas que introduzem entre o observador e a representação uma distância temporal que não fere o pudor.

O nu intimista tem seu grande representante em Ingres, o pintor do exótico. Aqui o nu é o Outro: a outra raça, a outra cultura, a outra mulher. Seus banhos turcos, haréns e odaliscas são extremamente eróticos, mas não ferem a moral e não ofendem o pudor, pois introduzem entre o observador e a representação a distância cultural.

A “doutrina do distanciamento”⁴⁰ visa moralizar a nudez:

O nu artístico que visa apenas a representação da realidade, capaz de suscitar os maus sentimentos que se produzem à vista da nudez real, podem justamente ser vistos como um perigo para a moral pública. Mas se um artista emprega formas humanas para transmitir uma idéia não imoral, se a obra é capaz de atingir esta finalidade, não só ela nada terá que ofenda o pudor como poderá até adquirir um certo valor moral, no sentido em que poderá suscitar o sentimento do belo, de natureza excessivamente moral.⁴¹

Pretende-se um “olhar assexuado” sobre o corpo nu da mulher e a saída é transformar os modelos em Vênus ou em odaliscas. As pinturas realistas eram motivos de escândalos e difamações públicas; verdadeiros atentados à moral. Coubert e Manet vivenciaram essa experiência.⁴²

Essas observações acerca da arte no contexto europeu são necessárias para entender as representações do feminino na arte brasileira do período. A produção artística brasileira da segunda metade do século XIX é definida como acadêmica, ou seja, é uma

produção que teve sua origem com a criação da Academia Imperial de Belas Artes, fruto da Missão Francesa conduzida pela vinda da corte de D.João VI ao Brasil. Essa produção baseava-se na prática do desenho disciplinado pela rigorosa observação dos modelos, buscando uma representação objetiva e exata que afetasse a sensibilidade do observador.

Contudo, para o período em questão, os artistas brasileiros que são categorizados como acadêmicos apresentam particularidades que extrapolam o “objetivismo” da Academia. O que os aproxima é o tratamento que dão ao nu artístico: a teoria do distanciamento temporal e cultural está presente na maior parte das telas.

Na tela “A Carioca”, de Pedro Américo, realizada em 1882, a mulher nua de formas sedutoras, de pele alva e longos cabelos negros, não choca o observador, pois o cenário é uma natureza de tal forma idealizada que a Carioca poderia ser uma ninfa ou uma deusa. Além disso, o fundo luminoso do quadro é um ponto de fuga para o devaneio e não para a realidade de uma mulher carioca nua.

Segundo Pessanha, a moralização da nudez resultaria num olhar supostamente deserotizado do artista, que deveria ver no corpo nu apenas um modelo para expressar a sua criação artística. Seria o mesmo olhar daquele que observa a obra de arte: “destituído de conotação erótica, mobilizado tão somente pela sensibilidade estética”⁴³ Ou seria o mesmo olhar que um médico deveria ter para com sua paciente?

Pintores e médicos são produtores privilegiados de imagens sobre a mulher e ambos dividem a mesma utopia: criar a mulher perfeita, tal qual Pigmaleão. Essa utopia revela como a produção de um imaginário se dá no diálogo constante - e por vezes contraditório - entre as representações coletivas e as individuais.

Confrontando textos médicos e imagens pictóricas sobre o mesmo objeto, procuro entender as relações entre a produção cultural e a sociedade onde ela se enraíza. Acredito ser esse um caminho viável para discutir a produção do imaginário masculino; fundamental para se compreender a organização das relações sociais de gênero.

5. Objetivos

A pesquisa sobre a produção de imagens do corpo feminino tem como objetivo discutir as seguintes questões:

- 1- Evidenciar como o imaginário social influenciou as representações sobre o corpo feminino presentes nos textos médicos e na pintura acadêmica brasileira.
- 2- Comparar as representações do corpo feminino nos textos médicos e nas pinturas evidenciando as proximidades e as diferenças entre esses dois conjuntos de representações.
- 3- Analisar os processos de constituição da medicina do feminino no Brasil e da arte acadêmica, procurando as matrizes teóricas e estéticas de seus respectivos campos.
- 4- Evidenciar como as representações do corpo feminino presentes na arte e na medicina não estão isoladas, mas fazem parte de um conjunto imagético produzido socialmente.

6. Metodologia

No prefácio do livro *Gender and the politics of History* (1988), Joan Scott expõe a problemática que norteia sua obra, as relações entre gênero e história, aqui definidos como um conhecimento sobre a diferença sexual, enquanto a História é tanto o registro das mudanças da organização social dos sexos quanto um saber sobre a diferença sexual.

Leitora de Foucault e dos filósofos desconstrucionistas, Scott se refere ao saber não apenas como idéia, mas como instituição, práticas e rituais, enfim, como parte constituinte e instituinte das relações sociais. É assim que a autora entende o gênero como um saber que estabelece significados para as diferenças sexuais, que variam no tempo e entre as culturas. Na sua proposta analítica, a história - como o vivido e como conhecimento - é o campo através do qual pode-se compreender como “as hierarquias de gênero são constituídas, legitimadas, contestadas e mantidas.”⁴⁴

A proposta analítica da autora se encontra no ensaio *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Neste texto Scott apresenta

uma definição articulada em duas partes. Na primeira procura mostrar o efeito do gênero nas relações sociais e institucionais e, na segunda parte, fica mais evidente sua compreensão teórica do gênero.

Seguindo a formulação de Scott, “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder.”⁴⁵ A autora expõe como o gênero é construído, em termos dicotômicos, pelas representações simbólicas; como é reproduzido pelas ideologias e sistemas de pensamento; como está presente nas mais diferentes organizações sociais, não sendo restrito à família e à vida privada; e, por último, como as identidades de gênero são construídas cultural e historicamente.

Na segunda parte da definição Scott refere-se aos meios pelos quais o gênero é organizado e legitimado. Aqui a autora trabalha com o problema do sentido, da forma como o gênero dá significado ao poder. Não sendo o único campo no qual as relações de poder se articulam, o gênero tem sido recorrentemente um meio de expressar, de significar e de legitimar relações de dominação e de subordinação.

Este é um dos aspectos mais profícuos da definição de Scott, pois amplia consideravelmente o campo de estudos onde o gênero pode ser utilizado como categoria analítica, não restringindo-se apenas ao estudo dos papéis sexuais na esfera do privado ou no campo da sexualidade.

O gênero como uma forma de significado para o poder configura-se como um poderoso instrumento conceitual para se pensar fenômenos culturais, políticos e econômicos, sendo, portanto, um ponto de entrada para se compreender a organização das relações sociais no passado e no presente.

O gênero representa uma forma de problematização particularmente instigante para a pesquisa histórica, principalmente para os pesquisadores interessados em investigar os complexos mecanismos das relações entre a cultura e o poder, entre a produção simbólica e as configurações do poder.

Os estudos históricos sobre o gênero procuram compreender como a diferença sexual atua na cultura e, consequentemente, como

legítima relações de poder. Nesse sentido os estudos sobre o gênero se filiam à crítica cultural do primado do sujeito e dos sistemas de representação da cultura ocidental, que estabelecem uma relação de dominação com aqueles “objetos” do conhecimento e da razão que não podem representar a si mesmos, como as mulheres, os colonizados, os desviantes, enfim, os outros.

Desta forma, estudar historicamente o gênero significa compreender os processos nos quais as representações do masculino e do feminino foram produzidas e por quem foram produzidas, revelando tanto as determinações sociais e culturais como a marca do indivíduo que representa. Assim, um dos desdobramentos dos estudos de gênero é a história da representação do outro, ou como a alteridade se constituiu um problema para uma determinada produção cultural e foi objeto dos mais deferentes sistemas de representação, dos mais descritivos e objetivos aos mais imaginativos.

A produção de uma história da representação do outro vem se dando no âmbito da história cultural, mantendo interfaces com a antropologia, a crítica literária, a história da arte e a psicologia social, entre outras áreas do conhecimento. Apesar de algumas diferenças metodológicas e conceituais derivadas das disciplinas com as quais os historiadores dialogam, o problema das representações reside em compreender os processos que envolvem o poder de um grupo ou de uma classe social em constituir realidades apreensíveis pelo conhecimento e pela imaginação e a capacidade de fazê-las surgir, de suscitá-las, de re-apresentá-las através das mais diferentes linguagens e meios culturais.

Isso significa dizer que os grupos ou os indivíduos que representam, que dão significado à realidade representada, só o fazem por estabelecerem uma relação de exterioridade com esta realidade e por dominarem os meios culturais através dos quais podem representá-la, capturá-la.

Esta tem sido a problemática colocada por autores que trabalham com a produção cultural da alteridade, como S. Gruzinski (1991), E. Said (1996), B. Dijkstra (1986), L. Jordanova (1989), T. Laqueur (1990) e M. Dottin-Orsini (1996), e por grande parte da história das mulheres.

A grande contribuição das análises destes autores e de tantos outros que trabalham nessa mesma perspectiva, está no reequacionamento entre a cultura e as relações de dominação, nem sempre orientado por uma suposta apreensão do real, mas indicativo de uma criação do real, onde o código cultural e a posição social do observador é determinante. A representação é esta manifestação sintética dos valores, das imagens e dos estereótipos da cultura do observador e a expressão de uma relação quase sempre assimétrica entre o observador e o observado, entre o conhecimento e o objeto do mesmo.

Neste projeto as representações de gênero são entendidas como formas de se conhecer o Outro- a Mulher - de conhecer, significar e de imaginar a alteridade feminina a partir de uma posição de exterioridade por parte do observador/conhecedor, da qual a representação é o resultado evidente e intercambiável na cultura. Portanto, a pesquisa não tem como objetivo procurar pelo que está oculto nos textos e nas imagens, por uma suposta correção do real, deformado pela representação. Pelo contrário, o objeto da pesquisa é a própria representação e sua mecânica, compreender como ela foi produzida, por quem e como se relaciona com o conjunto de representações sobre o feminino no interior da cultura, procurando, desta forma, evidenciar as configurações do poder resultantes da autoridade do observador masculino em representar a Mulher, em nomeá-la.

A viabilização da pesquisa depende, em primeiro lugar, da seleção dos documentos, que são muito numerosos, mesmo considerando-se o recorte justificado na introdução deste projeto. Foram selecionados os textos produzidos pelos jovens médicos que preparavam suas teses de conclusão de curso, os tratados, manuais, atlas anatômicos e revistas especializadas nos quais os médicos estudavam e onde eram divulgados os conhecimentos e as representações imagéticas sobre o corpo feminino, bem como as experiências clínicas dos médicos com suas pacientes.

Quanto às fontes iconográficas foram selecionadas obras de pintores brasileiros representativos do final do século e da arte acadêmica, onde o corpo feminino tenha sido representado.⁴⁶

Selecionada a documentação, esta será submetida a um duplo tratamento com fins analíticos. Sincronicamente a análise visa conhecer os autores e pintores e o conteúdo do que produziram, bem como a relação entre sua produção e o conjunto de textos e imagens onde ela está inserida. No que diz respeito ao autor a análise vai procurar estabelecer sua posição no interior da produção cultural.

Este mesmo procedimento será adotado para analisar a representação do feminino nos textos e nas imagens, procurando pelas diferenças e semelhanças entre as mesmas através das figuras de linguagem, das referências, das citações, das analogias, do simbolismo e do contexto histórico.

A abordagem sincrônica tem como objetivo discutir os elementos sociais e culturais presentes na construção das representações sem perder de vista a marca dos indivíduos que as produzem e que pertencem a grupos sociais bem definidos nos quais circulam idéias, valores e conhecimentos.

Diacronicamente a análise procura, por um lado, mostrar a força das determinações sociais e culturais na manutenção dos estereótipos de gênero e, por outro lado, a transformação das representações devido às mudanças sociais, científicas e estéticas que ocorreram na virada do século.

Estes procedimentos analíticos visam, sobretudo, entender o efeito da alteridade feminina na constituição do saber e da prática médica, bem como na imaginação artística, embora, para fins de análise, não haja oposição entre o objetivismo da observação e descrição médico-científica e a imaginação artística da pintura. Um dos objetivos da pesquisa é investigar a similaridade dos códigos de representação nos textos e nas imagens, consequência da produção e da divulgação da “questão da mulher” no imaginário masculino do final do século XIX.

NOTAS DE REFERÊNCIA

* Projeto de doutorado apresentado e aprovado no Programa de Doutorado em História Social da UNICAMP, sob orientação da Profa. Dra. Leila Mezan Algranti.

1 Expressão utilizada por Michelle PERROT no prefácio da coletânea *"Une histoire des femmes est-elle possible?"* Aix-Paris, Rivages, 1984.

2 Sobre as relações entre as pesquisadoras da história das mulheres e o "establishment" da disciplina histórica ver o excelente artigo de SCOTT, J. "História das Mulheres" in BURKE, Peter.org *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo, Ed. UNESP, 1992.

3 PERROT, M. "Em que ponto está a história das mulheres na França?" *Revista brasileira de história*. Espaço Plural. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, Vol. 14, n.28, 1994.

4 SCOTT, Joan.(1992:86)

5 PERROT,M. (1994:19)

6 HEILBORN, Maria Luíza. "Fazendo gênero? A antropologia da mulher no Brasil." in COSTA, Albertina de Oliveira & BRUSCHINI, Cristina. *Uma questão de gênero*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas; Rio de Janeiro, Rosa dos Ventos, 1992. e RAGO,Margareth. "As mulheres na historiografia brasileira." in SILVA, Zélia Lopes da org. *Cultura histórica em debate*. São Paulo, Ed. UNESP, 1995.

7 SAFFIOTTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes*. Mito e realidade. São Paulo, Quatro Artes, 1969. e BLAY, Eva. *Trabalho domesticado: a mulher na indústria paulista*. São Paulo, Ática, 1976.

8 HEILBORN, idem. No entanto, gostaria de lembrar que a utilização desse conceito na Antropologia vem abrindo um campo de pesquisas que até bem recentemente era inexplorado: a masculinidade. Cf. LEAL, Ondina L. *The Gaucho: male culture and identity in the pampas*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade da Califórnia, 1989. Cf. os diversos artigos sobre o tema na coletânea *Corpo e significado*; ensaios de Antropologia Social. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 1995. e BUFFON, Roseli. *Encontrando o "homem sensível"?* Reconstruções da imagem masculina em um grupo de camadas médias intelectualizadas. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1992.

9 DIAS, Maria Odila L. da S. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo, Brasiliense, 1984. RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar*. A utopia da cidade disciplinar.1890 - 1930. Rio de Janeiro, 1985. FIGUEIREDO, Luciano de A. & MAGALDI, Ana Maria B. deM. "Quitandas e quitutes: um estudo sobre a rebeldia e a transgressão femininas numa sociedade colonial." *Cadernos de Pesquisa*. (54), ago-1985.p.50-61,

Fundação Carlos Chagas. LEITE, Miriam M. *A outra face do feminismo*. Maria Lacerda de Moura. São Paulo, Ática, 1985. CUNHA, Maria Clementina. *O espelho do mundo; Juquery*. A história de um asilo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. ENGEL, Magali. *Meretrizes e doutores*. O saber médico e a prostituição no Rio de Janeiro. São Paulo, Brasiliense, 1988. ESTEVES, Marta de A. *Meninas perdidas*. Os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989. SOIHET, Raquel. *Condição feminina e formas de violência*. Mulheres pobres e ordem urbana, 1890 - 1920. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1989.

10 SAMARA, Eni de M. *As mulheres, o poder e a família*. São Paulo - Século XIX. São Paulo, Marco Zero/Secretaria Estadual de Cultura de São Paulo, 1988. SILVA, Maria Beatriz N. da. *Sistema de casamento no Brasil Colonial*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1984.

11 MELO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986. DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo*. Condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colonial. Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/EDUnB, 1993. RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite*. Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890 - 1930). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991. ALGRANTI, Leila M. *Honradas e devotas. Mulheres da Colônia*. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil. 1750-1822. Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/EDUnB, 1993.

12 MARTINS, Ana Paula V. *Um lar em terra estranha: a aventura da individualização feminina*. A Casa da Estudante Universitária de Curitiba nas décadas de 50 e 60. Dissertação de Mestrado em História do Brasil, UFPR, Curitiba, 1992.

13 GAY, Peter. *A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*; a educação dos sentidos. São Paulo, Companhia das Letras, 1988. SHOWALTER, Elaine. *Anarquia sexual*; sexo e cultura no fin-de-siècle. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.

14 Tomo essa expressão de E. Showalter, que caracteriza a nova mulher como sendo de formação universitária, sexualmente independente e crítica da sociedade que via no casamento a única opção de realização para o sexo feminino. Cap. 3.

15 Showalter lembra que um tema extremamente comum na arte do fin-de-siècle foi o desvendamento da mulher. Pinturas e esculturas trataram do tema apresentando uma mulher se descobrindo para o olhar masculino e revelando sua nudez. Cap. 8.

16 Sobre a relação entre médicos e pintores no Renascimento ver BOLOGNE, Jean-Claude. *História do pudor*. Lisboa, Ed. Elfos, 1990, e SMITH, Stan. *Anatomy, perspective and composition for the artists*. London,

Macdonald, 1984.

17 Bologne, p.111.

18 A produção historiográfica sobre este período bem como sobre a Primeira República vem crescendo significativamente desde a última década. Destaco: CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem; a elite política imperial*. Rio de Janeiro, Campus, 1980. e *Os bestializados; o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987. CHALHOUB, S. *Trabalho, lar e botequim; o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo, Brasiliense, 1986. RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar; a utopia da cidade disciplinar. Brasil, 1890-1930*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985. e *Os prazeres da noite; prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890 - 1930)* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991. SCHWARCZ, Lília M. *Retrato em branco e negro; jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987. e *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993. SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão; tensões sociais e criação cultural na primeira república*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

19 Sevcenko (1983) e Carvalho (1980)

20 HERSCHMANN, Micael M. e PEREIRA, Carlos Alberto M. *A invenção do Brasil moderno; medicina, educação e engenharia nos anos 20-30*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

21 Herschmann e Pereira (1994:46)

22 MACHADO, Roberto et alii. *Danação da norma; a medicina social e a constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1978. p.156

23 MACHADO, Roberto. "Por uma genealogia do poder." In FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.

24 COSTA, J.F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

25 COSTA(1979:73)

26 SANTOS FILHO, L. *História geral da medicina brasileira*. 2 Volumes. São Paulo, HUCITEC, 1991.

27 Em 1914 o catálogo da biblioteca da Universidade do Paraná apresentava os seguintes títulos: ROBIN,A. e DALCHÉ,P. *Tratement médical des maladies des femmes*; SCHRÖDER,C. *Manuel d'accouchements* (1875) ; PINARD e WALLICH. *Traitment d'infection puerperale* (1896) HYERNAUX,L. *Traité pratique de l'art des accouchements*; BUMM,E. *Trattato completo di ostetricia*.(1909); FABRE. *Précis d'obstétrique* (1910); MAGRIER et SCHWAB. *Précis d'Obstetrique*.(1909); BUBIN, P. *Leçons*

de clinique obstétricale.(1889); PAJOT,C. *Travaux d'Obstétrique*.(1882); SIMPSON, J. *Clinique obstétricale et gynécologique* (1874) e MAGALHÃES,F. *A constipação gravídica*. (1905).

28 NUNES, S.A. *Medicina social e regulação do corpo feminino*. Dissertação de mestrado, Instituto de Medicina da UERJ, Rio de Janeiro, 1982.

29 BERRIOT - SALVADORE, Évelyne. "O discurso da medicina e da ciência." in DUBY, G. e PERROT, M. *História das mulheres; do Renascimento à Idade Moderna*. Porto/São Paulo, Afrontamento/EBRADIU, 1994.

30 De Corpóris Humani Fábrica Libri Septem - Idem.

31 BERRIOT-SALVADORE. (1994:420)

32 Joseph Lister, médico inglês, foi professor de cirurgia na Universidade de Glasgow e defendeu em 1867, na British Medical Society a tese de que as supurações, inflamações e infecções eram causadas por microorganismos. Foi um dos primeiros médicos a desenvolver métodos anti-sépticos em ferimentos numa época em que predominava a teoria dos miasmas. THORWALD, Jurgen. *O século dos cirurgiões*. SP., Hemus, s.d.

33 PORRO, Edoardo. "Della amputazione utero-ovario, come complemento del taglio cesario", 1876. Segundo dados fornecidos pelo médico, a mortalidade materna, por ocasião desta cirurgia caiu de quase 100% para 56% nas primeiras 134 operações realizadas. No início do século XX, a mortalidade é inferior a 4%. THORWALD (p.217 e 218)

34 Sobre as relações entre obstetras e parturientes ver o excelente artigo de DYE, Nancy S. "Modern obstetrics and working class women." The New York Midwifery Dispensary. 1890-1920. *Journal of Social History*. Spring, 1987.

35 O espéculo é um instrumento tubiforme que permite ao especialista acesso ao interior do aparelho genital feminino, sem recorrer à cirurgia sexual. Foi desenvolvido por Recamier, médico francês, na primeira metade do século XIX.

36 SHOWALTER (1993:174)

37 Carol Groneman cita várias revistas especializadas que são criadas no século XIX nos Estados Unidos. No Brasil é criada a Revista de Ginecologia e Obstetrícia em 1900. GRONEMAN, C. Nymphomania: the historical construction of female sexuality. in *Signs: Journal of women culture and society*. 1994, vol. 19, p. 340.

38 O trabalho pioneiro dessa historiografia é de SMITH-ROSEMBERG, Carol e ROSEMBERG, Charles. "The female animal: medical and biological views of woman and her role in nineteenth-century America." in *Journal of American History*, 60(2), 1973. MOSCUCCI, Ornella.

The science of woman: gynecology and gender in England - 1800 - 1929. Cambridge University Press, 1990; GALLAGHER, C. e LAQUEUR, T. *The making of the modern body: sexuality and society in the XIX century.* Berkeley and Los Angeles; University of California Press, 1987.

39 BOLOGNE, (1990:250)

40 Essa expressão foi utilizada por Peter Gay para definir um “acordo tácito” entre o artista e o público. O autor explica que a doutrina do distanciamento é um mecanismo de defesa cultural baseado na idéia de que quanto mais generalizada e idealizada a representação do corpo humano na arte, menor o choque nos espectadores. Era uma forma cultural de sublimar o desejo. (1988:282)

41 Apud. BOLOGNE (1990:250)

42 Ver FRIEDRICH, Otto. *Olympia; Paris no tempo dos impressionistas.* São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

43 PESSANHA, José Américo Motta. “Despir os nus” *In O desejo na Academia. 1847-1916. Catálogo de Exposição. São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura, 1991.*

44 SCOTT, J. “Prefácio a Gender and Politics of History.” *Cadernos Pagu* (3), 1994. P.14. Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, trad. Mariza Corrêa.

45 SCOTT (1990:14)

46 Foram selecionados quadros de Almeida Junior, Eliseu Visconti, Henrique Bernardelli, Oscar Pereira da Silva, Pedro Américo e Rodolfo Amoêdo, pertencentes aos acervos da Pinacoteca de São Paulo e do Museu Nacional de Belas Artes do Rio de Janeiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRIAN. *História da literatura erótica.* Rio de Janeiro, Rocco, 1993.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia.* ;condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro, José Olympio, Brasília, Edunb, 1993.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico.* Lisboa, Difel, 1989.

BADINTER, E. *Um é o outro.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

BARDI, P.M. *História da arte brasileira.* São Paulo, Edições Melhoramentos, 1975.

BERGER, J. *Modos de ver.* Lisboa, Edições 70, 1987.

BOLOGNE, Jean-Claude. *História do pudor.* Rio de Janeiro, Elfos, 1990.

BURKE, P.org. *A escrita da História; novas perspectivas.* São Paulo, Ed. UNESP, 1992.

CAMPOFIORITO, Q. *História da pintura brasileira no século XIX*. Rio de Janeiro, Edições Pinakothke.

CARVALHO, José M. de *A construção da ordem; a elite política imperial*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.

_____. *Os bestializados; o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

_____. *A formação das almas; o imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

COSTA, A.O. & BRUSCHINI, C. org. *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro/ São Paulo, Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992.

_____. *Entre a virtude e o pecado*. Rio de Janeiro/São Paulo, Rosa dos Tempos/ Fundação Carlos Chagas, 1992.

COSTA, Jurandir F. *Ordem médica norma familiar*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

COSTA, Maria Cristina C. *O retrato feminino na pintura brasileira 1850-1950; do realismo ao romantismo. Análise estética e sociológica*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, USP, 1985.

CUNHA, Maria Clementina. *O espelho do mundo: Juquery*. A história de um asilo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo; condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro/Brasília, José Olympo/Edunb, 1993.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

DIJKSTRA, Bram. *Idols of perversity: fantasies of feminine evil in fin-de-siècle culture*. N.Y., Oxford University Press, 1986.

DONZELOT, J. *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.

DOTTIN-ORSINI, Mireille. *A mulher que eles chamavam fatal*. Textos e imagens da misoginia fin-de-siècle. Rio de Janeiro, Rocco, 1996.

DUBY, G. & PERROT, M.org. *História das mulheres; a antiguidade*. Porto/ São Paulo, Afrontamento/Ebradil, 1993.

_____. *História das mulheres; do Renascimento à Idade Moderna*. Porto/ São Paulo, Afrontamento/Ebradil, 1994.

_____. *Imagens da mulher*. Porto, Afrontamento, 1992.

DYE, Nancy S. "Modern obstetrics and working class women: the New York midwifery dispensary. 1890-1920" *Journal of Social History*, Spring, 1987.

ENGEL, Magali. *Meretrizes e doutores; saber médico e prostituição no Rio de Janeiro 1840-1890*. São Paulo, Brasiliense, 1989.

ESTEVES, Marta de A. *Meninas perdidas*. Os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

FIGUEIREDO, Luciano de A. & MAGALDI, Ana Maria B. de M. "Quitantas

e quitutes: um estudo sobre a rebeldia e a transgressão femininas numa sociedade colonial.” *Cadernos de Pesquisa*. (54), p. 50-61, São Paulo, Fundação Carlos Chagas, ago-1985.

FRIEDRICH, O. *Olympia*; Paris no tempo dos impressionistas. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1980.

_____. *História da sexualidade*; A vontade de saber. Rio de Janeiro, Graal, 1980.

_____. *Microfísica do poder*. org. Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1985.

GAY, Peter. *A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*; a educação dos sentidos. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

GÉLIS, J. *L'arbre et le fruit*; la naissance dans l'Occident moderne XVI - XIX siècle. Paris, Fayard, 1984.

GRONEMAN, Carol. “Nymphomania: the historical construction of female sexuality.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 1994, V.19, no. 2.

GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario*. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

HEILBORN, Maria Luíza. “Fazendo gênero? A Antropologia da Mulher no Brasil.” in COSTA, Albertina de O. & BRUSCHINI, Cristina. *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro/São Paulo, Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992.

HERSCHMANN, M.M. & PEREIRA, C.R.M. org. *A invenção do Brasil moderno*; medicina, educação e engenharia nos anos 20 - 30. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

JORDANOVA, Ludmilla. *Sexual visions*; images of gender in science and medicine between the eighteenth and twentieth centuries. Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

LAQUEUR, T. *Making sex*; body and gender from the greeks to Freud. Cambridge, Harvard University Press, 1990.

LEITE, Miriam M. *A outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*. São Paulo, Ática, 1985.

MACHADO, R. *A danação da norma*; a medicina social e a constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1978.

MELO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

MEZZOMO, D. *Médicos e educadores*: a disciplinarização da família curitibana 1890-1930. Dissertação de mestrado, Curitiba, UFPR, 1990.

MITCHINSON, Wendy. “Gynecological operations on insane women:

- London, Ontario, 1895-1901.” The Journal of Social History, Spring, 1982.
- MOSCUCCI, O. *The science of woman*; gynecology and gender in England, 1800-1929. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- NÉRET, G. *Gustav Klimt*. 1862-1918. trad. Jorge Valente. Colonia, Benedikt Taschen, 1994.
- NUNES, S.A. *Medicina social e regulação do corpo feminino*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, UERJ, 1982.
- O DESEJO NA ACADEMIA. 1847-1916. Catálogo de exposição. São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura, 1991.
- PETER, Jean-Pierre. “Les médecins et les femmes.” In *Misérable et glorieuse*. La femme du XIX siècle. Paris, Fayard, 1980.
- RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar*. A utopia da cidade disciplinar. 1890-1930. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- RAGO, M. *Os prazeres da noite*; prostituição feminina e códigos da sexualidade feminina em São Paulo 1890-1930. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.
- RAMINELLI, R. “Mulheres canibais”. Revista USP, 1995.
- ROSEN, G. *Da polícia médica à medicina social*. Rio de Janeiro, Graal, 1980.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- SAMARA, Eni de M. *As mulheres, o poder e a família*; São Paulo, Século XIX. São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.
- SANTOS FILHO, Lycurgo. *História geral da medicina brasileira*. 2V. São Paulo HUCITE, 1991.
- SILVA, Maria Beatriz N. da. *Sistema de casamento no Brasil Colonial*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1984.
- SILVA, Zélia Lopes da. org. *Cultura histórica em debate*. São Paulo, Ed. UNESP, 1995.
- SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica.” Educação e Realidade. V.15, no. 2, jul./dez. 1990.
- _____. “História das Mulheres.” In BURKE, Peter. Org. *A escrita da História*. Novas perspectivas. São Paulo, Ed. UNESP, 1992.
- _____. *Gender and the Politics of History*. New York, Columbia University Press, 1988.
- SCHORSKE, C.. *Viena fin-de-siècle*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- SEVCENKO, N. *Literatura como missão*; tensões sociais e criação cultural. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- SHORTER, E. *Le corps des femmes*. Paris, Seuil, 1984.
- SHOWALTER, E. *Anarquia sexual*; sexo e cultura no fin-de-siècle. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- SMITH-ROSEMBERG, C. & ROSEMBERG, C. “The female animal: medical

and biological views of woman and her role in Nineteenth-Century America.” *Journal of American History*. 60(2), 1973.

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

TODOROV, T. *Nós e os outros*. A reflexão francesa sobre a diversidade humana. Vol. 1. Rio de Janeiro, Zahar, 1993.

THORWALD, Jorgen. *O século dos cirurgias*. São Paulo, Hemus, s.d.

MISSIONÁRIOS E FEITICEIROS
representações do índio segundo os missionários
castelhanos das missões jesuíticas do Paraguai
(séculos XVII-XVIII)

Aníbal Costa Souza
Doutorando em História pela
Universidade Federal do Paraná
UFPR

*A Espanha aplica na religião a
ferocidade natural do amor.*
Charles Baudelaire

1.1 - As noções de bruxaria, magia e feitiçaria. Os poderes de Satã.

Foi durante o século XIV, período marcado por pestes e fome, que a Europa sofreu avassaladora invasão demoníaca; os malefícios perpetrados pelas feiticeiras e bruxas multiplicaram-se, fornecendo ao homem medieval uma explicação simultaneamente viável e imaginária para os tormentos que assolavam as terras cristãs. Segundo os teólogos, Satã era o grande responsável pelas misérias existentes.

Mas o anjo das trevas não atuava sozinho, pois as feiticeiras estabeleciam o elo necessário entre o mundo dos homens e a sua vontade. Em concílios secretos, realizados em obscuras florestas, as sequazes invocavam-no para solicitar poderes e, em troca, ofereciam sacrifícios e orgias.

Na Idade Moderna, os católicos ibéricos não se preocuparam tanto com a bruxaria quanto os protestantes, mas, a despeito desse fato, os inquisidores espanhóis não deixaram de acoessar as sequazes do demônio. Se o Diabo mostrou-se arredio à justiça dos homens, as feiticeiras estiveram ao alcance dos dominicanos para serem presas, torturadas e queimadas; punindo-as estava-se a punir seu malévolo

mestre. Esperava-se, deste modo, extirpar pela raiz a causa dos males da cristandade.

Entretanto, as bruxas - ou melhor, as mulheres, - não foram as únicas molestadas pelo poder instituído; no início do século XIV ocorreram sucessivas perseguições contra certos grupos minoritários, numa busca incansável de bodes expiatórios. Como demonstrou magistralmente Ginzburg em sua *História Noturna*, os agravos recaíram inicialmente sobre elementos familiares aos europeus, a saber, leprosos e judeus. Foi somente mais tarde que a perseguição estendeu-se à bruxaria. Para o autor, leprosos e judeus permaneceram “[...] numa zona situada ao mesmo tempo no interior e no exterior da sociedade cristã.” A perseguição desencadeada demonstrou, pela primeira vez, as potencialidades “[...]de purificação social encerradas no esquema de conspiração (todo complô fantasioso tende a gerar um complô real, de sinal contrário).” Judeus e leprosos foram acusados de agir contra a cristandade, obedecendo ordens de reis pagãos. Postulara-se que ambos os grupos estabeleceram, em sórdido e obscuro concílio, contato com autoridades mouras no intuito de difundir a peste e preparar terreno para os temíveis exércitos muçulmanos; para isso, os acusados teriam recebido, no estrangeiro, veneno para espalhar nos poços de água potável. Na época, tais acusações foram mais que suficientes para explicar a disseminação de uma peste letal.¹

Em período posterior, no caso da bruxaria, o complô ganhou matizes sombrios, demoníacos, pois era Lúcifer quem estava por detrás dos sortilégios, espalhando seus poderes graças às suas fiéis consortes, isto é, as mulheres.

Durante a Idade Média, a figura feminina revestiu-se dos piores atributos imagináveis. Para os teólogos, além de infantil e inconstante, a mulher era a mãe de todo pecado: Thomas Murner chamava-a de “Diabo doméstico” enquanto Tomás de Aquino reservava-lhe a pecha de “macho deficiente”.² Essas características levaram-na a ser o elo fraco das sociedades cristãs, a janela pela qual Satã adentrava territórios sacramentados. Sendo fraca de vontade e caráter, a mulher ficava a mercê das tentações demoníacas, tornando-se facilmente discípula e amante do Diabo.

Ao contrário do que se poderia a princípio supor, os termos bruxaria, magia e feitiçaria aludiam a práticas diferenciadas, cujas origens apontavam para momentos peculiares da história ocidental. Foi somente a partir do século XIV que se estabeleceu uma confusão em torno desses termos, quando a demonologia confinou-as no âmbito do diabólico. Desse modo, feiticeiras, magos e bruxas tornaram-se servos de Satã, agentes infernais atuando insidiosamente no mundo sublunar, isto é, no mundo dos homens. Apesar dos esforços eclesiásticos para transformá-las, cada uma dessas “ciências profanas” possuía sua história, seu corpo de idéias e suas práticas específicas. O que convém agora explicar.

A feitiçaria era prática feminina, de caráter individual e urbano, e sua estirpe remontava à antiga Grécia, quando a feitiçaria contrabalançava a misoginia helena. A inserção da mulher na sociedade grega - mundo predominantemente masculino - dava-se através de poções, perfumes e venenos - artefatos que visavam, com seus encantos, submeter os homens mais renitentes aos caprichos femininos. O conhecimento das feiticeiras era obtido através de livros ou hereditariamente. Havia muita semelhança entre a feiticeira grega e a medieval, sua herdeira direta.³

De origem européia, a bruxaria era uma prática coletiva e rural em que se desconhecia a erudição ou a posse de objetos mágicos, resumindo-se a atos eminentemente psíquicos, ou melhor, seu exercício previa pactos demoníacos para a aquisição de poderes sobrenaturais. Contudo, assim como a feitiçaria, a bruxaria possuía um caráter feminino e de inversão social e, não raro, as mulheres utilizavam-na para dobrar a vontade masculina. Na Idade Moderna, com o recrudescer da caça às bruxas, a noção de bruxaria passou a confundir-se com as de magia e feitiçaria. A bruxaria, devido ao seu caráter coletivo, vinculava-se freqüentemente ao ritual do “sabá”, o concílio demoníaco.⁴

A magia distinguia-se pelo seu caráter masculino, pela dificuldade de seus exercícios - que beiravam a ascese - e pela erudição exigida. Durante o século XIII, o despontar de uma elite mística foi promovido pela difusão de tratados árabes de ocultismo, os quais entravam na Europa principalmente através da Espanha, via

Toledo. Nessa época, foram recuperados também os textos clássicos sobre o assunto, como os tratados de Albertus Magnus e Hermes Trimegisto. Outras influências vieram da cabala e numerologia judaicas e da astrologia.⁵

Assim, a magia era uma prática de elite, efetuada dentro de rígidos princípios éticos e de difícil aprendizado. A astrologia tornou-se o conhecimento ordinário do mago, sendo também eficiente disfarce para se escapar da justiça eclesiástica, pois a astrologia, sobre a qual se assentava a erudição dos conselheiros do rei, era melhor vista que outros conhecimentos mágicos. Entretanto, a exemplo do que ocorreu com a feitiçaria e bruxaria, a magia transformou-se, em meados do século XIV numa prática essencialmente maligna.⁶

Ao emergir como formas alternativas de comunicação com o além, a feitiçaria, a magia e a bruxaria ameaçavam o estatuto da Igreja católica na sua exclusividade. Nesse sentido, o Tribunal da Inquisição buscou infamá-las, reduzi-las ao âmbito do demoníaco e do proibido. A ação eclesiástica, repressiva e condenatória, produziu um conhecimento específico sobre o assunto: a demonologia.

Ao contrário do que se poderia supor, foi no começo da Idade Moderna que o Diabo e o inferno ganharam tenebroso colorido, e não durante a Idade Média - tida como período do obscurantismo. De 1550 a 1600 se produziu uma verdadeira “literatura internacional” sobre demonologia.⁷ Esses tratados, entre os quais destacavam-se o *Malleus Maleficarum* de Sprenger e Kramer, e o *Formicarius* de Jean Nider, expunham um saber construído no calor das masmorras inquisitoriais.

Entretanto, os tratados de demonologia também precisavam o pacto demoníaco, as metamorfoses e o vôo noturno. Essas características compunham os poderes das consortes de Satã, das feiticeiras, pois seus conhecimentos eram cedidos pelo príncipe das trevas mediante alianças firmadas em rituais. No afã de circunscrever a autonomia das feiticeiras no mundo sublunar, os demonólogos recorreram a Santo Agostinho para compreender os poderes dos demônios. Segundo Jean Delumeau, os teólogos afirmavam em uníssono que os demônios não poderiam agir sem a permissão divina, pois o poder de Deus mostrava-se incomparavelmente superior aos

poderes de Satã - mero anjo decaído. Desse modo, tendo sua atuação limitada pelos desígnios divinos, Satã limitava-se a tentar os homens bons ou a infernizar a vida dos maus.⁸

O teólogo jesuíta Del Rio conseguiu sintetizar os amplos poderes satânicos numa linha, quando afirmou que o demônio agia de três modos distintos: através da aplicação das coisas ativas às passivas, por movimento local e por ilusão. O primeiro dizia respeito ao poder - tanto dos anjos quanto dos demônios - de movimentar os corpos inferiores do mundo sublunar. Apesar de realizar com facilidade tal feito, os demônios não poderiam alterar a obra divina sem permissão. O segundo poder referia-se à capacidade que o Diabo tinha para transformar a matéria, moldando-a de acordo com seus desejos. Esta habilidade vinculava-se ao fato dos demônios conhecerem os segredos das leis naturais que regiam os corpos físicos. Com efeito, o Diabo era senhor dos metais, dos solos e dos mares, e poderia indicar a localização de extensas jazidas de ouro ou diamante para seus seguidores ou, então, conjurar terremotos e enchentes para atormentar os cristãos. O oceano era seu “habitat” por excelência, no qual invocava maremotos, serpentes e monstros para destruir indefesas naus. Possuía ainda a capacidade de rejuvenescer as pessoas e torná-las mais inteligentes. Entretanto, antes de lançar mão de tais poderes, os demônios mostravam-se astutos e, na maioria das vezes, iludiam suas vítimas, fazendo-as crer em banais ilusões. Como ilusionista, o Diabo despontava como grande charlatão, como o pai de toda mentira, e embora pudesse prever o futuro com acerto, neste caso ele também enganava, entregando a mensagem ardidamente truncada.⁹

1.2 - Demonologia e América. A feitiçaria e o malefício entre os Guarani.

Segundo Laura de Mello e Souza, a descoberta e colonização da América provocaram a emergência de conteúdos demoníacos no imaginário europeu; pois, o indígena, ao surgir diante do europeu como antítese de sua identidade, evidenciara possíveis vínculos com o demoníaco. E foi o trato com as bruxas europeias que treinou o “[...] *olhar demonológico sobre a América.*”¹⁰ Nesse sentido, a “demonização”¹¹ dos costumes indígenas implicou na sua imediata

censura, justificando o colonialismo.

Ainda segundo a autora, havia dessemelhanças entre a atuação dos inquisidores ibéricos e dos protestantes, pois aqueles preocupavam-se mais com o pacto demoníaco que com vãos noturnos e fatos parecidos.¹² Mesmo a produção de obras de demonologia em Portugal e Espanha foi modesta se comparada com às publicações do Norte da Europa. A autora, entretanto, achou por bem estender a noção de “obra demonológica” aos textos produzidos sobre a América, levando-se em conta que versavam sobre a demonização do índio. Nesse sentido, enquanto outras nações esmiuçavam seus territórios à cata de bruxas, a demonologia ibérica foi buscar o demônio nas colônias de além mar.¹³

Alguns teólogos espanhóis, como Las Casas e Francisco Vitória, sustentaram que Satanás havia sido desterrado da Europa, trocando as terras da cristandade pelo Novo Mundo, onde construiu um novo reino. Graças aos feiticeiros, ardilosos ministros do demônio, os inocentes ameríndios perpetravam o execrável culto a Satanás e submetiam-se a toda sorte de torpezas e crimes.¹⁴ Desse modo, a atuação demoníaca na América ganhou um colorido próprio ditado pelo cotidiano indígena, e os índios foram considerados vítimas inculpáveis das artimanhas do Espírito das trevas e dos “feiticeiros” (pajés indígenas), pois a palavra bíblica não lhes havia ainda alcançado.

As representações inicianas faziam alusão constante à concepção da América como território demoníaco. O Novo Mundo foi comparado, pelo reverendo Diego Altamirano, a uma fortaleza infernal, na qual o Diabo mantinha-se encastelado como um terrível dragão pronto para o ataque.¹⁵ Em outros textos, Satã despontou como Senhor dos “feiticeiros” indígenas, utilizando-os na tentativa de barrar o avanço cristão. O padre superior Nicolau Duran reiterava, numa epístola anual, que o poder demoníaco obedecia a uma hierarquia na qual os feiticeiros acatavam as ordens do Diabo:

[...]dio luego muestra de su furor [o diabo] por medio de sus ministros los Echiçeros. Estos convocaron la gente que estan entre la incarnacion i el Taiaova i como sin estas pestes tan temidas obedecieron luego a su mandato i juntandose concertaron de matarme.¹⁶

A concepção da América como espaço demoníaco sobreviveu nas representações inicianas do século XVIII, embora já sem o vigor seiscentista. Em uma epístola anual, versando sobre a redução dos Chiquito, um padre queixava-se do impiedoso clima da região:

copiossimas las aguas, terribles los frios y hielos, muy espesas las neblinas [...] parece que Satanás estaba empeñado en embarazar por todos caminos este viaje[...]¹⁷

No século XVII, o demoníaco imperava no Paraguai, dominando a tudo e todos. Encontram-se muitas referências versando sobre a influência satânica nas gentes, no clima, na flora e fauna. Representando o espaço físico desse modo, os inicianos não faziam apenas ressonância às idéias dos teólogos castelhanos, mas justificavam sobretudo a catequese indígena, pois os feiticeiros constituíam-se em aliados do Diabo e mantinham os índios como reféns. O padre Diego Altamirano referia-se aos índios Guaraní como “almas tão infelizes quanto desamparadas de todo auxílio humano”¹⁸

Podemos supor que muitos dos missionários inicianos eram versados na literatura demonológica, pois este conhecimento mostrava-se útil sobretudo para decodificar os rituais mágicos indígenas. Entretanto, no Paraguai, não se defrontaram com nenhum diabólico concílio de feiticeiras, mesmo porque a figura feminina desempenhava um papel secundário nos rituais mágicos indígenas; a figura máxima na religião Guaraní era representada por agentes do sexo masculino, os chamados “pajés”.

Os jesuítas encontraram no pajé (chamado de “feiticeiro” e “ministro do demônio” nas epístolas) o seu maior rival. Os pajés despontaram, assim, como o primeiro obstáculo a ser transposto pelo esforço missionário, obstáculo que se entrepunha entre o índio - considerado pelos reverendos como inocente útil - e o jesuíta.

As representações dos pajés feitas pelos jesuítas foram, pois, tão obstinadas quanto a resistência desses “feiticeiros” diante da colonização: os missionários acusavam-nos de ser ministros de Satã e de perpetrar execráveis cultos em sua honra. Os pajés, por sua vez, conjuravam a resistência indígena diante dos novos agentes

coloniais, maquinando sublevações e atentados.

Os missionários reconheciam a todo instante a prática da feitiçaria e da idolatria, componentes que justificavam a catequese e a supressão dos pajés como líderes espirituais indígenas. O jesuíta José de Acosta já observara que, na América, o feiticeiro era o pior inimigo do missionário. Em se tratando desses “ministros do demônio”, era mister manter incessante luta e “[...]descobrir seus enganos e fraudes, demonstrar sua ignorância, ridicularizar seus disparates e refutar suas astúcias.”¹⁹ Conselho ao qual os inacianos parecem ter prestado a devida atenção.

De modo geral, o pajé foi uma figura chave na organização social dos Guarani: importante líder religioso, era também o depositário das tradições e lendas que mantinham o grupo coeso.²⁰ Entretanto, como chamou atenção Pierre Clastres, esses chefes religiosos entravam em conflito, por vezes, com os caciques - detentores de um crescente poder político. Durante a conquista e colonização da América, a sociedade Guarani dirigia-se para uma ruptura política na qual o chefe indígena (cacique), até então dono de um poder simbólico, tornar-se-ia um chefe de fato - capaz de exercer poder coercitivo sobre o grupo. Essa mudança encontraria respaldo no crescimento demográfico, e certas aldeias Guarani chegaram a possuir milhares de habitantes, muito mais que outros povos da região.²¹

Em outras palavras, os Guarani caminhavam para formar um Estado, um poder centralizado. Esta autêntica “revolução política” teve implicações importantes na dinâmica social, deflagrando movimentos emigratórios de cunho messiânico. À frente destes estavam líderes religiosos carismáticos, denominados de *Karai*, que conclamavam os seus seguidores para empreender maciças emigrações em direção à almejada “terra-sem-mal”- lugar mítico situado em algum lugar ao leste. Segundo Pierre Clastres, a “terra-sem-mal”, contrapunha-se ao que a sociedade Guarani tornara-se sob o comando de chefes cada vez mais despóticos: “[...]a emergência do poder condenava, num prazo mais ou menos longo, a sociedade Tupi-Guarani, como sociedade primitiva, como sociedade sem Estado.”²²

Contra os profetas erguiam-se os caciques, sequiosos de

poder, adversários mordazes dos “bruxos andarilhos”. Talvez a presença de outros representantes do além, vindos misteriosamente do leste e vestidos de negro, despontasse como boa alternativa para os caciques. De fato, os padres inacianos logo declararam guerra contra os *hechizeros* e correram para firmar acordo com os chefes indígenas.

Nesse sentido, a atuação inaciana buscou, por um lado, obter apoio dos caciques Guarani; por outro, infamar os pajés, suplantando seu poder pelo dos missionários. Segundo Arno Kern, estudioso das Missões guaraníticas, “O combate levado a efeito contra os pajés se resolveu favoravelmente pelas próprias capacidades dos jesuítas como líderes religiosos superiores, recebendo ainda o apoio político dos caciques.”²³

As representações tecidas em torno de pajés e caciques possuíam características bem distintas ditadas pelas conveniências do projeto catequético. Segundo os jesuítas, os pajés e os *karai* eram asseclas do demônio que conduziam uma massa de inocentes às garras deste; de outra feita, os caciques recebiam alcunhas mais suaves, sendo vistos mesmo com indulgência pelos padres.

No pleito contra os feiticeiros, o padre Duran nos conta que alguns caciques ficaram do seu lado e ameaçaram de “[...]quemar vivos todos los Paiés, que son Egizeros porque eran unos burladores[...]”²⁴ O mesmo missionário atribuía bons elementos morais aos caciques, apesar de muitos serem antropófagos. Assim, o cacique Pindoviu possuía “[...] la ferocidad de su corazón, y respetada valentia”. Sobre um cacique que lhe queria devorar em ritual antropofágico, o padre o descreveu, a princípio, como “besta mais sangrenta do que homem”. Mas, ao se converter, transformou-se imediatamente em homem de “bom coração”.²⁵

Apesar de tudo, os inacianos constataram que havia discrepâncias entre seu modelo de feitiçaria, estabelecido segundo padrões europeus, e o cotidiano mágico indígena. Observando atentamente a prática dos pajés, os primeiros missionários procuraram estabelecer uma nova tipologia do *maleficium*, desta vez em versão americana.

Esse procedimento permitiu pontuar diferenças com respeito aos “feiticeiros”, classificando-os de acordo com as suas práticas execráveis. Segundo Montoya, entre os Guaraní existiam dois tipos de feiticeiros: os “farsantes”, que enganavam os índios com embustes; e os “enterradores” - estes perpetravam o malefício. Os primeiros burlavam a comunidade indígena mediante mentiras e farsas; os últimos visavam prejudicar o próximo através de atos de magia, causando doenças e desgraças. O malefício consistia no aproveitamento das capacidades mágicas do demônio para os pérfidos desígnios de seus sequazes.

O padre Montoya, em sua classificação dos feiticeiros indígenas, estava mais preocupado com os “enterradores”, cujo ofício era matar, pois seus procedimentos evidenciavam o pacto demoníaco:

Los peores, y mas perniciosos son los enterradores, cuyo oficio es matar, enterrando en la casa que desea matar, algunas sobras de su comida, cascara de fruta, y pedaços de carbon, etc. As vezes entierran sapos atravesados con alguna espina de pescado, con que se va enflaqueciendo el que desean matar, y sin otro accidente muere, de que hemos visto muchas vezes efetos conocidos: averiguê de algunos, que el demonio era figura de un negrilla se les aparecia con un cesto en la mano, incitandoles, que fuessen a enterrar [...] ²⁶

A prática dos feiticeiros “enganadores”, segundo Montoya, resumia-se a uma série de artifícios para burlar os indígenas. Entre os exercícios mais comuns estavam o estabelecimento de presságios mediante interpretação do canto das aves “[...] de que han inventado muchas fabulas[...]”, e o curandeirismo astucioso. Entretanto, lembrava novamente o cura, os perniciosos eram os “enterradores”, os quais mereciam tratamento diferenciado. ²⁷

A classificação do padre Montoya apresenta-se como uma tentativa para classificar os exercícios mágicos indígenas de acordo com os preceitos da feitiçaria européia, reduzindo a novidade a esquemas conhecidos. Este esboço tipológico figura uma tentativa isolada, pois entre os documentos jesuíticos encontram-se interpretações diversas sobre as práticas dos pajés.

A despeito de Montoya, na maior parte dos casos os pajés eram vistos como embusteiros, desprovidos de qualquer capacidade mágica, cujo poder dependia tanto da ingenuidade de seus seguidores quanto da astúcia dos feiticeiros. São correntes as interpretações do curandeirismo Guaraní como uma farsa. Nesses rituais, segundo os jesuítas, o pajé punha-se a chupar a região machucada do doente, extraindo-lhe o mal: este vinha na forma de um objeto ensangüentado que o pajé retirava da boca e exibia aos índios presentes. Para azar dos “feiticeiros”, os jesuítas haviam se certificado, vezes e vezes, que os pajés colocavam o objeto previamente na boca, antes do ritual.

Em certos casos postulava-se que, além de farsa, os métodos de feitiçaria tinham o efeito contrário, produzindo a morte do paciente. É o caso de uma epístola das reduções do Uruguai datada de 1635, na qual um jesuíta argumentava que, usando a desculpa do curandeirismo, os pajés semeavam a morte entre os índios: “Una [índia] mostro tres veces su hijita al P.^e y cada vez sensiblemente mejoraba, vino un hechizero de noche, y sin ser llamado a chuparla y luego empeoro y en pocas horas se la llebo nuestro S.^{or}”²⁸ O ritual, reiterado pelos jesuítas enquanto farsa, transformou-se aqui numa tentativa malograda de cura.

Os textos jesuíticos insistiam na feitiçaria indígena como palco da ilusão e da mentira, onde os pajés emergiam como farsantes muitas vezes disfarçados com as cores eclesiásticas.²⁹ O missionário Nicolau Duran, por exemplo, descreveu as trapaças de um feiticeiro:

[...] le dieron mucho en que entender los echizeros en particular un caçique que se vendia por sacerdote o papa y le temiam todos de suerte, que iendo el P. tuvo tambien otro encuentro con otro monstruo del infierno que inquietava los indios, iendo a buscarle para componerle y maltrato de palabras, y todos los indios de aquella comarca. estavan obstinados sin quererse reduzir[...]³⁰

O Diabo assumia formas divinas para enganar os incautos e estorvar a propagação da fé católica. No Paraguai, a tática demoníaca prevaleceu, e os asseclas de Satã se fizeram passar por anjos, missionários, pelo Papa e até por Deus. O padre Montoya escreveu sobre um cacique que se vestia de padre e fingia rezar missa, iludindo

os índios.³¹ Já o padre Antônio Sepp asseverava que a vestimenta dos Yaro era uma afronta ao cristianismo, pois estes índios usavam, na cabeça, uma coroa tríplice semelhante à coroa papal: “[...]. Também nisso podemos reconhecer a momice do macaco infernal.” - completou.³² O missionário Diogo Ferrer, por sua vez, queixava-se da afronta de certos ameríndios que ousavam sustentar a igualdade de condições entre padres e pajés: “[...]dixo que era tambien padre y sacerdote y que sabia tambien la palabra de Dios como nosotros, y que el solo bastava para predicarla a sus vassallos.”³³

Nenhum texto, contudo, chega a ser tão incisivo na momice infernal dos pajés quanto uma passagem da *Conquista Espiritual*, em que o padre Montoya relatou o despontar de um movimento messiânico Guarani. Sob o olhar atento do cura, o culto indígena ganhou cores sombrias, demoníacas:

En muchos lugares deste discurso se ha visto, que para atraer a si las almas el Demonio ha procurado imitar nuestras acciones, fue invencion suya una Religion que forjó de doze escogidos Magos, estos traian mas de 700. hombres, destos escogian unos bailadores, cantores, y en embustes destros embiavanlos de secreto a nuestros pueblos, para que [...] arredrasen la gente del batismo.³⁴

Montoya considerou o movimento como produto demoníaco, em que, no afã de impedir a difusão do evangelho, Satã instituiu um culto e copiou os principais fundamentos da Igreja Católica. Os índios instituíram novo batismo, submeteram-se aos desmandos de doze “magos” - clara alusão aos apóstolos de Cristo - e plagiaram arditamente a liturgia cristã.

Sentindo-se ameaçados pela magnitude do movimento, os jesuítas mobilizaram os índios das reduções, encampando uma guerra sem tréguas contra os integrantes da florescente “religião”. Em suma: os inacianos venceram, os líderes indígenas foram mortos e o movimento se dispersou.³⁵

A representação dessa obscura seita com cores demoníacas tinha por escopo justificar a sua contenção, deter uma possível ameaça herética em que elementos cristãos e guaranis fundiam-se em torno de um único culto (embora jamais venhamos a saber como foi, de

fato, tal movimento). Do mesmo modo, a demonização dos pajés Guarani espelhava o conflito entre os missionários inacianos, arautos de uma nova verdade, e os renitentes chefes religiosos indígenas. Ao imputar ao pajé a pecha de farsante e aliado do Diabo, os jesuítas justificavam a catequese indígena e a colonização.

Conforme constatamos, eram singulares as interpretações do curandeirismo Guarani como malefício, pois as referências aos pajés como “embusteiros” foram bem mais comuns. Desse modo, segundo a ótica inaciana, o Espírito das Trevas raramente concedia seus poderes aos “feiticeiros” indígenas, preferindo instruí-los nas artes da ilusão. Mas este conhecimento era conferido durante as possessões ou pactos diabólicos, nos quais o Diabo fazia-se presente. Observaremos, adiante, o modo pelo qual os missionários reencontraram o pacto demoníaco e a possessão - elementos da demonologia européia - nas terras americanas.

1.3 - A possessão e o pacto demoníaco.

O segundo capítulo do *Malleus Maleficarum* foi dedicado ao pacto demoníaco em suas diversas manifestações. Segundo os inquisidores, a submissão ao Diabo era geralmente realizada em locais e horas escolhidos em que, diante de sinistro conclave, as feiticeiras conjuravam Satã com o auxílio de palavras mágicas e outros execráveis artifícios. Uma vez convocado o anjo das trevas, as noviças deveriam prestar homenagem, negar a fé cristã e pisotear a cruz. A antropofagia e a orgia compunham o desfecho do ritual demoníaco.³⁶

Entre os textos inacianos, abundam referências ao pacto satânico. Os pajés foram acusados de estabelecer, por caminhos bastante originais, vínculos com o Diabo. Segundo os padres, era graças ao vil pacto que os feiticeiros garantiam sua hegemonia na sociedade Guarani, mantendo os índios como reféns de Satã.

O anjo decaído mostrava-se ardiloso e inventava a cada momento meios inusitados para conquistar as almas dos selvagens e estabelecer alianças. No início do século XVII, quando os missionários não haviam descoberto ainda o potencial mercantil da erva-mate, a planta foi vista como um elo entre os feiticeiros e o maligno. Segundo

os reverendos inacianos, quando consumido, o mate provocava uma série de efeitos nos seus usuários, dentre os quais: aumentava a resistência física, amenizava a fome e provocava visões. Este último atributo conduzia ao contato com Satã, e os feiticeiros falavam com o demo [...] por medio de la yerba [...]” - asseverava um missionário. O uso do mate também facilitava a premonição - característica essencialmente diabólica:

El día de la natividad de Nuestra Señora hablo el hechizero con la yerba y preguntole q es lo q el P.^e avia levantado en la missa [...] alborotose el Pueblo y vinieron a casa a preguntar al P.^e q lo q avia dicho el hijo de dios y Nuestra Señora q.^{do} baxaron en la missa. pero el P.^e les pregunto como avian sabido q avia baxado, y diçiendo q la yerba lo avia dixo, les riño, porq hablaban al demonio. y q aunq avia dicho verdad de q el hijo de Dios estaba en la hostia y baxaba del cielo q.^{do} el saçerdote consagraba q mirasen q mentia muchas vezes y solo hacia aquello para engañarles[...]"³⁷

Como vimos em trecho anterior, os demônios possuíam a capacidade de prever o futuro, mas nesse caso também enganavam, pois forneciam a mensagem astuciosamente truncada. Essa concepção foi muito corrente na Europa, sobretudo durante os séculos XV e XVI (Seria conveniente lembrar-se aqui das bruxas shakespearianas de Macbeth, que iludiram o sanguinário rei mediante ardilosa premonição.)³⁸

A possessão era outro caminho para se estabelecer o pacto com o demo. O *Malleus Maleficarum* sustentava que, para executar a vontade de suas sequazes, o Diabo, ser eminentemente espiritual, necessitava de um corpo físico. Ora, os demônios, assim como todos os anjos, poderiam ocupar os corpos materiais e, em se tratando de homens, dividi-los com outras almas.

A esta argumentação, os autores do *Malleus* agregaram citações das obras dos Doutores da Igreja, tais como Tomás de Aquino e São Gregório. Assim, concluíam que o Diabo era capaz de “[...] com a permissão Divina,[...] penetrar nos corpos, onde podem causar impressões sobre as faculdades internas correspondentes aos órgãos

internos.” A vítima dessa estranha magia poderia tornar-se um louco, um endemoninhado, vindo a sofrer de constantes alucinações.³⁹

O padre Montoya descreveu um ritual de possessão entre os Guarani:

[...]grã Cazique, gran Mago, y hechicero, y familiar amigo del demonio, llamado Taubici, que quiere dezir, diablos en hiler[...]: era muy cruel, y con qualquier achaque hazia matar Indios a su antojo[...]Quando este queria hablar al demonio, mandava, que todos saliessen de su casa[...]quedavan en su compañía de sus mancebas quatro de las mas queridas, mandava descubrir algo del techo de su casa, por donde avia de entrar el mal espiritu, tomavanle a este miserable unos desmayos, ayudacianle las mugeres, tienen[...]los braços, y cabeça, haziedo el fieros visages, y meneos, con estas acciones, y embustes que hazia publicava despues muchas mentiras de cosas futuras, de que a vezes se seguian efetos, sacandolos del demonio por sus conjeturas. [...]⁴⁰

Tal trecho, embora extenso, é bastante elucidativo, pois nele Montoya detalhou os rituais, o amancebamento, a premonição. O nome do índio apareceu estropiado: “colar de demônios”, ou “demônios em fila.” A presença de mulheres conferiu uma característica especial à cena, pois remeteu ao ritual das feiticeiras, o sabá. O fato do diabo adentrar a casa pelo telhado mostrou ser significativo, uma vez que os demônios eram entidades essencialmente aéreas.

Santo Agostinho foi o primeiro teólogo a conferir uma certa materialidade ao demônio. Segundo ele, o céu era a habitação dos deuses; o ar era o lar dos demônios e a terra, o espaço dos homens. Os demônios compartilhavam a imortalidade com os deuses e as paixões com os homens. Esta concepção agostiniana forneceu para os teólogos as linhas mestras do caráter demoníaco.⁴¹ Ao afirmar que o demônio havia entrado na habitação indígena pelo telhado e tomado posse do feiticeiro, Montoya nos remeteu a Santo Agostinho.

As representações dos chefes religiosos indígenas como feiticeiros mancomunados com Satã, obviamente, justificaram a suplantação da antiga religião tribal, considerada demoníaca, pelo

catolicismo. A demonização do índio desempenhava um papel específico dentro do contexto maior do colonialismo seiscentista: buscava-se desestruturar a sociedade indígena mediante a substituição do chefe religioso tribal - pedra angular da sociedade Guarani - pela figura do missionário.

Desse modo, o pacto demoníaco, elemento típico da demonologia européia, deslocou-se para a América e os missionários vislumbraram-no nas artes mágicas indígenas. Entretanto, viemos tratando do pacto demoníaco feito apenas pelos “feiticeiros”, em que os pajés conjuravam o demônio mediante certos rituais. Mas havia outros modos, bem distintos, para comunicar com Satã.

Ainda segundo o *Malleus Maleficarum*, a aparição espontânea do demônio correspondia a última forma de pacto demoníaco - ou, como se verificou na maioria dos casos relatados pelas cartas anuais, em tentativas frustradas para estabelecê-lo. Segundo Sprenger e Kramer: “Às vezes, quando homens e mulheres são atingidos por alguma aflição corpórea ou temporal, o Diabo lhes aparece, por vezes, em pessoa, noutras lhes fala pela boca de outro indivíduo; e promete-lhes, se assentirem a seus conselhos, que por eles fará tudo o que estiver ao seu alcance.”⁴²

Em epístola anual, datada de 1614, o padre Diego de Boroa assegurou que um índio catecúmeno mantinha relações com o Diabo, pois este incitava-o a manter uma relação de concubinato em segredo. Segundo o padre, aconteceu do índio adoecer e ficar às portas da morte. Entretanto, mesmo em tal estado, mostrava-se resoluto em não confessar seu pecado: “[...] porq el estava restado y muy captivo del demonio”. Mais tarde, pressionado pelos padres, o indígena foi possuído involuntariamente pelo demo:

[...] aunque el P.^o procuro desengañarle el demonio (cuya pressença se sentio alli casi visiblemente) y su mala vida le haçian mucha fuerça, y anssi començo a echar maldiciones, tomando los demonios en la boca, desseando y aun diçiendo al P.^o q se fuesse.

Os padres se recusaram a abandonar o neófito e postaram-se a orar e pedir a Deus que o livrasse das garras do demônio. Enfim, o Diabo cedeu, o índio arrependeu-se dos pecados e morreu em paz.⁴³

Quatorze anos mais tarde, Montoya informava, em outra missiva, sobre um índio “infel” que se via perseguido constantemente pelo Capeta. Este, na verdade, era um pequeno demônio dotado de forma humana: tinha o cabelo muito comprido, de modo que se via apenas o nariz; sobre sua cabeça circulavam moscas muito grandes, e, de quando em vez, o diabrete dançava e colhia um dos insetos para comer. Durante muito tempo, esse insólito gênio infernizou a vida do índio e, por fim, tentou matá-lo, afogando-o num rio. Entretanto, tomando conhecimento do cristianismo, o índio se batizou e, como era de se esperar, livrou-se do tormento.⁴⁴

Outro caso semelhante, narrado por Montoya na mesma epístola, referia-se a uma índia que, estando em sua casa muito doente, viu o Diabo surgir diante de si. Este ameaçou levá-la para o inferno por causa dos seus pecados, feitos quando ainda era pagã. Para azar do capeta, a moça lembrou-se dos sermões dos missionários e contestou o demônio, retrucando que os pecados cometidos em gentilidade já lhe haviam sido perdoados. O tormento continuou durante alguns dias, nos quais o demo voltou “[...]otras veces a tentarla”. No entanto, com a devida ajuda dos reverendos inacianos, o Diabo retirou-se para não mais voltar.⁴⁵

No caso, o demo foi mal sucedido e não conseguiu a sujeição da índia, mas houve situações em que o pacto foi efetivamente acertado. O padre Nicolau Mastrillo informou sobre um índio o qual, vendo-se acossado por Satanás, sujeitou-se aos seus caprichos infernais:

[...]acudiò satanas tan prompto como suele a la perdicion de un alma, y viendole dixò el torpe moço q pues era tanto su poder solicitasse cumplimiento a su apetito, y q en pago se le entregaba para servirle toda su vida como esclavo. hecho el contrato cumplio el Demonio su palabra y el Indio su promesa, viviendo de alli adelante como siervo de tal principe.⁴⁶

Apesar de conseguir efetuar o pacto desta vez, o Diabo teve novamente seus planos atrapalhados pelos padres reverendos. Segundo Duran, o índio arrependeu-se de seus pecados, e libertou-se do jugo demoníaco.

Quando os missionários bradavam a resistência de seus pupilos diante das tentações demoníacas, em verdade estavam reiterando o sucesso do empreendimento catequético entre os Guarani.⁴⁷ Pois seus adversários, os colonos espanhóis, sustentavam a incapacidade indígena para o aprendizado religioso. Segundo Félix de Azara, antagonista dos padres reverendos, a religião católica não era nada mais do que simples verniz a cobrir a selvajaria inata dos Guarani e, por baixo desta, subsistia todo tipo de superstições e sortilégios.⁴⁸

1.4 - A idolatria.

No capítulo XXIII da *Cidade de Deus*, Santo Agostinho fez alguns apontamentos sobre a idolatria. No caso, o teólogo romano estava mais interessado em esmiuçar o pensamento de Hermes Trimegisto sobre o assunto:

[...]Trimegisto assegura que os ídolos visíveis e tangíveis são como que o corpo dos deuses; afirma, ademais haver neles certos espíritos, convidados, que têm poder, quer para prejudicar, quer para realizar os desejos de quem lhes tributa honras divinas e o obséquo do culto. Juntar, por meio de arte misteriosa, espíritos invisíveis a coisas visíveis da matéria corporal, para serem uma espécie de corpos animados, ídolos dedicados e sujeitos a tais espíritos, é, segundo Trimegisto, fazer deuses.⁴⁹

Apoiando-se em Trimegisto, Santo Agostinho golpeava a religião dos romanos e desvelava a adoração a Júpiter e Apolo como idolatria: para ele, os demônios assumiam as inertes imagens de pedra dos deuses para enganar os incautos.⁵⁰

Como tivemos oportunidade de observar, os jesuítas viam os silvícolas como reféns do Diabo; assim, os inacianos eram extremamente tolerantes com os índios, demonstrando indulgência mesmo para com os pecados mais hediondos. O contrário ocorreu entre os intransigentes franciscanos na península de Yucatán, durante o século XVI, que não hesitaram em condenar à fogueira inúmeros índios Maia pela prática de idolatria.⁵¹ Os inacianos jamais condenaram à morte os idólatras Guarani.

A despeito disso, os inacianos assumiram uma dupla postura frente à religião indígena, a saber, enquanto alguns sustentavam a existência de idolatria entre os índios; outros alegavam que seus discípulos desconheciam tais práticas. De fato, encontra-se muitas referências nas cartas anuais sobre a idolatria. O padre Francisco de Altamirano, por exemplo, rotulava os Mataguaye de idólatras:

Porq todos Ydolatran en el vino o chicha q hacen de miel para sus borracheras; adoran a Venus para cumplir sin freno su apetito, remudando en cada pueblo su consorte. Rinden oraciones al Demonio tratando con el para sus hechizos, de q se valen para vengar las proprias injurias contra la vida agena del q les injurio quiza sin pretenderlo.⁵²

A este quadro de idolatria, o cura acrescentou detalhes mais tenebrosos. Conta-nos que os “feiticeiros” visitavam as habitações dos índios com vasilhas na mão, à procura de “[...]immundicias y asquerosos humores[...].” Na posse destas imundícies, os pajés deslocavam-se a remotas paragens onde erguiam templos aos ídolos e, entre “perfumes de ervas odoríficas”, ofereciam sacrifício aos seus deuses.⁵³ De fato, o padre Altamirano identificou ou projetou no culto indígena elementos típicos da feitiçaria ocidental: a preparação de poções mágicas mediante o uso de perfumes, ervas e excrementos.

O culto aos mortos, que no Japão havia se revelado como um sério obstáculo na conversão do gentio, foi também encontrado em certas etnias indígenas do Paraguai. Tanto em um caso como em outro, os missionários deixavam de lado os significados culturais que essas manifestações religiosas poderiam ter, e não hesitavam em classificá-las como idolatria.⁵⁴ De fato, um missionário afirmava que os Gualacho eram idólatras, pois quando algum deles falecia, os parentes não o enterravam, deixando-lhe em uma espécie de jazigo de palha construído longe do povoado. Para o morto, os parentes levavam bebida e alimento. Depois de alguns dias, os índios promoviam um banquete e, no final, queimavam o cadáver com festa e glória.⁵⁵

Em 1692, o padre José Arce - apesar de definir os índios Chiquito e Chiriguano como “uma união de prazeres em vontades diversas sem subordinação” - ficou encantado com a mitologia indígena. Para ele, os índios compunham fábulas “como as dos

Deuses”.⁵⁶ Mas nem todos os missionários achavam graça no culto indígena. Um cura anônimo condenava, quase cinquenta anos mais tarde, as práticas idólatras no seio da sociedade indígena, isto é, entre os Moxo:

Que diré de su religion, que no sea digno mas de un perpetuo olvido, que de una escandalosa memoria? Convienen todas estas Naciones en el conocimiento del Demonio, y en las avisadas adoraban el Sol, otras à la Luna, y otras à las Estrellas. Unos à los Rios y otros al Tigre invisible, y otros à otros Dioses particulares, cuyos simulacros eran multitud y chuma de idolillos pequeños, que cada qual podia traer portatiles, donde lo pedia la necesidad. Todos eran de figura ridicula y despreciable, como instrumentos de que se valia el Demonio, para introducir su maligna comunicacion con aquella miserable gente, y darles conocimiento de su espantosa imagen, y usurpar alguna adoracion à buelta de el culto, que pretendian dar estos Yndios a los falsos Dioses. Mandaba esta tal qual religion no la Fee, ni la Esperança, ni el amor de alguna suprema Deidad: porque à ninguna de estas cosas tenian por Señor universal, à quien se debiese respetar y servir.⁵⁷

Segundo o padre, os índios Moxo possuíam um templo para realizar o condenável culto. Este era um “aposeito mal formado de ramos de árvore”, estabelecido a pouca distância do povoado. Depois de rígido jejum, os idólatras dirigiam-se em solene cortejo para o local, seguindo um caminho que era mantido sempre limpo e varrido. Uma vez naquele sítio, os índios cediam às tentações do demo e praticavam as torpezas mais vis.⁵⁸

Encontra-se na *Conquista Espiritual* um caso de idolatria interessante, ocorrido em pequena redução do Guairá. Segundo Montoya, alguns índios reconhecidamente devotos deixaram, sem motivo aparente, de freqüentar a missa. Preocupados com isso, os missionários sondaram seus catecúmenos e, graças a informações obtidas, descobriram a existência de um “culto demoníaco”. Havia, em algum monte ali perto, um templo onde os corpos de três poderosos feiticeiros recentemente mortos eram cultuados como deuses. Estes cadáveres possuíam o dom da palavra e, mediante eloqüentes

discursos, instruía seus seguidores para evitar o culto cristão a todo custo. Diziam também que haviam ressuscitado e que este fato era prova incontestável de sua divindade.⁵⁹

Ao ressuscitar as carcaças dos três mortos, o descuidado demônio havia revelado sua identidade para os atentos curas: o *Malleus* chamava atenção dos leitores sobre a impossibilidade do Diabo executar certos milagres que estavam além de seus poderes, tais como a ressurreição dos mortos. “Pois na ressuscitação de um morto ou Satanás penetra no corpo do morto ou remove e toma o seu lugar com outro corpo criatural de substância aeriforme.”⁶⁰

Dando prosseguimento ao relato, Montoya enviou dois padres para localizar e destruir os objetos de idolatria. Munidos apenas de coragem e fé, os inicianos descobriram o templo graças a alguns índios delatores. Por sorte, não havia guardas para proteger as ossadas do furor dos padres: “cosa que estraño mucho la guia que los padres llevavan, porque afirmava, que de dia, ni de noche dexaba de aver alli continua gente.” O templo, asseverou Montoya, era “muito capaz”, possuindo duas entradas principais. Os missionários descreveram-no como uma espécie de igreja, onde os corpos, estabelecidos em redes sustentadas por duas estacas, ficavam em um local de destaque. As redes eram cobertas de preciosa e variada plumagem, e o templo possuía uma série de objetos que perfumavam o ambiente, tornando-o agradável. As carcaças ficavam em uma espécie de púlpito onde somente os sacerdotes tinha acesso; no mesmo sítio, os indígenas indagavam os demônios para obter respostas e solicitar curas e milagres. A parte do templo destinada aos devotos possuía muitos bancos, dispostos em fila como em uma igreja. Das paredes pendiam cestos com frutas: “Destas ofrendas comia el sacerdotes, y lo que sobraua repartia como cosa sagrada a los labradores, de que se prometia una gran benedicion en sus cosechas.”⁶¹

Os missionários queimaram e destruíram prontamente os corpos e o templo, reduzindo tudo a cinzas. Ou quase: faltava ainda um corpo que não estava no local, de modo que restava descobrir para onde os idólatras o haviam levado. Em meio a busca, os inquisidores improvisados toparam com um neófito que lhes contou o seguinte:

A media noche (dixo) el cuerpo que en aquel Templo que visteis era adorado, dio voces, pidiendo le favoreciessen, y llevassen de alli llevadme (dezia) sacadme de aqueste lugar, porque en mi busca vienen aquellos males hombres a cogerme, con animo de quemarme, sacadme apriesa: y yo si estos me maltratan harè que cayga fuego del Cielo [...] y que crezcan las aguas, y inunden la tierra, y convocarè a mí amigos los de San Pablo, para que vienguen la injuria que me hizieren[...]"⁶²

É curioso que o próprio Montoya, antes de transcrever tal relato, tenha frisado que os Guaraní eram livres de toda idolatria: "[...]libres de de Idolos y adoraciones".⁶³ No caso, o cura caiu em evidente contradição.

De qualquer modo, o texto atribui cores demoníacas ao culto indígena. Como reverência aos feiticeiros ressuscitados - cujo número aludia à santíssima trindade - o sacerdote indígena compartilha as oferendas como se fossem hóstias, oferecendo-as aos devotos em meio a uma grosseira imitação da liturgia católica. Isso remete à concepção de idolatria em que prevalece o plágio infernal como recurso diabólico. Entretanto, o texto do cura enseja um vínculo entre o demônio e os bandeirantes paulistas, pressupondo uma aliança entre ambos. Nesse sentido, além de justificar a catequese para demover a idolatria indígena, a representação demoniza os paulistas, caçadores de escravos, - principais inimigos dos missionários na antiga Província do Paraguai.

A insistência dos missionários em classificar os cultos indígenas como idolatria, remete para elementos completamente alheios às culturas indígenas. Trata-se de representações que dizem mais sobre as idéias teológicas dos padres católicos do que sobre as religiões que pretendem descrever.⁶⁴ Mas seria pouco reduzi-las a apenas isto. Em verdade, essas representações têm funções bem definidas: no primeiro plano, trata-se de uma guerra em que a América, cativa das hostes demoníacas, é gradualmente liberta pelos soldados de Cristo. Tal como em um incomensurável xadrez divino, as personagens são dispostas como peças em seus respectivos lugares e não há espaço nem para o exótico nem para o respeito cultural, mas apenas para a batalha. Esse conflito produz, aqui, santos e vidas

exemplares, ali, demônios, feiticeiros, bruxas e heréticos. Em outro plano, justifica-se a “*missão civilizadora*” do estado Castelhana como uma espécie de troca: fé e civilização em troca de ouro e especiarias.

1.5 - Satã expulso das missões.

No final do século XVII e inícios do XVIII, as referências aos “feiticeiros” indígenas tornaram-se cada vez mais raras nas cartas jesuíticas. Desse período em diante, os missionários não se ocuparam mais em combater os “ministros do demônio”⁶⁵ como antes o faziam, pois os pajés foram alijados do quadro político e o poder espiritual coube inteiramente aos discípulos de Loyola. Os pajés estavam ou mortos ou exilados e Satã e sua coorte foram definitivamente expulsos do Paraguai. Ao Anjo das Trevas, antigo Senhor dos índios pagãos da América, restou a atuação sob a roupagem dissimulada do disfarce. O demônio surgiu aqui para tentar um índio, ali para atormentar outro em seus sonhos.

Podemos situar essa súbita perda de interesse dos missionários no âmbito do pensamento europeu setecentista, no qual a emergência do iluminismo (apoiado na revolução científica do século XVII), solapou a caça às bruxas. Como bem nos lembra Laura de Mello e Souza, Portugal conheceu durante todo o século XVIII uma única condenação à fogueira por prática de bruxaria, “[...]uma das últimas da Europa, então já bafejada pelas Luzes de maneira bem uniforme.”⁶⁶

O fenômeno também tinha conexões com a situação política inaciana delineada já no final do século XVII, posto que nesse período a província jesuítica adquiriu seu tamanho máximo e a Companhia de Jesus dispôs de poucos missionários para a conversão do gentio. A gerência dos povoados existentes e a normatização do comportamento indígena tornaram-se os problemas centrais do Instituto de Loyola. Desse momento em diante, importava mais fortalecer o produto de décadas de esforços do que embrenhar-se nas matas atrás de novos discípulos; a preocupação dos jesuítas deslocou-se gradualmente de um problema para outro à medida que as reduções cresciam em número.⁶⁷

Por outro lado, a consolidação das Missões transformou a arte mágica indígena numa prática oculta, secreta: os feiticeiros que tinham suas identidades reveladas sofriam punições e eram reconduzidos ao cristianismo. Conforme atesta o trecho abaixo citado, podemos observar esse fenômeno já na segunda metade do século XVII:

[...]Uno destes avia sido un Echicero secreto, q haviendo cometido años avia en su dañado off.^o una crueldad enorme quitando a otro la vida [...] oculto su pecado en las confesiones [...] hasta q viendose ya a las puertas de la muerte, le llegò de la divina luz[...]”⁶⁸

Nada mais justo, portanto, que as referências aos pajés indígenas se tornassem cada vez mais raras, aparecendo nas cartas poucas informações sobre “feiticeiros” apanhados no exercício das artes diabólicas. A partir daí, as referências ao demoníaco apareceram ocasionalmente, por exemplo, quando os missionários estabeleciam contato com tribos pagãs e vislumbravam nos chefes religiosos elementos satânicos. De qualquer maneira, a escassez de informações espelhou sobretudo a indiferença dos curas sobre o assunto: o demoníaco deixou de ser a tônica no século XVIII.

NOTAS DE REFERÊNCIA

1GINZBURG, Carlo. *História noturna; decifrando o sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. Citações nas páginas 50 e 66, respectivamente.

2 DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente; 1300-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990. p.316-21.

3 NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História; as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo : Ática, 1991. p.32

4 Id., Ibid., p.33

5 Keith Thomas utilizou dois conceitos de magia, embora complementares e não excludentes, em sua obra *Religião e o declínio da magia*. O primeiro diz respeito ao caráter mágico das religiões, em que a magia era vista como meio para se obter poderes sobrenaturais. Segundo o autor “[...] o protestantismo apresentou-se como uma tentativa deliberada de retirar os elementos mágicos da religião, de eliminar a idéia de que os rituais da Igreja tinham uma eficácia e de abandonar o empenho de conferir a objetos físicos qualidades sobrenaturais por meio de fórmulas especiais

de consagração e exorcismo.” O segundo conceito de magia refere-se à prática de elite, feita por intelectuais, sobretudo a partir da renascença florentina, mediante a difusão do neoplatonismo. As principais obras do período são o *Corpus Hermeticum*, de Ficino ou Hermes Trimegisto; e os livros de Paracelso e Cornelius Agrippa. THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. (trad.) São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 74 e 192.

6 NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. op., cit., p. 21-22.

7 DELUMEAU, Jean. op., cit., p. 247

8 Idem, p. 250

9 Idem, p. 251-53

10 SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização; séculos XVI - XVIII*. São Paulo: 1993. p. 26 (Em itálico no original)

11 Trata-se de um neologismo amplamente empregado pela autora.

12 Ibid., p. 169

13 “[...]sendo possível detectar uma Demonologia em sermões católicos, nos textos de pregação protestante, enfim, em toda a produção epistolar e tratadística voltada para a descrição da natureza continente americano e dos hábitos e costumes de seus habitantes.” SOUZA, Laura de Mello e. op., cit., p. 25

14 Idem., Ibidem., p. 30.

15 ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654 sobre o colégio de Salta...op., cit., p. 127 e p. 154

16 CARTA ânua do pe. Nicolau Duran. op., cit., p. 247

17 ÂNUAS do Paraguai. Ânua relativa as missões do Parana. Uruguai e dos Chiquito, entre os anos de 1730 e 1734. IN: CORTESÃO, Jaime (org). *Antecedentes do Tratado de Madri (1703-1751); Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai*. RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de obras raras e publicações, 1955. pp 153- 212. p.165.

18 ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.127.

19 EM seu tratado “De procuranda indorum salute” José de Acosta S.J. Propõe um ‘novo modo de evangelizar’, diferente da ‘via apostólica’ e da proposta Lascasiana; Lima, 1576 IN: SUESS, Paulo. (org.) *A Conquista espiritual da América espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 583

20 NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-Guarani*. (trad.) São Paulo: Hucitec, 1978. p.76.

21 CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 4ª ed. R.J: Francisco Alves, 1988. p. 149.

22 Idem, Ibid., p. 150

23 KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 103.

24 CARTA Ânua do padre Nicolau Duran...op., cit., p. 247.

25 Idem, p. 234-5.

26 CARTA ânua do Padre Antônio Ruyz... op., cit., p. 15.

27 Idem., Ibid., p.15.

28 CARTAS ânuas das reduções do Paraná e Uruguai de 1634. Santos Mártires de Caro, 21-IV-1635. IN: VIANNA, Hélio (org.) *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. (1611-1758); Manuscritos da Coleção de Angelis*. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1970. p. 113.

29 Deve-se ter presente que, conforme vimos em trecho anterior, o Diabo era o pai de toda mentira e sua arma preferida era a ilusão. Nesse sentido, a caracterização do pajé como farsante não exclui o pacto Demoníaco.

30 CARTA ânua do Padre Nicolau Duran. op.,cit., p. 205.

31 MONTOYA, Antonio Ruyz de. *Conqvista espiritval*. op., cit., p. 16

32 SEPP, Padre Antônio. *Viagem...* op., cit., p. 116.

33 Ânua do padre Diogo Ferrer para o Provincial sôbre a etnografia dos indígenas do Itatim. 21-VIII-1633. IN: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim; manuscritos da coleção de Angelis*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1951. p. 34.

34 MONTOYA. *Conqvista Espiritval*, op., cit., p. 90.

35 Quem fez importantes considerações sobre a origem e o caráter dos movimentos messiânicos Guarani, aos quais o relato de Montoya parece encaixar-se, foi Pierre Clastres. Segundo o antropólogo, a emergência dos movimentos religiosos vinculava-se à densidade Demográfica Guarani, que colocava em cheque a antiga estrutura política e propiciava a concentração de poder nas mãos dos caciques. A sociedade Guarani caminharia, portanto, para a formação de um Estado, ao qual se opunham os movimentos messiânicos. CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado* (trad.). 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 148-52.

36 KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum*. op., cit., p. 217.

37 RELAÇÃO da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...op., cit. Citações na p. 349 e 350.

38 SHAKESPEARE. *Macbeth*; tradução de Manuel Bandeira. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. p. 15

39 KRAMER, Heinrich & SPRENGER, Joseph. *Malleus Maleficarum*; op., cit., p. 65

40 Id., Ibid., p. 12

41 SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Lemes. SP: Vozes, 1991. Parte I, p. 317. Entretanto, talvez a concepção do diabo como entidade aérea fosse anterior a Santo Agostinho, pois Jung reiterou que o diabo, como símbolo alquímico, era o espírito do elemento ar (*aëris*) e do intelecto. JUNG, C.G. *Psicologia e Alquimia* (trad.). Petrópolis: Vozes, 1991. p. 100 e segs.

42 KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum*. p.218.

43 CARTA ânua da missão de todos os santos de Guarambaré dirigida pelo padre Diogo de Boroa ao provincial Diego Tôrres. 28-XI-1614. IN: CORTESÃO, Jaime (org.) *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760); manuscritos da coleção de Angelis*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. pp. 12-26. p. 17.

44 CARTA ânua do padre Antônio Ruyz... op., cit., p. 275

45 Id., Ibid., p.275.

46 CARTA ânua do padre Nicolau Duran... op., cit., p.p. 251-2.

47 Como observamos, os trechos supracitados fazem referência ao índio neófito, o índio cristianizado. Nesses casos, ao contrário daqueles que viemos observando ao longo do presente capítulo, a Demonização correspondia também a uma estratégia pedagógica por parte dos jesuítas. Estes utilizavam-se do fato de alguns índios terem visões do Diabo, e comunicavam-nas aos outros habitantes das reduções, tornando o assunto público. Conseguiam, desse modo, difundir elementos do imaginário religioso cristão, e aceleravam o processo de catequese. Segundo Gruzinsky: “Es comprensible que la visión haya sido af el apoyo de una penetración, de lo sobrenatural cristiano bajo la dirección apasionada y vigilante de los padres de la Compañía.” GRUZINSKY, Serge. *La Colonización de lo imaginario; Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.198. A *Conquista Espiritual* de Montoya possui inúmeros exemplos dessa estratégia pedagógica esboçada por Gruzinsky. Em caso particular, um cacique sonhou que alguém desconhecido - um sombrio companheiro - lhe mostrava o inferno. O índio olhou para baixo e reparou em poço muito profundo, no qual um homem estava sendo queimado vivo, soltando gritos terríveis. O desconhecido indagou ao apreensivo cacique: “*Conoces [...] a este que aqui ves?*” Apurando a vista, o cacique reconheceu aquele que ardia nas chamas, tratando-se de um de seus caciques subordinados. O fato lhe deixou intrigado pois, pelo que sabia, o homem estava vivo e bem de saúde. Enquanto meditava sobre a terrível visão, o misterioso ser lhe respondeu: “*Esta cama [...] està preparada para esse , y para otros que no quieren emendar la vida, y los pecados que esse haze no los ignoras.*” Poucos dias

depois, aquele que o cacique identificara no sonho morreu tragicamente num incêndio, confirmando o caráter profético da visão. O próprio Montoya nos informou sobre os efeitos desta história no seio da comunidade indígena, produzindo arrependimentos e conversões. O cacique que havia perecido no sinistro incêndio voltou como fantasma, poucos dias depois, acompanhado de um demônio, “negro como etíope e acendido em fogo.” Apareceu, desse modo, diante de um aterrorizado índio catecúmeno, no intento de advertir os neófitos do terrível destino que aguardava os desviantes da fé católica. MONTOYA, *Conquista Espiritual*. op., cit., citações na p. 60.

48 MEMÓRIA de D. Félix de Azara sôbre a necessidade e os meios de defender a fronteira do Sul contra os portugueses do Brasil. (1801). IN: CORTESÃO, Jaime. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. RJ: Biblioteca Nacional, div. de publ. e div., 1966. p. 444-5.

49 AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. *A Cidade de Deus contra os pagãos* (trad.). Parte I, Petrópolis: Vozes, 1989, p.329.

50 Id., Ibid., p. 333

51 Sobre o assunto ver: CLENDINNEN, Inga. *Ambivalent Conquests; Maya and Spaniard in Yucatan; 1517-1570*. Cambridge University Press: 1987. p. 74 e seguintes.

52 ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654 sôbre o colégio de Salta, as missões do chaco, do vale do calchaqui; colégios de S. Miguel, Santiago del Estero, Córdoba, Buenos Aires...IN: CORTESÃO, Jaime (org.) *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760); manuscritos da coleção de Angelis*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. p.131.

53 Idem., Ibid., p. 41

54 LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas; I - A Conquista* (trad.). Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p.177. Os missionários jesuítas esbarraram com o culto dos antepassados, já muito arraigado, entre os japoneses. Estes, por outro lado, recusavam-se a acreditar que seus parentes falecidos estariam irremediavelmente condenados ao inferno.

55 [...]Jalli lo dejan para q se sequen y le suelen llevar chicha. Todo el tiempo q esta alli y le van a viçitar a menudo y ver si se ha secado, y en este mismo tiempo todos los dias el tiempo q el sol sale y se pone haçen los de su casa un llanto muy solemne, en el qual suelen sacar y mostrar en publico las cosas q an quedado del difunto con q se augmenta mas el llanto, y q.^{do} el cuerpo esta ya seco buscan mucha miel y haçen mucho vino y combidan a todos los del pueblo para embiar el alma del difunto al çielo”.
 RELAÇÃO da origem e estado atual das reduções de los Angeles, Jesus Maria e Conceição dos Gualacho. 1630. IN: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e*

Bandeirantes no Guairá. (1594-1640); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1951. p. 347.

56 RELAÇÃO dos primeiros esforços para a fundação da missão dos Chiquito pelo padre José Francisco Arce, nos anos de 1691 e 1692. IN: CORTESÃO, Jaime (org.). *Antecedentes do Tratado de Madri (1703 -1751); Jesuítas e bandeirantes no Paraguai.* R.J: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1955. p. 89

57 NOTÍCIA sôbre a situação geográfica da missão dos Moxo e sôbre os costumes dêsses índios. 1745. IN: CORTESÃO, Jaime. *Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos; (1750 - 1862); Manuscritos da coleção de Angelis.* RJ: Biblioteca Nacional, div. de publ. e div., 1969. p. 107-116. citação na p.114.

58 Idem, *ibid.*, p. 115.

59 MONTOYA, *Conqvista Espiritval.* op., cit., p. 36.

60 KRAMER, Reinrich & SPRENGER, *Malleus Maleficarum*, op., cit., p.261.

61 MONTOYA, *Conqvista Espiritval.* op., cit., citações nas páginas 36 e 37.

62 Idem, *Ibid.*, p. 37.

63 Idem, *Ibid.*, p. 36.

64 Entretanto, a historiografia mais recente não prestou a devida atenção a este fato. Jean Lacouture, por exemplo, reproduziu em seu livro dados duvidosos extraídos da obra de Charlevoix. Segundo o autor: “[...] dois missionários descobriram uma aldeia em adoração perante uma serpente gigantesca a que era consagrado um altar à sua medida... O fundamento desta religiosidade era a defesa contra os demônios da floresta e das tempestades.” LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas. I - A Conquista* (trad.). Lisboa: Editorial Estampa, 1991. p. 449.

65 Como vimos, a alcunha de “ministro do demônio” designava pejorativamente os pajés.

66 SOUZA, Laura de Mello e. op., cit., p.177.

67 Segundo Haubert, as missões estabilizaram-se politicamente a partir de 1670-80, na qual os padres apostólicos foram substituídos pelos padres “administradores”. HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das Missões.* São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p. 198. Segundo Kern, foi durante esse período que os missionários jesuítas praticamente abandonaram a catequese, substituindo-a pela administração interna. Como consequência, os missionários não tinham mais aquela visão, típica dos primeiros padres, de que estavam a lutar contra as hostes infernais. KERN, Arno. *AlvarezMissões: uma Utopia Política.* Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 138 e segs.

68 ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p. 200.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 4ª ed. R.J: Francisco Alves, 1988.
- CLENDINNEN, Inga. *Ambivalent Conquests; Maya and Spaniard in Yucatan; 1517-1570*. Cambridge University Press: 1987.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente; 1300-1800*. São Paulo, Cia. das Letras, 1990.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna; decifrando o sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- GRUZINSKY, Serge. *La Colonización de lo imaginario; Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das Missões*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- JUNG, C.G. *Psicologia e Alquimia* (trad.). Petrópolis: Vozes, 1991.
- KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum; o martelo das feiticeiras* (trad.). São Paulo: Rosa dos Ventos, 1991.
- LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas; I - A Conquista* (trad.). Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-Guarani*. (trad.) São Paulo: Hucitec, 1978.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História; as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.
- SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Lemes. SP: Vozes, 1991.
- SHAKESPEARE. *Macbeth*; tradução de Manuel Bandeira. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização; séculos XVI - XVIII*. São Paulo: 1993.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. (trad.) São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

FONTES

- CORTESÃO, Jaime (org.). *Antecedentes do Tratado de Madri (1703-1751); Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai*. RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de obras raras e publicações, 1955.

_____. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim; manuscritos da coleção de Angelis*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1951.

_____. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. RJ: Biblioteca Nacional, div. de publ. e div., 1966.

_____. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá. (1594-1640); Manuscritos da coleção de Angelis*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1951

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conqvista espiritval*; Hecha por los religiosos de la Comp.^a de Iesus. Madrid: Imprenta del reino, 1639. (Original).

SUESS, Paulo. (org.) *A Conquista espiritual da América espanhola; Duzentos documentos, século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992.

VIANNA, Hélio (org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. (1611-1758); Manuscritos da Coleção de Angelis*. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1970.

A ESFINGE ATLANTE DO PARANÁ: O IMAGINÁRIO DE UM MITO ARQUEOLÓGICO

Johnni Langer

Doutorando em História pela
Universidade Federal do Paraná - UFPR

RESUMO

Uma formação geológica do Paraná recebeu durante certo período, conotações arqueológicas, demonstrando a capacidade da ciência moderna em perpetuar mitos tradicionais da mentalidade ocidental.

PALAVRAS-CHAVE

Cidades imaginárias, mitos americanos, arqueologia brasileira.

O mito da civilização perdida da Atlântida, originada com os gregos, constitui até nossos dias, a cidade imaginária mais popular da mentalidade ocidental. Desde o séc. V a.C., praticamente foi identificada em todos os locais conhecidos pelos europeus, sendo assimilada até mesmo pelo moderno método arqueológico, a partir do período novecentista. A América e o Brasil não foram exceções para essas projeções fantasiosas, ocorrendo centenas de episódios de supostas evidências da presença atlante em seus passados. Particularmente o estado do Paraná, durante as décadas de 30 e 40, foi um dos últimos casos de envolvimento do pensamento acadêmico contemporâneo com esse tema.

1. A origem histórica do mito paranaense

O polêmico episódio teve início em 1935, quando um grupo de montanhistas descobriu uma estranha formação rochosa.¹ Situada na região do rio Ipiranga (Serra do Mar, litoral paranaense), foi denominada de “*Esphynge do Salto do Inferno*”. O líder da

expedição, José Peon, de origem argentina e radicado em Curitiba, era alpinista e escultor, sendo o primeiro a associar o bizarro objeto à uma origem artificial: “José Peon, residente no Paraná, constatando que se tratava de um *monumento de grande valor archeologico*, opinou no sentido de se photographar a referida estatua, o que foi feito pelo dr. Ewaldo Schiebler”.² Neste mesmo ano, José Peon forneceu as fotografias da Esfinge ao jornal *Correio do Paraná*, que tratou de dar ampla popularidade ao tema, iniciando sua relação com desaparecidas civilizações. Duas dessas fotografias, particularmente, evidenciaram a atitude de relacionar a suposta escultura com um contexto enigmático. A primeira (também publicada no livro de Jorge Bahlis em 1938), onde a Esfinge surge em primeiro plano tendo ao fundo três montanhistas. Apresentando evidentes *retouques técnicos* - o fotógrafo Ewaldo Schiebler³ pintou no rosto da estátua cabelos, sobrancelhas e olhos, realçando a semelhança com uma figura humana - e logo, reforçando a artificialidade da obra. Em outra foto, a Esfinge parece “conversar” com alpinista Ana Henkel, esta localizada em plano inferior, na base da escultura. Caracterizando uma atitude de imponência e destaque para a escultura.

Por sua vez, a direção do periódico *Correio do Paraná*, entregou exemplares com reportagens sobre o assunto ao prof. Jorge Bahlis, especialista residente em Porto Alegre: “no-la enviou, por saber-nos dedicados a esses estudos”.⁴ Essa atitude demonstra claramente a intenção dos intelectuais curitibanos em associar ao polêmico objeto pétreo um referencial arqueológico - a Esfinge foi criada por misteriosas civilizações, e deve ser pesquisada por estudiosos da área.

Baseado apenas em informações textuais e fotográficas, Jorge Bahlis inicialmente em sua obra *Artes Ameríndias* (1938), caracterizou a Esfinge como “uma imponente esculptura, de grandes dimensões, representando uma mulher sentada em attitude meditativa”.⁵ Aqui percebem-se três referenciais básicos do classicismo - altivez, feminilidade e contemplação. Todo conceito de arte (arquitetura e escultura) relacionado ao mundo antigo, é baseado em referenciais de imponência e grandiosidade, dignas de uma sociedade superior. A identificação da rocha com um rosto feminino

e não masculino, relaciona-se com a mitologia mediterrânea, destacando o papel central das deusas em sua cultura e nos mistérios iniciáticos da religião.

A própria designação de uma escultura em atitude de meditação confirma essa noção, somada ao simbolismo do próprio termo empregado para a rocha, a *Esfinge*: “no curso de sua evolução no imaginário, a esfinge veio a simbolizar o inelutável. A palavra esfinge faz pensar em enigma, evoca a esfinge de Édipo, um enigma opressor”.⁶ Percebemos que a utilização desta palavra não é fortuita nem casual. O intelectual Dario Vellozo, ao organizar um glossário para sua obra curitibana *Atlântida* (1933), conceituou o verbete *Esfinge* como:

“Símbolo da ciência atlante. Encerra os quatro verbos do mago: saber, querer, ousar, calar, chave da vitória do homem na luta pela vida - inteligência - vontade - ousadia - sigilo. O postulante à iniciação procurava interpretar-lhe o acaso.”⁷

Desta maneira, percebemos como a singela rocha paranaense possuía, para o imaginário, a capacidade de transformar-se do símbolo concreto de toda a herança cultural e histórica da Atlântida. A arte dessa antiga civilização estava materializada nas linhas esculturais e artísticas da Esfinge de pedra, enquanto que o conhecimento e ciência eram adquiridos pela sua interpretação, a saber - a alegoria da própria origem enigmática do brasileiro. Outra formação natural que foi considerada como um vestígio arqueológico durante o séc. XIX, foi a *Pedra da Gávea* (Rio de Janeiro). Considerada de origem fenícia pelos historiadores regionais, também foi denominada de Esfinge e tornou-se um dos maiores testemunhos da presença de antigas civilizações desaparecidas no Brasil.⁸

Em sequência à suas argumentações, o arqueólogo Jorge Bahlis questionou sobre a origem histórica dessa escultura, descartando sua procedência autóctone (indígena): “Essa obra, de alto valor artístico, não podia ter sido trabalho de nossos selvagens do tempo da conquista, mesmo porque as feições são de uma raça diferente”.⁹ Apesar de não declarar objetivamente quais seriam os seus autores, implicitamente cria condições para sua relação com o

Velho Mundo: “Esse monumento (...) vêm provar que existiram civilizações adeantadas em épocas recuadas. Taes civilizações desapareceram da mesma forma como desapareceram muitas outras, cujos trabalhos recém-começam a ser descobertos, e de cuja existencia ninguém suspeitava”.¹⁰

Posteriormente outro pesquisador gaúcho, Gabriel Bastos, citou a enigmática rocha como uma prova da presença dos atlantes no Brasil. Em seu livro *Atlântida* (1940), literalmente repetiu as informações de Jorge Bahlis, acrescentando que a Esfinge “teria a altura de três metros ou mais”.¹¹ O detalhe mais enfatizado por esse autor, foi a localização geográfica da escultura: “Essa estátua será um enigma a decifrar, não só por sua atitude, como pelo lugar de difícil acesso em que se acha”.¹²

Situada em um profundo vale, essa situação de isolamento foi considerada por Bastos como uma característica inerente à civilização atlante - ela mesma marcada pelo cataclisma, obrigada a criar um símbolo pétreo que aplacasse o poder destruidor da natureza: “poder-se-ia conjecturar, houvesse em eras remotas, revolução geológica que, casualmente, respeitasse essa estátua ou símbolo. Talvez a própria catástrofe geológica da Atlântida fôsse a causa dessa estranha localização”.¹³

Somente em regiões geograficamente pouco conhecidas e isoladas, é que o imaginário do maravilhoso pode perpetuar seus simbolismos. Como na época das grandes navegações e posteriormente, nas explorações modernas, muitos mitos podem prolongar sua existência - apenas modificando seu contexto cultural e cronológico. Justamente por responderem à inquietude do desconhecido: o homem precisa projetar elementos familiares no incógnito (e no caso, na forma de mitos tradicionais).

No Paraná, o interesse e a polêmica pela Esfinge era ainda muito intenso no início da década de quarenta. Excursões de turistas e montanhistas frequentemente lotavam o percurso ferroviário “ansiosos em também desvendarem o mistério”.¹⁴ Uma estudante de Florianópolis, com esse objetivo, foi a primeira vítima de um acidente na Serra do Mar em 1944.

A repercussão sobre o tema atingiu o seu auge com a publicação da obra *Archéologie Comparée* (1946), do francês Emile R. Wagner, diretor do museu arqueológico de Santiago del Estero (Argentina) durante esse período.

O arqueólogo era defensor da teoria difusionista, na qual as influências de antigos contatos foram fundamentais na pré-história da América do Sul. Baseado na análise de objetos recuperados em escavações, acreditava que teria existido um antigo culto à uma divindade originada de uma *Civilization Primordiale et Universelle*. Do Alasca à Argentina, seriam encontrados vestígios desse misterioso culto, no substrato de todas as culturas e etnias ameríndias.

No desfecho da obra, intitulado *Les vestiges d'une race disparue*, a Esfinge do Paraná é citada como um reforço à suas hipóteses: "Sphinx do Salto do Inferno (Brésil), situé au fond d'une vallée d'accès difficile, où court le Río Ypiranga (...) cette colossale statue de femme assise, artistiquement sculptée, se demande, tout comme nous, à quelle civilisation oubliée".¹⁵

E ainda anexou uma ilustração desse local, baseada diretamente na fotografia de Ewaldo Schiebler (1935), onde ela adquire um caráter de formação não-natural ainda mais acentuado. Emile Wagner retirou dois dos excursionistas do plano de fundo original, e o rosto da Esfinge torna-se mais arredondado, destacando seu nariz e boca abaixo de uma farta cabeleira.

Na última página do livro, o arqueólogo realizou um mapamundi das áreas de influência da civilização primordial, onde são destacadas as antigas rotas de migração. Essas são originadas de um grande círculo pontilhado no oceano Atlântico, com a designação de *Atlantide*. Na América do sul, são citados os sítios onde seus vestígios foram encontrados, como a Ilha da Páscoa e Tiahuanaco. No Brasil, a cidade de Curitiba foi representada, numa alusão direta à Esfinge do Paraná.

Dois anos depois, o escritor brasileiro Jerônimo Monteiro, em seu romance *A Cidade Perdida* (1948), fez a última referência ao misterioso tema:

"Todos os pesquisadores da arqueologia sul-

americana verificaram que existem, de norte a sul do continente, testemunhas de todo o gênero, deixadas por uma civilização desaparecida, como sejam: ruínas de templos, pirâmides, túmulos (...) *É conhecida a célebre Esfinge do Paraná* (...) Para o comodismo nacional é mais fácil declarar que uma forma estranha na pedra é simples capricho da natureza, do que organizar exaustivas e custosas pesquisas bem dirigidas”.¹⁶

O autor teve a capacidade de captar o paradigma instituído pelo imaginário: a dicotomia natural/artificial, que seria superada pela arqueologia acadêmica atual, transformando o mito apenas em uma suposição fantasiosa do passado.¹⁷ Sendo a Esfinge do Paraná esquecida, pelo público e imprensa, a partir dos anos 50.

2. A Atlântida no imaginário arqueológico moderno

O mito da Atlântida, iniciado com Platão em 4 a.C., foi retomado com a descoberta da América.¹⁸ Diversos cronistas e cartógrafos logo identificaram o recente continente com a mítica localidade.¹⁹ Devido à sua localização geográfica, a mentalidade europeia durante muitos séculos transferiu vestígios da existência dessa civilização ao incógnito americano. Com o início da arqueologia (séc. XIX), esses remanescentes tornam-se as ruínas e cidades perdidas, o tema preferido do fantástico moderno.

A primeira identificação objetiva do Brasil com a Atlântida, dentro desse novo contexto, ocorreu em 1859. O pesquisador francês Snider Pellegrini, em sua obra *La creation et ses mystères dévoilés: l'origin de l'Amérique*, afirmava que nas selvas do Mato Grosso estariam localizadas as tão almejadas ruínas platônicas. Uma idéia diretamente seguida pelo grande popularizador do tema, o coronel Percy Harrisson Fawcett. Em suas expedições por essas regiões brasileiras no início de nosso século, não somente acreditava que os vestígios atlantes seriam encontrados, como também os habitantes dessa antiga cultura ainda estariam no local.²⁰ Fawcett concebia que esses habitantes seriam portadores de uma tecnologia muito adiantada (e mesmo superior à nossa), que o homem acabou perdendo com o tempo. Mais uma vinculação da idéia civilizacional com o desconhecido. Com o desaparecimento de sua expedição em 1925

no Brasil central, o tema ganhou proporções incalculáveis no imaginário, tornando o atlantismo extremamente popular.

Diversas publicações nacionais trataram de teorizar possíveis alternativas históricas ao passado brasileiro, sempre tendo como hipótese básica a fantástica civilização: *Inscrições e tradições da América pré-histórica* (Bernardo Ramos, 1930); *Aquém da Atlântida* (Gustavo Barroso, 1931); *Lemúria e Atlântida* (Raquel Prado, 1932); *Amazônia cyclópica* (Jorge Hurley, 1933); *As minas do Sincorá* (Estellita Júnior, 1933); *A escrita pré-histórica do Brasil* (Alfredo Brandão, 1937).²¹ Todas essas obras denotaram uma profunda credibilidade nos meios eruditos dos anos 30, acerca da possibilidade de uma antiga colonização civilizada em nossa pré-história.

Um episódio ocorrido no Brasil, pode ter influenciado objetivamente na reformulação do mito. Aproximadamente dois meses antes da expedição de José Peon descobrir a formação rochosa do Paraná,²² o jornal *A Gazeta de Alagoas* noticiou o encontro de uma enigmática rocha, denominada de *pedra da moça*, no Recife:

“(...) é um rochedo de constituição granítica, de 6 a 8 metros de altura e de forma arredondada. No lado voltado para o engenho, vê-se, perfeitamente gravada, *uma imagem de mulher*. Essa imagem apresenta-se de perfil, com a cabelleira negra, a fronte espaçosa ornada de um diadema, num amplo manto que desce até a raiz da pedra, notando-se porém, perfeitamente modeladas a saliência dos seios e uma parte do braço e do ombro. O todo da gravura apresenta em suas linhas o tipo característico da *elegância e da beleza gregas* (...) Explica-se, assim, a imagem de uma moça gravada num rochedo de nosso estado - era a figura de uma *deusa dos atlantes*”.²³

Tanto na Esfinge do Paraná, quanto na pedra da Moça, existem muitos paralelos: rosto feminino, referencial helênico de estética, e principalmente, a associação com a Atlântida. As possibilidades dos criadores iniciais da polêmica paranaense terem conhecido esta descoberta é muito grande. Revelações fantásticas eram veiculadas em todo o Brasil, através dos meios de comunicação de massa. Mesmo os jornais curitibanos transcreviam notícias de

outros periódicos brasileiros, nesse período de grande interesse pelos enigmas de nosso passado.

No estado do Paraná, o atlantismo sempre esteve presente, sustentado por grande número de adeptos. Congregados principalmente em torno do Instituto Neo-Pitagórico, instituição de cunho esoterista, desde o início de nosso século. As principais obras publicadas foram de Cyro M.C. Vellozo: *Carácter das civilizações americanas* (1919) e *Atlântida e seu valor histórico* (1920). Onde demonstrava a influência cultural dessa antiga civilização, baseado em evidências comparativas de arqueologia e etnologia. Seu pai, Dario Vellozo, escreveu em 1933 a mais famosa e influente obra do atlantismo paranaense, o conjunto de poemas *Atlântida* (1933), com grande repercussão na Europa e América do Sul. Esta última obra influenciou os intelectuais do Paraná, por evidenciar os aspectos simbólicos e místicos relacionados com a pré-história, como por exemplo, a religiosidade dos sacerdotes atlantes. Foi um importante *apoio ideológico* das teorizações que envolveriam a misteriosa rocha do litoral paranaense.

O descobridor e criador da polêmica da Esfinge, o escultor José Peon, era amigo íntimo de Dario Vellozo, e inclusive participava de atividades no Instituto Neo-Pitagórico.²⁴ Outra demonstração do vínculo entre o Neo-pitagorismo paranaense e a Esfinge, pode ser constatado em 1938, quando do lançamento do livro de Jorge Bahlis. A obra, *Artes Ameríndias*, a primeira publicação a divulgar o mito da Serra do Mar, recebeu uma resenha de Rozala Garzuze neste mesmo ano, no periódico *A Lâmpada* (órgão oficial do Instituto Neo-Pitagórico).²⁵ Com isso, o montanhista José Peon estava integrado a uma conjuntura ideológica e imaginária, que propiciou o mesmo a fabricar o mito.

Esses intelectuais do Paraná, defensores da origem atlante da Esfinge, não estavam isolados em suas considerações. Outros estudiosos, utilizando-se de revistas acadêmicas, argumentavam as correlações do passado brasileiro com as da desaparecida ilha-continente. Entre 1934 e 1936, o especialista Ruy Tibiriça publicou 16 artigos na *Revista do Arquivo de São Paulo*, com o título de *arqueologia brasileira*.²⁶ Considerando a origem da civilização

mundial na Atlântida (situada em terras brasileiras), o autor comparou diversos vestígios indígenas com padrões e terminologias greco-romanas - como os deuses Athenas, Poseidonis, Héracles e também arquitetura e escultura clássica. A cultura helênica predomina sobre o mito criado por Platão, como também na descrição de outros locais imaginários.

Na segunda metade da década de 30, a *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul* também publicou uma série de artigos, confirmando a credibilidade do mito para os intelectuais desse momento. Em 1936, o sacerdote Teodoro publicou *Origem do homem*, questionando a concepção de que nosso continente foi povoado inicialmente pelos indígenas.²⁷ No mesmo ano, o historiador Henrique Wiederspahn credita a mesma origem americana ao continente atlante.²⁸ E em 1939, o mais ousado artigo, onde o pesquisador Walter Spalding considerou o berço da humanidade (e da posterior Atlântida) na região de Lagoa Santa (MG).²⁹

Porque renomados especialistas, em pleno século XX, trataram de dar continuidade à um mito milenar? Quais as motivações que deram origem para a polêmica e suas consequências históricas? Podemos considerar o episódio da Esfinge como resultado de símbolos de longa duração, reativados pelo imaginário moderno, em atitudes etnocêntricas de determinados arqueólogos.

3. Conclusão: Etnocentrismo e Paraíso Perdido.

A renovação do mito atlante pode inicialmente ser entendida como uma *compensação etnocêntrica*. Foi uma ampla resposta simbólica ao nascimento da arqueologia pré-histórica. Tanto na Europa quanto em nosso país, as recentes descobertas de fósseis primitivos de seres humanos vieram a confirmar a criação de teorias autóctones. Com cada país ou nação ostentando a supremacia de ter sido o berço da civilização mundial. Muitos intelectuais elegeram a região de Mato Grosso e especialmente Minas Gerais (devido ao encontro de vestígios na Lagoa Santa por Peter Lund em 1840) como região suprema da raça, porém desprezando-se inteiramente todas as etnias ameríndias conhecidas. Segue-se aqui, objetivamente, as considerações de Von Martius (1843): os índios brasileiros são degenerados de uma grande raça, evoluída e sofisticada, que criou grandes monumentos perdidos

no tempo.³⁰ A exemplo da Esfinge do Paraná e outros marcos do passado. Esse fator de compensação, evidentemente, foi reforçado pelos encontros de cidades perdidas ao final do século XIX: Angkor (Ásia, 1870), Tróia (Turquia, 1871), Zimbawe (África, 1880) e as inúmeras ruínas latino-americanas de 1830 a 1911 (Como Copán e Machu-Picchu). Países como o México, rapidamente criaram museus e instituições visando contextualizar essas descobertas para o emergente papel de uma nação soberana, moderna e civilizada. O Brasil, carente de qualquer semelhança arqueológica, fez uso de antigos mitos para encobrir a sofrível realidade de nosso panorama arcaico.

O etnocentrismo, desta maneira, é baseado em padrões de comparação, sendo a noção de evolução e civilidade referenciais europeus e o próprio mito atlante é relacionado diretamente ao mundo ocidental. Modelos familiares de identificação nos eventos passados. O olhar etnocêntrico constitui um reflexo prático e empírico dessa estrutura máxima novecentista - a construção ideológica e política das nações. Teorias arqueológicas, nessa conjuntura, nada mais constituem do que *mitos nacionais* criados para justificar a construção de uma identidade no presente, seja na forma de possíveis glorificações monumentais (as ruínas mencionadas) ou apenas em lembranças cívicas: “Ce rôle, au moment où les nations se constituent, est donc doublement de fonder l’origine particulière, enracinée dans un territoire, d’une communauté (...) et de justifier par ailleurs, d’une manière historique et crédible, le progrès en marche”.³¹

A ciência arqueológica, desta forma, está incluída em um simbolismo constituinte do funcionamento e controle dos meios de difusão do imaginário, principalmente as instituições políticas - o *poder* fundamenta o discurso e a propagação desse tema.³²

As instituições de pesquisa, no auge da tecnologia e do saber, buscavam a confirmação do tempo presente das sociedades modernas. O atlantismo respondia a esse anseio, reforçando o sentido de uma evolução social futura. Aqui outro arquétipo fundamental funde-se no imaginário dessa época. As inquietações políticas e ideológicas ocasionam o despertar simbólico de estados ideais de perfeição social, sob a forma de utopias, milenarismos ou mitos

paradisíacos. Principalmente, a famosa civilização perdida: “L’Atlantide, comme patrie d’une humanité heureuse ne nous apparait pas seulement comme une idée parallèle à celle du paradis terrestre biblique, mais presque comme son autre nom et toujours comme comportant un étiat paradisique”.³³

Os intelectuais envolvidos diretamente com a Esfinge do Paraná e outros pesquisadores, manifestaram a idéia a respeito do resgate dessa época áurea, “que permite à humanidade entrar na fase final da sua história e assegurar para sempre o reino da justiça”³⁴ e um estado social de inocência e felicidade. O Brasil, lar do primeiro homem fóssil e da máxima sociedade do passado imemorial, também poderia ter sido o antigo *Éden* bíblico. Nas palavras de um arqueólogo gaúcho em 1939: “Quem será capaz de garantir, com documentos, sem fantasia pura colocar-se o bíblico Paraíso em Minas Gerais?”³⁵ Percebe-se que as motivações edênicas, estudadas por Buarque de Hollanda para o período colonial, não desapareceram e sofreram novas metamorfoses simbólicas.

O reconhecimento dessas matrizes culturais justifica a projeção de fantasias em uma rocha geologicamente natural. Para os imaginativos acadêmicos, a credibilidade de um passado onírico constitui a certeza da realização de um futuro onde a felicidade perdida é reencontrada. Um sonho comum a todos, porém hipotético e utópico na maioria das vezes, em sua realização.

NOTAS DE REFERÊNCIA

1 A Esfinge, segundo montanhistas atuais, é uma formação geologicamente natural: “uma aleatória combinação natural das pedras (...) por causa das distâncias entre as saliências de pedras e o longo da parede, mal se consegue identificar um pequeno rosto”. CORREA, Luís Carlos. A Esfinge do Salto do Inferno. In: *Gazeta do Povo*. Curitiba, 23 de novembro de 1996. p.07; SCHIMIDLIN, Henrique (curador do patrimônio histórico e natural do PR). Entrevista concedida a Johnni Langer. Curitiba, 09 de janeiro de 1997.

2 BAHLIS, Jorge. *Artes Ameríndias*. Porto Alegre: s.ed., 1938. p. 59. Grifo nosso.

3 As fontes de época citam como autor dessas fotografias Ewaldo

Schiebler. Porém, o especialista em história do montanhismo paranaense, Henrique Schmidlin, transfere essa autoria para Ermin Henkel. Conf. SCHMIDLIN, Henrique. Entrevista concedida a Johnni Langer. Curitiba, 09 de janeiro de 1997.

4 BAHLLIS, op.cit. p.59.

5 Ibid. p.59.

6 CHEVALIER, Jean. & GHEERBRANT, Alain. Esfinge. In: *Dicionário de símbolos* (trad.) Rio de Janeiro: José Olympio, 1989. p.390. O caráter de incerteza também está presente no imaginário da Esfinge: “criou-se em torno da esfinge um estereótipo. Em todos os dicionários encontrasse a idéia de enigma indecifrável, que os antigos deixaram. A esfinge passou a ser sinônimo de mistério e silêncio (...) Uma estrutura poliforma como a esfinge, com efeito, deixa margem para projetar nela as estruturas mentais, concepções filosóficas ou científicas de cada autor”. WEIL, Pierre. *Esfinge: estrutura e símbolo do homem*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977. p.19 e 27. Também sobre o simbolismo da Esfinge no imaginário clássico ver: GRIMAL, Pierre. Esfinge. In: *Diccionario de la mitologia griega y romana* (trad.) Barcelona: Ed. Labor, 1965. p.174.

7 VELLOZO, Dario. *Atlântida* (1933). Curitiba: Instituto Neo-Pitagórico, 1968. p. 507.

8 Sobre a Esfinge da Gávea ver: LANGER, Johnni. *Arqueologia do irreal: as cidades imaginárias do Brasil*. Dissertação de mestrado em História da UFPR. Curitiba, 1996. p. 77-79.

9 BAHLLIS, op.cit. p.60-61.

10 Ibid. p. 61-62.

11 BASTOS, Gabriel. *Atlântida*. Porto Alegre: s.ed., 1940. p.60.

12 Ibid. p.60.

13 Ibid. p.60.

14 SCHMIDLIN, Henrique. A primeira tragédia no Marumbi. In: *Gazeta do Povo*. Curitiba, 04 de janeiro de 1997. p. 05.

15 WAGNER, Emile R. *Archéologie Comparée*. Buenos Aires: Peuser S/A, 1946. p. 98.

16 MONTEIRO, Jerônimo. *A cidade perdida*. São Paulo: Cia Nacional, 1948. p. 22.

17 Na realidade, essa dicotomia remete à própria essência do mito: “O mito literário (Atlântida), das origens aos nossos dias, situa-se entre a ciência e a ficção, dois domínios entre os quais nunca houve concorrência nem heterogeneidade, e sim complementação e às vezes mesmo confusão”. FOUCRIER, Chantal. Atlântida. In: BRUNNEL, Pierre (org.) *Dicionário de mitos literários* (trad.). Rio de Janeiro: José Olympio/UNB, 1997. p. 112.

18 A principal motivação dessa identificação, foi a descrição de

Platão sobre a localização da Atlântida: “(...) o Oceano Atlântico (...) tinha uma ilha, diante daquela passagem que chamais de colunas de Hércules. Esta ilha era maior que a Líbia e a Ásia. E os viajantes daqueles tempos podiam passar desta ilha para as outras, e destas ilhas podiam alcançar todo o continente na margem oposta daquele mar.” PLATÃO. *Timeu e Crítias* (séc. 4 a.C., trad.) São Paulo: Hemus, s.d. p.25.

19 Entre os cartógrafos, destaca-se Nicolau Sanson, que em seu mapa *Atlantis Insula* (séc. XVIII), representou o continente americano como sendo a verdadeira Atlântida. E um dos primeiros cronistas coloniais a relacionarem o Brasil com essa localidade fantasiosa, foi o padre Simão de Vasconcelos, em sua obra *Crônica da Companhia de Jesus* (1668). Sobre o assunto ver: RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. Rio de Janeiro: Zahar/Edusp, 1996. p.24-26.

20 Conf. FAWCETT, Percy Harrison. *Lost trails, lost cities*. New York: Funk & Wagnalis, 1953. Sobre as pesquisas de Fawcett, todas as obras até o presente momento são de caráter jornalístico e amador. Para considerações acadêmicas sobre o explorador ver: LANGER, A Atlântida na selva: o mito Fawcett. In: op.cit. p. 94-106.

21 Curiosamente, algumas das poucas obras acadêmicas sobre o tema, até hoje, foram escritas também na década de 30: *Das Atlantis Ratsel* (Alexandre Bessmertny, 1935) e *Libro de Las Atlántidas* (J. Imbelloni, 1939). Mesmo a literatura ficcional produziu diversos romances nessa conjuntura, sempre enfocando a Atlântida no Brasil: **The mysterius city** (T.C. Bridges, 1928); **A filha do inca** (Menotti del Pichia, 1930) e **O ouro de Manoa** (Jerônimo Monteiro, 1933).

22 Segundo Jorge Bahlis, a Esfinge foi descoberta no início de 1935. Conf. BAHLIS, op.cit. p. 59. Uma placa de bronze datada de 31/03/1935 e colocada por José Peon no local, permite fixar a data do primeiro avistamento do objeto entre janeiro e fevereiro desse ano.

23 BRANDÃO, Alfredo. A pedra da moça. In: *Gazeta de Alagoas*. Recife, 24 de dezembro de 1934. p. 03. Grifo nosso.

24 Conf. PERUFFO, Italino. Professor Dario na academia. In: *A Lâmpada*. Curitiba, ano LVII, n.194/195. Julho de 1988, p. 04.

25 GARZUZE, Rozala. Artes Ameríndias. In: *A Lâmpada*. Curitiba, ano III, n.1, maio de 1938. p. 14.

26 TIBIRIÇA, Ruy W. Arqueologia brasileira. In: *Revista do Arquivo municipal de São Paulo*. São Paulo, Vol. VI (1934, p.45-52); Vol. VII (1934, p.47-51); Vol. VIII (1934, p.31-35); Vol. IX (1935, p.57-59); Vol. X (1935, p.47-49); Vol. XI (1935, p.77-79); Vol. XII (1935, p.73-77); Vol. XIII (1935, p.131-142); Vol. XIV (1935, p.53-56); Vol. XV (1935, p.58-62); Vol. XVI (1935, p.139-150); Vol. XVII (1935, p.246-247); Vol. XX (1935, p.198-203); Vol. XXI (1936, p.

87-94); Vol. XXIV (1936, p. 138-140).

27 TEODORO. Origem do homem. In: *Revista do IHGRGS*. Vol.3, III trimestre, 1936. p. 187-204.

28 WIEDERSPAHN, Henrique Oscar. O homem da pré-história. In: *Revista do IHGRGS*. Ano XVI, Vol.2, II trimestre, 1936. p.227-241.

29 SPALDING, Walter. Pré-história americana: o Paraíso terrestre. In: *Revista do IHGRGS*. Ano XIX, III trimestre, 1939. p.81-90.

30 Conf. MARTIUS, Carl Frederick Von. Como se deve escrever a história do Brasil (1843). In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, n.6, 1844.

31 DEMOULLE, Jean-Paul. Le préhistoire et ses mythes. In: *Annales*. Paris, vol.37, sept-dec. 1982. p. 744.

32 Sobre a relação entre arqueologia e poder ver: FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. *Arqueologia*. São Paulo: Ática, 1988.

33 BESSMERTNY, A. *L'Atlantide*. Paris: Ed. Payot, 1949. p. 201. O mito atlante possui uma conotação claramente escatológica na modernidade: "Os autores modernos trocaram a queda da civilização arcaica pela evocação de sua salvação, eles ilustraram, como o próprio Platão, a idéia de que o conhecimento do passado ilumina o presente".FOUCRIER, op.cit. p. 115.

34 GIRARDET,Raoul. *Mitos e mitologias políticas* (trad.) São Paulo: Cia das Letras, 1987. p.11.

35 SPALDING, op.cit. p. 83.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACZO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einauldi*. Vol.5. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

BARBIER, René. Sobre o imaginário. In: *Em aberto*. Brasília, ano 14, n. 61. Jan. 1994, p. 15.

BÉNÉJAM-BONTEMS, Marie Josette. Idade de Ouro. In: BRUNEL, Pierre (org.) *Dicionário de mitos literários* (trad.). Rio de Janeiro: José Olympio/ UNB, 1997.

BESSMERTNY, A. *L'Atlantide* (1935, trad.) Paris: Ed. Payot, 1949.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade* (trad.) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

DELUMEAU, Jean. *Uma história do Paraíso* (trad.). Lisboa: Terramar, 1995.

DEMOULLE, Jean-Paul. La préhistoire et ses mythes. In: *Annales*. Paris, vol.37, n.5-6. Sept-dec. 1982, p.741-759.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno* (trad.) Lisboa: Ed. 70.

_____. *Mito e realidade* (trad.) São Paulo: Perspectiva, 1972.

- _____. *Imagens e símbolos* (trad.) São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FOUCRIER, Chantal. Atlântida. In: BRUNEL, Pierre (org.) *Dicionário de mitos literários* (trad.). Rio de Janeiro: José Olympio/UNB, 1997.
- FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. *Arqueologia*. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. Memória histórica e cultura material. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.13, n.25/26. Set.92/ag.93. p. 17.
- _____. A hermenêutica das ciências humanas: a história e a teoria e práticas arqueológicas. In: *Revista da SBPH*. Curitiba, n.10, 1995. p. 3-9.
- _____. O amadurecimento de uma arqueologia histórica mundial. In: *Revista de História*. São Paulo, n.135, 1996. p. 163.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas* (trad) São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *A visão do Paraíso*. São Paulo: Cia Nacional, 1968.
- HUBNER, Patrick. Utopia e mito. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários* (trad.). Rio de Janeiro: José Olympio/UNB, 1997.
- IMBELLONI, J. & VIVANTE, A. *El libro de las Atlântidas*. Buenos Aires: José Anesi, 1939.
- LANCIANNI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação cultural entre sistemas culturais. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.11, n.21, 1991.
- LANGER, Johnni. *Arqueologia do irreal: as cidades imaginárias do Brasil*. Dissertação de mestrado em História pela UFPR. Curitiba, agosto de 1996.
- _____. A Atlântida e o Paraná. In: *Gazeta do Povo*. Curitiba, 28 de outubro de 1996. p. 02.
- LE GOFF, Jacques. As mentalidades. In: LE GOFF, Jacques. & NORA, Pierre. *História: novos objetos* (trad.) Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- _____. Idades míticas. In: *Enciclopédia Einauldi*. Vol.1. Lisboa: Imprensa nacional, 1984.
- _____. *Histoire et imaginaire*. Paris: Poeris, 1986.
- MANGUEL, Alberto. *The dictionary of imaginary places*. New York: Harvest Book, 1987.
- MELLO, Gláucia Boratto R. de. Contribuições para o estudo do imaginário. In: *Em aberto*. Brasília, ano 14, n.61. Jan. 1994, p. 45.
- MOBERG, Carl-Axel. *Introdução à arqueologia* (trad.) Lisboa: Ed.70, 1986.
- MOUSSE, Michel. Archeologie. In: *Dictionaire encyclopédique d' Histoire*. Paris: Jean Pierre, 1978.
- PESSAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.15, n.29, 1995. p.9-27.
- PROUS, André. *Arqueologia brasileira*. Brasília: Ed. UNB, 1982.

RACINE, Luc. Paraíso, Idade de Ouro, Reino Milenar e Cidade Utópica. In: *Diógenes*. São Paulo, n.9, 1985. p.77-90.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp/Zahar, 1996.

SCHNAPP, Alain. A arqueologia. In: *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. Archeologie et tradition académique en europe aux XVII e XIX siècle. In: *Annales*. Paris, ano 37, n.5-6, 1982. p.761-777.

VOVELE, Michel. *Ideologias e mentalidades* (trad.) São Paulo: Brasiliense, 1987.

WEIL, Pierre. *Esfinge: estrutura e símbolo do homem*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

* Agradeço ao arqueólogo e historiador Pedro Paulo de Abreu Funari (Unicamp) pelo envio de material. Ao historiador Vidal Antônio de Azevedo Costa pelas sugestões.

A OBRA DO PADRE JOÃO DANIEL: ECONOMIA E IMAGINÁRIO

Marcos Dias de Araújo

Mestrando em História pela
Universidade Federal do Paraná
UFPR

RESUMO

Este artigo trata da obra do jesuíta português João Daniel, missionário no Rio Amazonas e autor do *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*. Esse livro é estudado sob diversos aspectos, como a economia e o imaginário expostos na época colonial em seu contexto de crise e de confronto político com o pombalismo emergente, a fim de apresentar a intersecção entre o indivíduo e a sociedade nas suas singularidades e continuidades culturais.

Em um estudo monográfico pude discorrer sobre a obra de um padre jesuíta praticamente desconhecido: Pe. João Daniel.¹

Nascido em 1722, na cidade de Travaçós, na Beira Alta, aos 17 anos entrou no colégio de Coimbra dos jesuítas, passando para S. Luís do Maranhão dois anos depois, quando terminaria seus estudos em Física, Teologia e Filosofia. No início da década de 1750 já estava missionando na aldeia de Cumarú, no Rio Tapajós. Sua carreira é curta, já que se coloca na linha de frente do embate contra as reformas pombalinas na Amazônia e na defesa do sistema das missões. É preso em dezembro de 1757 e mandado para Portugal onde, entre a prisão do forte de Almeida e de S. Julião da Barra, passa dezoito anos e escreve sua única obra conhecida : *O Tesouro Descoberto do Rio Amazonas*.²

Logo após sua morte em 1776, os manuscritos são mantidos

nas mãos de importantes personalidades da política portuguesa. Capítulos de sua obra passaram pelas mãos de Cenáculo Villas-Boas e, uma parte inteira da obra que versa sobre economia, a Quinta, reescrita, que está guardada atualmente na Biblioteca de Évora, é publicada no Rio de Janeiro em 1820 sob os auspícios do Bispo Azeredo Coutinho, então no final da sua vida. Vinte anos depois, em 1840, é F. A. Varnhagen quem faz publicar a Segunda Parte, a qual trata dos índios da região amazônica. Seria - na opinião desse historiador - a parte mais relevante da obra. No entanto, Varnhagen não deixa de exprimir também admiração por suas propostas sobre economia, recomendando a publicação integral da obra, feito só ocorrido em 1976, quando da oportuna publicação pelos *Anais da Biblioteca Nacional* em dois volumes.³ O interesse de estudiosos ilustres, junto aos quais poderíamos acrescentar Serafim Leite, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, provam a respeitabilidade que esta fonte possuía para os grandes nomes da historiografia nacional e que desconcerta ainda mais o relativo esquecimento e descaso mais recente.⁴

Desde cedo, suas palavras foram objeto de discussões e ataques, análises contraditórias e sub-aproveitamentos de seu rico, porém desorganizado estudo da região. É com a publicação por Varnhagen na Revista do Instituto Histórico que sua obra começa a levantar polêmicas⁵, tal como aquela em que o Cel. Antonio Ladislau Monteiro Baena levanta-se indignado contra a admiração exagerada que o padre possuía pelas índias em sua beleza, superior até a das brancas, e pela coragem que os índios demonstravam nas batalhas e viagens. Para Baena, os índios eram todos covardes e as índias, feias, ainda mais quando comparadas com as brancas. O Coronel atacava o padre comparando-o à legião de filósofos como Montaigne e Rousseau que viam o selvagem como uma figura boa e positiva. O padre da Amazônia tornou-se, então, um filósofo humanista e iluminista nas mãos de seu primeiro crítico póstumo.⁶

Antropólogos tradicionais também contestam a veracidade de informações do missionário, uma vez que algumas de suas descrições são imaginárias (como índios com pés redondos e enormes que se protegem do sol quando estão sentados) e há falta de precisão nos nomes das tribos e sua localização exata, invalidando a riqueza

da obra.⁷

Por outro lado, os motivos da sua prisão estavam associados segundo um outro autor, mais recente e mais à esquerda, à sua ligação com “uma corrente de pensamento mais próxima do Renascimento, mais humanista que os zelos legalistas dos preadores.”⁸

O debate em torno do padre não foi levado muito adiante. Não existe obra que condense seu pensamento, analise-o e insira-o no seu tempo. Para suprir esta falha historiográfica propus-me a escrever a referida monografia e hoje desenvolvo uma dissertação de mestrado ainda em andamento sob o mesmo tema.

A obra do padre João Daniel está dividida em seis partes: na primeira, existe uma descrição histórica e geográfica da região amazônica e sua invasão pelos europeus. Na segunda, trata dos índios e suas tribos. A terceira aborda os diversos produtos amazônicos, minas de metais, animais, etc. A quarta parte versa sobre a prática agrícola dos índios e colonos na região pelas décadas de 1740 e 1750. A quinta parte é um projeto econômico e de colonização da bacia amazônica, apresentando-se em duas versões : a primeira mais completa tem um estilo que segue o resto da obra, enquanto que a segunda versão é mais apurada no estilo, mas permanece incompleta em sua grande extensão. A sexta e última parte trata de máquinas inventadas pelo missionário para melhor aproveitar os produtos da região.⁹

Respeitando, portanto, a divisão da obra do padre, separei a citada monografia em cinco capítulos: o primeiro trata da vida do padre, do caminho dos manuscritos; num segundo a visão da natureza que o padre possuía; no terceiro, a visão sobre os índios; no quarto, o projeto econômico com sua confrontação com as correntes tradicionais do pensamento econômico e com a prática do pombalismo. No último capítulo, fecho a questão lançada na Introdução, sobre a posição do sujeito histórico entre o tradicional (representado aqui pelo tomismo e pelas práticas políticas e culturais dos jesuítas na colônia) e o moderno (dado pelas máquinas e por inovações no campo econômico).¹⁰

Tudo isso se torna possível devido a abordagem de diferentes

matérias, mediante a riqueza de pluralidade de tradições que informam o padre, não apenas no campo das idéias, mas antes na convergência de tradições culturais e de práticas sociais e políticas contraditórias na região, aliando, também, elementos da cultura, da política, das idéias e da economia, inserindo-o no contexto da crise do Antigo Sistema Colonial, que se estende pelo século XVIII.¹¹

A grande obra do padre, em seu caráter enciclopédico pode, portanto, elucidar mais como uma tendência política do campo social, os jesuítas, pensava e via as reformas necessárias para a região e como era sua visão sobre a sociedade amazônica durante a marcante crise social e política que é deflagrada na década de 1750.

A visão de natureza que o padre acaba por defender não é muito diferente da defendida pelos colonizadores de maneira geral no Brasil. A questão principal é o utilitarismo das plantas e animais. Aquelas, que possuíam função econômica relevante aos europeus eram descritas com sua função e, por vezes, também, seu modo de extração ou sua localização na floresta. Se o utilitarismo é a base da classificação dos produtos naturais, especialmente das plantas, chama a atenção uma outra variante do discurso moralista cristão que busca na analogia entre os homens e os animais ensinamentos sobre a conduta humana.

Diferentes animais entram nesse campo devido às suas atitudes naturais: macacos cantam como meninos nos coros das Igrejas e respeitando muito esse ato, obedecendo um “regente”. Outros macacos que dominam o grupo têm o hábito de comer a calda de outros macacos do bando, demonstrando seu poderio ao grupo, são interpretados pelo padre como análogos ao homossexualismo, prática sexual condenada dentre atos “impuros”; já o tamanduá se presta pela sua postura diante do perigo, como os próprios jesuítas, que preferem a fuga e a rendição ao embate desenfreado e violento.

A flora também, como objeto da medicina, pode ajudar a todo o mundo, pode enriquecer o país, tanto o Brasil como Portugal e mais todos os povos, que é, também, demonstração da presença única de Deus no Universo. Aqui, diferentes tradições se encontram: o conhecimento indígena da natureza filtrado pelo padre e transmitido para nós pela sua obra, importante auxiliar para uma etno-

farmacologia. Conhecimento indígena e interesse dos brancos na seleção de madeiras e produtos que pudessem ser revendidos na Europa, possuíam, numa palavra, mercado para serem vendidos. E, por fim, uma visão moral sobre a natureza, que ensina a agir ou não agir.

Outro aspecto analisado, à luz da historiografia, é a posição do padre em relação à natureza americana em seus aspectos comparativos com a Europa. Lembramos que justamente quando o padre está escrevendo, o debate em torno da América ganha contornos nítidos na Europa. A partir do clássico de Antonello Gerbi, pude observar que João Daniel se enquadra na tradição de elogio da América e sua natureza, concebendo-a como singular e independente. A propalada fertilidade amazônica, aliás, permite que, na América, as plantas européias se adaptem muito bem.¹²

Comparando os animais americanos com os animais europeus, o padre percebe que a onça e o jacaré são maiores que seus semelhantes europeus e africanos. A onça é mais feroz que o próprio leão e não teme o homem, atitude contrária por parte do leão. Dessa forma, a especificidade americana resulta numa selvageria exacerbada que aumenta a fúria dos animais e alimenta a imaginação do padre. A variedade de animais e plantas também mostra uma superioridade americana, pois a Amazônia contém “todos os anfíbios, que as Histórias contam da Ásia, África e de mais mundo...”¹³

Sobre os índios, o padre não foge do ideário dos jesuítas com todas as suas contradições. Se a defesa intransigente da liberdade dos autóctones mantêm-se, a incompreensão das tradições e da vida cotidiana dos silvícolas não sobrevive à crítica ocidental do padre, que não poupa adjetivos iguais aos usados pelos colonos, como “bárbaro”, “quase animal”, “selvagem”, “irracional”, etc...¹⁴ Essa contradição já apontada pela recente historiografia mantêm-se no humanista padre João Daniel.¹⁵

Para o padre, como ademais para todos os jesuítas, os índios deveriam ficar circunscritos à legislação das missões, devendo ali ser cristianizados. Porém, e aqui ele se afasta radicalmente da tradição política dos jesuítas na colônia, a linguagem ensinada deveria ser o português, por dois motivos básicos: primeiro, porque a língua

portuguesa permitiria o acesso mais fácil aos negócios com os brancos sem que estes pudessem enganar os índios, fato que acontecia com certa frequência; e, segundo, porque a língua geral, o tupi dos padres jesuítas do século XVI já não mais existia. A multidão de transformações na língua, seu aportuguesamento e as sucessivas corruptelas, afastaram muito a prática do dia-a-dia da gramática inventada pelos padres.¹⁶

O ensinamento deveria seguir muito mais as imagens do que a escrita. Assim, o padre recomenda a pintura da vida de Cristo nas paredes das igrejas das missões como única forma de fazer aquelas mentes “pequenas” aprenderem as coisas da fé, uma vez que o índio se guia muito pelas cores e pelo impacto da imagem. Mais com isso do que com as palavras, que não têm significado em sua cultura.

Também cabe ao missionário educar os índios de maneira severa, sempre punindo-os quando praticam ações erradas e agradando-os com seus acertos. A regra é amestrar o índio e o lema do padre, repetido mais de uma vez:

os missionários de índios devem ser como seus tutores e curadores, e supor que os tapuias são menores, e que necessitam de que os tractem, não só como bons pastores a fracas ovelhas, mas como amorosos pais a pequenos filhos, dando-lhe com uma mão o pão, e com a outra o pao, socorrendo-os com caridade, e corrigindo-os com prudência, que é em todas as acções regra segura dos acertos.¹⁷

Quanto à economia e produção da região amazônica é feita primorosamente de um ponto de vista negativo: a economia amazônica é guiada pelo cultivo de mandioca e pelo extrativismo irracional dos portugueses.

Condenando o sistema produtivo como ineficiente e não civilizador, pois não fixante do homem na terra, João Daniel faz uma descrição desse sistema produtivo baseado na mão-de-obra indígena, na grande propriedade e na monocultura da mandioca. O resto das forças do senhor de terras e dos índios disponíveis é colocado nas barcas que vão ao interior, especialmente ao longo do Rio Madeira, na busca de cacau.

As terras ao longo do Amazonas com suas mandiocas não permitiam a fixação do homem na região. O senhor chegava à região e colocava os seus índios para trabalhar na terra plantando a mandioca. Com uma parte de suas terras destinada para seu ganho, o senhor usava a mão-de-obra indígena em grande parte do tempo. Num restante de tempo livre e num pedaço de terra destinada para si, o índio tinha acesso à sua própria produção de mandioca, num sistema muito assemelhado à Brecha Camponesa, observada em regiões de uso de mão-de-obra escrava de origem africana, registrado nas Antilhas e no próprio Pará, como ressaltou Ciro Flamarion Cardoso. Através do estudo desse renomado historiador, pude observar que o mesmo sistema produtivo era observado na Amazônia do século XVIII na mão-de-obra indígena. O padre se apressa em condenar esse sistema, ao contrário de seus companheiros de Ordem, que um século antes se punham a elogiá-lo.¹⁸

A condenação dessa singular brecha camponesa observada na obra de João Daniel provém da própria cultura da mandioca, que depois de sua primeira colheita não mais se desenvolve naquele mesmo terreno, expulsando o camponês para outro, o que propicia um avanço em pouco tempo sobre todas as terras doadas/compradas ao/pelo senhor. Logo, era impossível para o senhor fixar os seus bens e família numa cidade, indo sempre em busca de outras terras agricultáveis.

As soluções de João Daniel para desenvolver a região empobrecida e sem comércio eram bastante simples: extirpar a mandioca de território amazônico e substituí-la obrigatoriamente por produtos de origem européia ou velho mundista, como o trigo, arroz, a cevada, etc.

A implantação de barcos públicos para transporte e comércio ao longo do Rio Amazonas, e depois em seus afluentes, permitiria a criação de feiras de comércio em pontos estratégicos do Rio. Tais barcos não só facilitariam o transporte e o comércio, como a própria ação do poder público que teria suas leis e ordens mais rapidamente distribuídos pela região, inclusive no transporte de tropas para repressão de invasões estrangeiras e da rebeldia de algumas nações indígenas ainda não “domadas”.

Para evitar a contínua derrama de índios nas viagens dos

brancos para o Rio Madeira, dominado pelos índios Mura, o padre sugeria que os colonos plantassem em suas terras, perto das vilas, uma grande quantidade de cacau que permitiria o emprego de pouca mão-de-obra e menor tempo para tirar os produtos da terra.

Da mesma forma, a visível queda na quantidade de tartarugas, em determinados rios, leva o padre a defender a proibição da extração dos ovos de tartaruga em determinados períodos e a substituição da manteiga de ovos de tartaruga pela de leite de vaca. Para aumentar a quantidade de tartarugas, sugere o método que algumas tribos indígenas já aplicavam, fazendo cercados aguados para as suas tartarugas, aumentando a produtividade tanto da carne quanto da manteiga.

Todos os argumentos - contra a mandioca, contra as canoas do sertão e a ausência de barcos coletivos têm como principal objetivo a condenação do uso de mão-de-obra indígena pelos brancos. Para o padre, o certo seria o trabalho familiar, que seria possível com o uso da coivara, dos produtos amazônicos, com o cacau na região e os barcos coletivos, bem como o pagamento de “jornais” para os índios já devidamente civilizados pelos jesuítas.

A base de toda a argumentação reside na manutenção das missões como única forma possível e cristã de conversão dos índios aos ditames da sociedade e que favoreciam o reino pela segurança e estabilidade de suas vilas e condescendência com os índios. Neste sentido que a obra do padre, apesar de em alguns pontos convergir com o projeto pombalino (implantação de cultura do arroz, cevada, maior presença do Estado e criação de vilas), distancia-se radicalmente na prática pois Pombal e Mendonça Furtado queriam a substituição da mão-de-obra indígena pela negra, incrementando o tráfico para a região, e o fim das missões, permitindo uma união maior entre os índios e os brancos.

A aceitação da mão-de-obra livre pelo padre se deve basicamente a um cálculo matemático e experimental observado nas fazendas do Pará, onde alguns senhores possuíam até mil escravos e encontravam-se na mais completa miséria. Nesse caso, pelo custo excessivo, pelos roubos, pelas doenças, roupas, remédios e no sustento dos recém nascidos, o senhor gastava muito para sustentar um plantel

de escravos índios ou negros, enquanto que sendo o trabalho livre e remunerado pela quantidade de horas ou dias de trabalho, o custo para o senhor seria bem menor. Custos altos, custos baixos, diferença entre escravos e trabalhadores livres, é a mesma ordem de fatores, ainda que de maneira mais leiga e menos graciosa da apresentada por Adam Smith.¹⁹

Da mesma forma, o elogio exacerbado à agricultura, com palavras muito parecidas mostra uma semelhança entre fisiocracia e o projeto do padre. “Sendo pois as terras, e sementeiras estáveis os bens de raiz, em que consistem as riquezas mais estimadas do mundo, porque são o nervo dos homens, e a consistência das repúblicas.”, diz o padre João Daniel. Assim, também, para Quesnay, a agricultura é “la source de toutes les richesses de l’Etat et de celles de tous les citoyens”.²⁰

Porém, e aí notamos como as idéias estão mais ligadas à experiência cultural e material do dia-a-dia do que à necessária rede de influências que preconiza a História das Idéias tradicional. Cronologicamente, o padre estava preso e morto quando Quesnay e Smith publicaram, em 1758 e 1776, suas grandes obras. As opiniões sobre a agricultura e o trabalho escravo estavam calcadas na herança escolástica e medieval do elogio da agricultura como veio produtivo e da experiência frustrante da Amazônia do século XVIII que cada vez mais distanciava-se da cultura pela aceitação passiva pelos colonos dos métodos indígenas e de sua vida material, numa sucessão de fracassos econômicos advindos da ausência do Estado na região e do uso dos escravos.

Se uma análise comparativa da obra do padre com as grandes obras da economia de sua época mostram uma gama muito maior de experiências e tradições, um olhar sobre as máquinas e crenças que o padre reproduz, mostram dois opostos que uma historiografia procurou separar no tempo e na política, deixando o sujeito real de fora da história. Aqui procuro mostrar como a aceitação da ponta de lança da ciência e do progresso filosófico desde o século XVII, a Física, convivem de maneira não conflituosa com as tradições tomistas e medievais, supersticiosas e fantásticas que o padre reproduz.

O padre João Daniel, em sua obra, levanta elementos culturais que o cientista moderno, cego às inovações metodológicas, chama de “invenções”, aquelas mesmas que levaram Herbert Baldus a desqualificar a obra do padre como fonte para a antropologia.²¹

O que para Baldus é veneno para nós é elixir. O padre descreve com curiosidade e humor os índios cambeba do Alto Amazonas, que deformam o crânio das crianças com tabuinhas colocadas na cabeça, fazendo destas uma espécie de cone. Logo depois, descreve outros índios, sem nome ou localização, que possuíam o estranho hábito de deformar os pés das crianças, transformando-os em pés enormes e redondos. Quando estes índios estavam cansados, pois podiam correr muito e rapidamente, descansavam colocando os pés para cima e cobrindo-se do sol. Quando cansavam, trocavam de perna. Descrição curiosa que encontra um correspondente medieval nas viagens de Mandeville, que encontrou uma ilha onde os seres nasciam com uma perna somente, mas com um pé enorme que lhes permitia cobrirem-se do sol e correrem muito.²² Mito transformado por uma dose de razão (presença de duas pernas), da observação de um fenômeno real (mudança fenotípica dos cambeba) e da inversão de outra realidade distante (a diminuição dos pés das mulheres chinesas por atrofia), que lhe permite atestar a presença de aberrações desta natureza na Amazônia. Se o antropólogo antigo ficava perdido diante de tanta imaginação, o historiador vê aí o impacto do novo sobre o tradicional, reinventando símbolos culturais a cada geração.

Mitos antigos, como os das sereias, juntam-se com histórias de índios sobre civilizações submersas no rio, de onde saem seres irracionais para levar os homens para o fundo ou, de maneira bestial, matam-nos com um aperto desmedido nos ossos. Crédito e descrédito aos relatos indígenas, mas que não acabam com o mito europeu, nem desautorizam os relatos de probos missionários, que atestam a presença destas feras irracionais sob as águas.

Tradições muito antigas, filosofia tomista, prática política jesuítica colonial, defesa das missões. O que o padre apresenta de moderno, de novo, reside em alguns poucos e relativos traços de seu projeto econômico, mas principalmente nas suas máquinas.

Físico, maquinista, o padre consegue formular máquinas a partir da observação dos mecanismos internos de um relógio - elemento principal da modernidade, do maquinismo e do controle do homem da natureza.²³ O *insight* é descrito por ele mesmo:

Já a mim em outro tempo me tinha ocorrido a possibilidade deste invento, notando as rodas de um relógio; e posto que pondo-o em questão, achei contrários os mais pareceres, reduzindo a minha especulação a praxe de um rústico experimento, mostrando-o a meu mestre, que na Filosofia, e Teologia tinha exercido este cargo com esplendor da Companhia, honra das cadeiras, e aplausos dos ouvintes, respondeo a sua vista que não havia dúvida, que era possível, e factível...²⁴

Com isso, o padre inventa um mecanismo para se aproveitar do movimento de pás e rodas dentadas para moverem barcos sem vento ou, numa outra máquina, com requintes da hidráulica, gerar energia para serrar madeiras enormes da Amazônia e permitir assim maior rapidez, eficiência e produção.

A existência dessas máquinas no papel mostram bem que o padre estava atento às inovações científicas que o maquinismo dos séculos XVII e XVIII promoveram. Não só estava atento, como fazia parte desta enorme revolução social que promovia as alterações nas idéias e nas práticas científicas. Atento cientificamente, mas não politicamente, de modo que nem suas máquinas, nem suas observações isentaram-no de pensar como um jesuíta na hora do embate político.

Esta discrepância não deve nos assustar. João Daniel não era um Newton ou Franklin. Era antes de tudo um padre jesuíta interessado em manter o poder nas mãos de sua Companhia de Jesus. Porém, não podemos nos conformar com isso. Algum significado há de apresentar ao olhar curioso do historiador.

O primeiro ensinamento que podemos tirar de sua obra e da multidão de diferentes tradições é a de que toda a época apresenta aos sujeitos históricos suas contradições e angústias que os levam a procurar saídas que compõem esses diferentes elementos novos com antigos e tradicionais. Essa realidade não quer dizer que estamos

diante do axioma do conservadorismo humano inerente ou qualquer especulação do gênero, mas que a cultura oferece uma transformação pautada pela composição de cores novas e velhas que definem aos poucos novas imagens.

O segundo é que, ao contrário, do que rezava a teologia althusseriana, a ciência e a ideologia estão juntas a cada passo e não dissociadas por suas origens ontológicas para o teórico puro. No caso de João Daniel, a ciência só pode ser compreendida no universo ideológico da dominação colonial, mas pautada pela moral católica e por princípios sólidos (e não imóveis) do tomismo. Isto tanto no caso da natureza selecionada pelo padre, quanto para pensar suas máquinas.

O terceiro está mais ligado à comprovação do recurso metodológico proposto por vários historiadores que pautam suas análises em fontes, com o olhar recuado na cultura do sujeito histórico e mediatizado pela experiência e pela economia, como é o caso dos livros de E. P. Thompson e C. Hill. Quando aquele analisa William Blake, não segundo as respostas imediatas aos problemas vivenciados pelo poeta radical inglês, mas que estas mesmas respostas seriam pautadas pela cultura antinomiástica que lhe informa toda a obra; neste caso, o poeta teria liberdade para escolher e usar os símbolos tradicionais da religião para seus fins políticos e ideológicos. O símbolo não explica nada por si, mas só pode ser entendido pela conjuntura política e social em que se encontra no momento de sua reformulação.²⁵

Christopher Hill trabalha com Isaac Newton como sendo um homem dividido pela ciência e pela alquimia, de onde suas estruturas de pensamento não serem plenamente “modernas”, nem plenamente arcaicas. O fato de um Locke acreditar em superstições medievais em plena era de racionalismo, mostra bem a dupla faceta dos sujeitos fora dos modelos preestabelecidos de análise histórica.²⁶

Mais próximo de nosso objeto - geográfica e temporalmente - está o estudo de Kenneth Maxwell sobre Pombal, onde o paladino do iluminismo é mostrado como sendo um iluminista apenas em algumas questões, no campo da censura, da restrição aos materialistas, o Marquês é tão católico e conservador como outro qualquer de seu

tempo. Seu iluminismo conservador aliás está bem de acordo com um país relativamente atrasado no campo intelectual.²⁷

Todas essas obras nos abriram caminhos para pensar no próprio padre João Daniel no encontro de várias correntes culturais e de pensamento, sua posição não pode ser circunscrita a uma fórmula ditada pela teoria seca : jesuíta, tomista, atrasado, nada científico, anti-iluminista, explorador de índios, etc...

Esse modelo corresponde a uma verdade parcial. Elementos inovadores estavam fora do iluminismo do século XVIII, isto é, não é o iluminismo o único a pensar novas possibilidades, como não eram os socialistas os únicos verdadeiros inovadores da política moderna, e talvez por isso a queda tenha sido tão grande. Se até entre os jesuítas, na periferia do mundo português também existe composição de elementos novos e arcaicos, visando a mudança da sociedade no principal campo de atividade do mundo contemporâneo - a economia, por que não podemos pensar que o nosso próprio conhecimento sobre o passado e o presente precisa ser reformulado segundo bases menos teóricas e mais práticas, na história e suas contradições? Assim, teremos acesso à própria lentidão dos avanços sociais e mentais das sociedades, na perpetuação de idéias, políticas e mitos sociais.

NOTAS DE REFERÊNCIA

1 ARAÚJO, Marcos Dias. *O Tesouro Descoberto do padre João Daniel : Crise colonial, economia e imaginação no século XVIII amazônico*. Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, janeiro de 1997. 170p.

2 Dados sobre a vida do padre podem ser vistos em LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro : Instituto Nacional do Livro, 1938. Tomo IV, Livro V, cap. VI, p. 325-329.

3 DANIEL, João. *O Tesouro Descoberto do Rio Amazonas*. In: *Separata do Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1975-1976. vol. 95, t- 1 e 2.

4 F. A. Varnhagen usa a obra do padre para falar da vida material dos índios na sua *História Geral do Brasil*. São Paulo : Melhoramentos, 1962. T. I. seção II e III. p. 24 e 32. ; Serafim Leite o usa largamente na sua *História da Companhia de Jesus no Brasil* (ver nota 2); Sérgio Buarque o usa brevemente como fonte da língua tupi em *Caminhos e Fronteiras*. São História: Questões & Debates, Curitiba, v. 13, n. 25, p.164-178, jul./dez. 1996

Paulo : Companhia das Letras, 1994, p. 20 Gilberto Freyre o usa quando trata da educação que os índios davam aos seus filhos, ver *Casa Grande & Senzala*. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1963. p.194-195. José Honório Rodrigues chega a afirmar que a obra de João Daniel é a mais importante fonte para a história da Amazônia no XVIII, in: *História da História no Brasil*. Historiografia Colonial. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1979. Série Brasileira, v. 21. p. 96.

5 In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. n. 18. Tomo II (segunda Edição). Rio de Janeiro : Typographia Imparcial de J. M. Nunes Garcia, 1858.

6 BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. “Observações ou notas Illustrativas dos Primeiros três Capítulos da Parte Segunda do Thesouro Descoberto no Rio Amazonas” in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. nº 19. Rio de Janeiro : Typ. Imparcial de J. M. Nunes Garcia, 1843. p. 206.

7 BALDUS, Herbert. *Bibliografia crítica da etnologia Brasileira*. São Paulo : Editora São Nicolau, 1954. p. 195-196.

8 SOUZA, Márcio. *A Expressão Amazonense. do colonialismo ao neocolonialismo*. São Paulo: Alfa Omega, 1977. p. 56

9 A lista de matérias pode ser vista em VARNHAGEN, F. A. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo II (segunda Edição). Rio de Janeiro : Typographia Imparcial de J. M. Nunes Garcia, 1858. n. 18.

10 ver nota 1.

11 Tal como formulado por NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo : Hucitec, 1979.

12 GERBI, Antonello. *O Novo Mundo. História de uma polêmica. (1750-1900)*. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

13 DANIEL, J. op. cit. Primeira Parte, cap. 15, p. 98.

14 Duas passagens contêm de maneira exemplar essa contradição, pois vejamos : Ao falar do uso das índias como objeto sexual pelos brancos que sanavam sua lascívia e convenciam os homens e missionários de que os índios não eram gente, rebate: “Vós dizeis que os índios não são gente: por outra parte abusais, como gentios, ou falsos cristãos do sexo feminino. Pois uma de duas: ou eles são gente como nós, ou são monstros, e macacos? se monstros? incorreis nas penas do nefando crime da bestialidade, e como réos deveis dar pública satisfação pelo Santo Ofício, sendo chamuscados, e queimados. E se isto vos cheira chamusco, deveis confessar, que são gente, e tão homens e verdadeiros racionais como vós: e então também não vos limeas, nem livreas do grande crime de homicidas, e como taes deveis ser suspensos em uma forca.” DANIEL, J. op. cit. Segunda Parte, cap. 1. p. 195-196. Duas páginas depois diz : “em pouco se diferencem (sic) dos bichos, e

feras do mato; excepto a nação inca do Império do Peru, que já vivia com economia, e debaixo de uma só cabeça que os regia com lei *more monarchico...*” idem. p. 198.

15 RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1996. cap. II.

16 DANIEL, J. op. cit. Quinta Parte, Tratado Sexto, cap. 5. p. 226.

17 DANIEL, J. op. cit. Segunda Parte. cap. 11. p. 247.

18 CARDOSO, Ciro Flamarion. *Agricultura, Escravidão e Capitalismo*. Petrópolis : Vozes, 1979. cap. IV.

19 SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Investigação sobre a natureza e suas causas. Série Os Economistas. São Paulo : Nova Cultural, 1996. trad. Luiz João Baraúna. vol. I, Livro Primeiro, cap. VIII, p. 130.

20 DANIEL, J. op. cit. Quinta Parte. Tratado Primeiro, cap. 7, p. 118. QUESNAY, F. “Maximes Générales du gouvernement économique d’un royaume agricole” in: INED. *François Quesnay & la Physiocratie*. Paris Institut National d’Estudes Démographiques. 1958, vol. II p. 949.

21 Esta visão de Baldus é francamente antiquada e os próprios antropólogos têm usado a obra do padre com bastante criatividade e respeito, como PORRO, Antonio. “História Indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII” in: CUNHA, Manuela Carneiro. (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras : SMC : FAPESP, 1992.

22 KAPPLER, Claude. *Monstros, Demônios e Encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo : Martins Fontes, 1994. trad. Ivone Castilho Benedetti. p. 172-173.

23 O relógio como elemento essencial do maquinismo está explicado em MUMFORD, Lewis. *Technique et Civilisation*. Paris : Éditions du Seuil, 1950. Onde diz : “La machine-clé de l’âge industriel moderne, ce n’est pas la machine à vapeur, c’est l’horloge. Dans chaque phase de son développement, l’ horloge est le fait sillant et le symbole de la machine.” (p. 23). Também THOMPSON, E. P. “Time, work-discipline and Industrial capitalism” in : *Customs in Common. Studies in traditional Popular Culture*. New York : The New Press, 1993.

24 DANIEL, João. op. cit. Sexta Parte, cap. 1. p. 387.

25 THOMPSON, E. P. *Withness against the Beast*. William Blake and the Moral Law. New York : The New Press, 1994.

26 HILL, Chistopher. *Changes and Continuity in 17th-Century England*. London : Yale University Press , 1991.

27 MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal : O paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1996. trad. Antônio de Pádua.

PELAS PASSAGENS DA VIDA¹

Maria Luiza Andreazza

Professora do Departamento de História da
Universidade Federal do Paraná
UFPR

Entre os ucranianos que ingressaram no Brasil, um contingente significativo dirigiu-se ao Paraná, e dentre esses, um grupo chegado em 1895, constituiu grande parte dos imigrantes que se dirigiram à colônia Antonio Olyntho, no sul do estado.

Buscavam uma nova vida, evadindo-se das dificuldades sócio-econômicas de sua terra natal, a Galícia. Essa província austro-húngara, em finais do século XIX, a despeito de estar sendo atingida pela expansão do capitalismo ocidental, mantinha, na realidade, o prolongamento de uma economia camponesa tradicional. A natureza desse tipo de formação social favorecia, por sua vez, práticas familiares que privilegiavam o casamento precoce, domicílios complexos e prole numerosa.²

Vindo para o Brasil, esses imigrantes criaram, efetivamente, a possibilidade de reestruturar seus códigos socio-culturais em novas bases. Fizeram-no, contudo, muito lentamente. O percurso da história local resguardou-os da necessidade de arranjos fundamentais propiciando que recriassem, no espaço da colônia, uma reprodução do viver camponês, no qual, a composição doméstica e a sucessão de gerações decorriam reiterando hábitos e costumes ancestrais. Com base nisso, o que está sendo apresentado, neste texto, são aspectos da visão de mundo trazida por esses imigrantes, especificamente no que se refere à reposição geracional.

Como fontes, os registros paroquiais da colônia Antonio Olyntho, cujos dados foram divididos em duas coortes: 1895-1949 e 1950-1980; ainda, entrevistas com mães de ambas os períodos analisados. Com esse estudo, o que pretendeu-se verificar até que ponto representações originárias de uma experiência camponesa

tiveram eficácia; quando começou a disparidade entre tais significações e a experiência vivida na terra de adoção; e como se apresenta a situação hoje.

Desdobrar-se em muitos filhos

As populações rurais eram, e muitas delas continuam sendo, organizadas de maneira a exercer fortes pressões em seus componentes para se reproduzirem.³ Os imigrantes de Antonio Olyntho não se furtaram dessa norma e as famílias numerosas que constituíram traduzem os patamares alcançados pelas taxas de fecundidade do grupo.⁴ As moças casavam em torno de 20 anos, entre 1895-1949, e, ao longo de seus ciclos familiares, davam à luz de 8 a 9 filhos; a partir de 1950 passaram a casar mais velhas, por volta de 24 anos – e diminuíram para 7 o número de sua prole.⁵

Aliando as idades em que casavam com a descendência final⁶ apresentada, a fecundidade das imigrantes de Antonio Olyntho pode ser caracterizada como não-controlada. Na tentativa de entender um pouco melhor os processos inerentes à tal perfil de fecundidade, é útil o esquema desenvolvido por MATRAS.⁷

TABELA 1 – REGIMES DE FECUNDIDADE

		FECUNDIDADE	
		Não Controlada	Controlada
Casamento	Precoce	A	B
	Tardio	C	D

FONTE: MACFARLANE, *A história do amor e casamento*, p. 45.

Os índices apresentados pelas imigrantes de Antonio Olyntho em relação às duas variáveis envolvidas no esquema de regimes de fecundidade, permitem situá-las, sucessivamente, em duas categorias. As mulheres da primeira coorte apresentavam comportamentos adequados ao regime A: casamento relativamente cedo e descendência final alta. Nessa coorte, evidenciou-se que a recriação cultural provocada pela imigração manteve o modelo de casamento oriental.⁸ Assim, além de constituição de famílias numerosas, as mulheres casavam-se concentradamente nas faixas de idade que percorriam dos 15 a 24 anos e basicamente não tinham filhos depois

dos 30 anos. A partir de 1950, surge uma tendência à adoção do regime C. Com efeito, decresce o número de mães da faixa de 15-19 anos para aumentar aquelas entre 20-29 anos, além de ocorrer uma distribuição de mães por todas as faixas de idade mais elevadas, não verificada para a primeira coorte. Essa alteração na idade ao casar provocou uma redução no número médio de filhos por casal; as famílias diminuíram sua prole entre um e dois filhos na segunda coorte.

Mesmo com um movimento mais recente no sentido da retração do número de filhos, as famílias dos descendentes de imigrantes ucranianos foram grandes durante todo o período estudado. Isso significa que mantiveram socialmente válido o tradicional preceito camponês de que o adequado desempenho do papel de mulher casada implica desenvolver prole numerosa.

Para que cumprissem tão bem a função procriadora, as imigrantes otimizaram o *tempo de constituição da família* conjugando uma série de fatores que foram algumas vezes puramente biológicos e, na maior parte delas, de caráter cultural.

Deve-se, inicialmente, considerar que o tempo de constituição familiar em Antonio Olyntho era amplo. Além de as moças casarem em idades relativamente precoces, tinham filhos até os 40 anos. Assim o ciclo fecundo era integralmente aproveitado, pois, em tese, toda a mulher pode conceber entre os 15 e os 50 anos. Nesses termos, a idade socialmente adotada para o casamento entre as imigrantes, favorecia a formação de descendência final volumosa. Todavia, esse índice só assume significado quando aliado com a idade da mãe na última maternidade, haja vista que elas poderiam casar cedo e concentrar os filhos nos primeiros anos do matrimônio. L. HENRY dá evidências empíricas da relação entre o momento em que se interrompe o tempo de formação familiar sobre a taxa de fecundidade geral de um determinado grupo social, afirmando assim que a idade da mãe na última maternidade indica prática de redução voluntária de filhos. Nesse aspecto são ilustrativos os resultados obtidos por L. HENRY entre as mulheres genebrinas: entre 1600-1649, elas tinham seu oitavo e último filho, em média aos 38,7 anos; entre 1800-1899 tinham seu terceiro e último filho aos 31,7 anos.⁹

Para complementar a análise do regime de fecundidade, faz-

se necessário verificar a maneira como as famílias dos imigrantes distribuíam seus filhos ao longo do ciclo familiar.¹⁰ E, em Antonio Olyntho, a periodização dos intervalos genésicos esteve entre os fatores que concorreram para um perfil de fecundidade pré-malthusiana.

Os autores, em geral, consideram que, pelo caráter acentuadamente biológico do intervalo protogenésico, sua duração não seria, necessariamente, indicativo da constituição de prole numerosa. Isso porque a fertilidade de mulheres mais jovens é inferior à daquelas acima dos 20 anos, fenômeno conhecido *como esterilidade das adolescentes*.¹¹ A análise dos intervalos protogenésicos das imigrantes ucranianas reiterou a ação dos fatores biológicos sobre a fecundidade, pois esses intervalos entre as mães mais jovens foi sempre superior aos daquelas que casaram em faixas etárias mais altas.

Todavia, é pertinente observar que nas populações em que se identificou fecundidade natural,¹² o intervalo protogenésico variou entre treze e dezoito meses.¹³ Nesses termos, aqui estaria outro fator que contribuiu para que a fecundidade das imigrantes ficasse entre o regime A e C, segundo a tipologia desenvolvida por MATRAS,¹⁴ pois a média protogenésica da primeira coorte foi de 18,4 meses e a da segunda, 17,1 meses.¹⁵ O reflexo da ausência de controle de filhos é perceptível, então, no intervalo protogenésico: 39,2% dos casais da primeira coorte já tinham filho ao completar o primeiro ano de casamento e 69,1%, antes de completar o segundo ano de casamento. Aqueles da segunda coorte – 1950-1980 – apresentaram resultados semelhantes: 40,3% dos casais tinham seu primeiro filho até um ano de casados e 72,4%, quando completavam o segundo ano de casados.

A despeito de os intervalos protogenésicos já indicarem um comportamento pré-malthusiano, a descendência final entre 7 e 9 filhos, para os ucranianos de Antonio Olyntho, é fortemente tributária da distribuição assumida pelos intervalos intergenésicos. Até 40 anos, em média, as mulheres tinham filhos em intervalos gerais situados entre 21 e 35 meses.¹⁶ Alguns estudos, ao explicar a dimensão dos intervalos intergenésicos de populações pré-malthusianas, dão destaque ao papel da amamentação porque sua prática prolonga,

estatisticamente, o tempo morto. Tais análises consideram, assim, os fatores fisiológicos que interferem na intervalação genésica, haja vista que a ovulação é inibida pelo aleitamento materno.¹⁷ Todavia, apontam que o período ocupado pela lactância é comportamento cultural associável ou não à interrupção de relações sexuais.¹⁸

Desenvolvendo uma fecundidade tão elevada, constata-se que a comunidade imigrante de Antonio Olyntho não tinha preocupação em controlar o número de filhos. Muito pelo contrário, tudo indica que eram bem-vindos à medida que permitiam a reprodução da sociedade nos moldes conhecidos e na qual a relação de reciprocidade era essencial. A esse respeito, é significativa a posição assumida por um casal estéril ao mencionar que a terra ficaria para *quem merecer na última hora. Quem cuidar de nós na velhice, vai ficar com tudo*.¹⁹ Se a natureza não concedeu a esse casal o herdeiro natural, coerentemente com sua visão de mundo, “adotará” um herdeiro para não interromper o ciclo natural das coisas.

E, pelo entendimento social de que os filhos são necessários, evidenciou-se entre as mulheres ucranianas uma impermeabilidade às referências “modernas” no que diz respeito ao comportamento procriativo. Contrariamente ao que S. NADALIN já disse à respeito de outras imigrantes, tudo indica que essas mulheres *não amavam ao abrigo de certas precauções*;²⁰ mesmo aquelas que tiveram poucos filhos não se atribuíam responsabilidade por uma interferência direta na dimensão da prole. Nesse caso, Anna, casada em 1948, aos 31 anos, que teve três filhos, sintetiza bem a resignação perante o número de filhos quando afirmou que *tive poucos, decerto porque Deus não quis*.

Por outro lado, as pessoas da localidade percebem que, na geração atual da segunda coorte, está acontecendo uma diminuição das famílias em decorrência de método químico. Ao ser indagada se não era possível controlar a quantidade de filhos, Placidina, casada na primeira coorte – que teve 11 filhos e sua cunhada, 14 – responde:

Antes ninguém falava disso. Ninguém sabia tomar remédio como agora. [...] Mas tinham algumas que não tinham tantos. A minha irmã teve só seis e minha cunhada só dois. [...] Elas não tinham mais (destaque do autor)

Se nessa entrevista declara-se o conhecimento tardio da pílula anticoncepcional, outras evidenciam que tal conhecimento veio do “centro para a periferia”. Alega-se que as mulheres que moravam em Curitiba conheceram antes a possibilidade da interferência nas concepções. Anastácia, que casou em 1957 e teve dez filhos, nascidos entre 1957 e 1973, enfatizou esse aspecto:

Antes de casar ninguém falou que podia ter menos filhos. Depois que eu casei sim porque viram que eu fui tendo bastante. A minha cunhada dizia para eu tomar comprimido. Ela trabalhou em Curitiba e aprendeu lá o comprimido.

O argumento de que o aprendizado anticonceptivo realizou-se por meio dos cochichos das comadres (e de cunhadas) encontra respaldo na precariedade do atendimento médico-hospitalar local, no qual há pouco tempo insere-se uma assistência médica fixa. E isso em termos de ambulatório médico, porque o hospital mais próximo fica na cidade vizinha, São Mateus do Sul, situada aproximadamente a 40 quilômetros da localidade.

De qualquer maneira, a investigação da contracepção esbarra com resistências pessoais, culturais e religiosas em que dificilmente se pode penetrar. Alguns fragmentos nas falas das imigrantes permitiram entrever, contudo, que essas mulheres podiam não praticar a contracepção mas detinham o conhecimento de formas de controle da natalidade. Uma entrevistada, que casou em 1957 e teve 9 filhos, esclarece:

Tinha como evitar os filhos. Tudo vinha da farmácia porque nós não sabíamos fazer nada. Tinha umas lá que faziam xaropadas, chás, mas sei lá se isso dava certo. Mas acho que não.

Com uma prole de nove filhos, essa mãe efetivamente pode não ter provado as *xaropadas e os chás* abortivos que algumas mulheres possivelmente tomaram.

No entanto, as médias gerais de fecundidade – entre 1895 e 1980 – são reflexo dessa despreocupação social quanto ao controle dos nascimentos. Numa comparação entre as duas coortes,

considerando apenas os grupos de mulheres casadas entre 15 e 29 anos, verifica-se, inclusive, um leve aumento do número médio de filhos na segunda coorte – entre as mulheres da faixa 25-29 anos. Por essa desconsideração da possibilidade de contracepção, o desenho das curvas nos gráficos de fecundidade assumiu o traçado característico de populações pré-malthusianas.

Gráfico 1 - Taxa de Fecundidade Legítima independente da idade da mulher ao casar

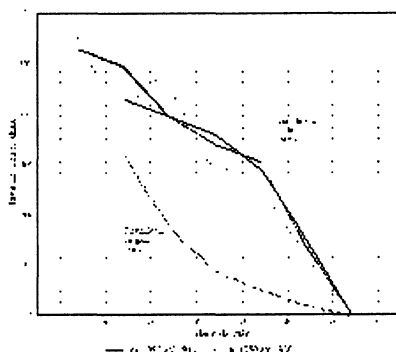


Gráfico 2
Taxa de Fecundidade
Legítima (1895-1949)
em função da idade da
mulher ao casar

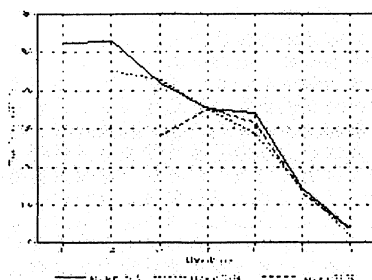
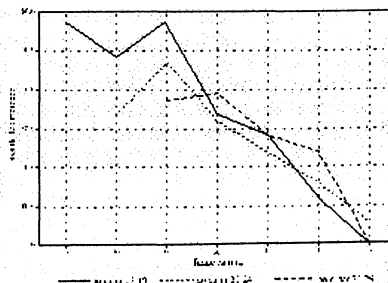


Gráfico 3
Taxa de Fecundidade
Legítima (1950-1980)
em função da idade da
mulher ao casar



No gráfico 1, que não considera a idade em que as mulheres casavam, a relativa convexidade das curvas indica a participação num regime de “fecundidade natural”, destacando-se para esse traçado a elevada idade da mãe na última parturição.²¹ De igual modo, os gráficos 2 e 3 traduzem a relativa debilidade da idade ao casar sobre a fecundidade em regimes de fecundidade não-controlada.²² Embora isso seja mais nítido no primeiro período, mantém-se evidente também no segundo.

Finalmente, pode-se acrescentar que o padrão de fecundidade apresentado pelas ucranianas de Antonio Olyntho tem uma relação bastante estreita com a manutenção de uma determinada visão de mundo, possibilitada pelo desenvolvimento da história dessas famílias no Brasil. Essa colocação adquire maior relevo quando se compara a fecundidade dessas mulheres com a das imigrantes ucranianas que se dirigiram ao Canadá.²³

Um estudo de J. WOLOWINA,²⁴ com base em censos decenais, mostra, efetivamente, que as mulheres ucranianas canadenses tinham uma fecundidade maior do que as canadenses de qualquer outra origem étnica, nos anos de 1931, 1941 e 1951.²⁵ A partir de então, houve uma diminuição significativa nas taxas de fecundidade das mães ucranianas canadenses, colocando a descendência final por volta de dois filhos na década de 1970.

Vários fatores interferiram na alteração do comportamento dessas ucranianas que se dirigiram para os dois países; obviamente, esses fatores estão articulados à dinâmica sob a qual se processaram ambas as histórias. Para que houvesse a prática do controle da natalidade das mulheres ucranianas de Antonio Olyntho, seriam necessárias mudanças estruturais nesse grupo social. A diminuição voluntária da prole não decorre simplesmente da adoção de práticas anticoncepcionais; implica, sobretudo, romper com uma determinada forma de viver a família.

Ora, o grupo doméstico mais característico em Antonio Olyntho foi aquele com domicílios relativamente complexos, delineando com mais frequência famílias-tronco ligadas à atividade agrícola, basicamente voltada para o autoconsumo. Essa estrutura domiciliar é fundamental para o entendimento da manutenção de altas

taxas de fecundidade na comunidade, pois fatores como a idade precoce no casamento, intervalos genésicos curtos e seqüenciados, ocupação de todo o período fértil da mulher não são causas, mas sim conseqüências de uma determinada prática familiar; são índices de um comportamento socialmente aceito e que, por isso mesmo, tem garantida a sua permanência. Pode-se concluir que a fecundidade manteve-se alta até o final do período estudado justamente porque, para os descendentes de ucranianos em Antonio Olyntho, a representação de família que abriga a noção de uma prole extensa não encontrou o seu limite. Em outras palavras, os parâmetros da organização social, econômica e mental do grupo possibilitaram a manutenção de um padrão de fecundidade basicamente inalterado durante o período em estudo.

Dar luz à vida

Os imigrantes ucranianos experimentaram as carências médico-hospitalares comuns às “vilas” do interior brasileiro. Nesse contexto, o parto da grande maioria das mulheres foi uma experiência que seu deu no interior de suas casas, com a assistência dos familiares, da parteira ou, em muitos casos, sozinha.

Gerar filhos configurava-se como parte essencial do papel feminino. Assim, a mulher grávida não ocupava espaço privilegiado e desempenhava a função procriativa sem regalias. *Trabalhava até à última hora*, foi frase recorrente por parte das mães sintetizando a naturalidade com que transcorria a chegada da *hora do parto* e isso está bem representada na atitude de Angélica:

*Eu trabalhava até à última hora. Quando estava saindo a última água de mim, eu lavava os pés, subia na cama e “vê se dorme” (sic). Passou cinco vezes e já a criança nascia.*²⁶

O destino – *dolha*²⁷ – era responsável para que a gestação chegasse a bom termo, e o que era para acontecer acontecia, e o que não era não acontecia.

No momento do parto, recorria-se – quase que nessa ordem – à sogra, ao marido, aos vizinhos e à parteira. Não havia um pudor que restringisse o parto à esfera feminina; os homens detinham papéis

para a ocasião. Os maridos e vizinhos tinham atividades específicas: *ferviam a água, rezavam e faziam promessas*. Alguns maridos que não pudessem presenciar o nascimento de seu filho, *deixavam seu chapéu na cabeceira* (ou na própria cabeça) da parturiente, como signo de sua presença. Outros, ainda, fugiam da situação e *bebiam*. Angélica relatou que o parto dos gêmeos complicou porque ela ficou sozinha. O marido e o casal de vizinhos *ficaram bêbados e não auxiliaram em nada*.

Nessa comunidade e nessa tradição, engendradas *pari passu* com os processos da natureza, seria impensável que a germinação e a concepção fossem mistérios exclusivos do gênero feminino. Tentava-se, no entanto, manter as crianças distantes desses “mistérios”, mandando-as *para a vizinha* ou *trancado-as num quarto*.

Contudo, a ascendência feminina prevalecia e o momento era regido pelas parteiras, que com suas habilidades acompanharam a maioria dos nascimentos locais.²⁸ A sabedoria dessas mulheres baseava-se mais na experiência para o encaminhamento do parto²⁹ que para o alívio das dores, como nos explica Verônica, afirmando que elas *não ajudavam nada porque a gente sofria mesmo. Elas passavam banha e cachaça na barriga e acabou-se*.

As técnicas das diversas parteiras pouco diferiam, consistindo basicamente em *massagens com banha e cachaça*; na *esfregação de azeite-doce com erva artemísia*; na ingestão de infusões quentes, com *erva-cidreira*, com *laranjeira* ou com *mancenilha*. Situações mais complicadas exigiam que se preparasse um banho de imersão numa *gamela com água bem quente e folhas de laranjeira*; depois mantinha-se a parturiente na cama, sob as *perenas*.³⁰ Com esse processo de aquecimento facilitavam-se os trabalhos do parto, *era um instantinho e o neném já nascia. não tinha problema*. Para essas ocasiões, ainda na década de 1910 e 1920, a loja de Nicolau Szner vendia remédios como a *Beladona*,³¹ mais tarde, Francisco Bach comercializava *Dolorifora*. Sobre tudo, usava-se *Melhoral*.

Se o recurso às parteiras não era, como Verônica afirmou, por seus poderes em aliviar as dores, onde elas legitimavam sua autoridade? Possivelmente, na crença que se tinha nas simpatias que executavam, nas velas que acendiam e nas orações que recitavam.

Catharina lembra-se de que sua mãe tinha orações especiais *porque ela era parteira*. Parece que eram preces dirigidas para Nossa Senhora, ela não recorda com exatidão; no entanto, recorda perfeitamente que *o parto podia ser perigoso o quanto fosse. Ela rezava a oração, dava os remédios e dava tudo certo*.

K. THOMAS indica comportamentos semelhantes entre os camponeses da Inglaterra, dizendo que a

invocação da Virgem Maria e o emprego de objetos consagrados nas fases difíceis do parto tinham sido incentivados pela Igreja medieval e muitas delas sobreviveram à Reforma. Mas outras técnicas nunca implicaram qualquer bênção eclesiástica. O uso de cintas e medidas para aliviar as dores do parto, o costume de abrir baús e portas e a recitação de preces e fórmulas encantatórias eram traços comuns do repertório da parteira rural.³²

Enquanto “parteiras rurais”, as ucranianas desenvolviam seu trabalho com base na manipulação de objetos mágicos; sabiam que para essa situação perigosa eram eficazes os remédios simbólicos. Nesse caso está a fita benta destinada a envolver a parturiente; fita azul com as dimensões de uma imagem de Nossa Senhora para *medir o comprimento e a grossura da doente. Ela media a mulher e daí não tinha perigo algum*.³³ Levavam, sobretudo, a água-benta para batizar a criança assim que nascesse: *para garantir*.

Mas, todas essas fórmulas e rituais destinavam-se a *garantir* o quê? Sabendo-se do envolvimento dessa etnia com a religião católica, uma primeira explicação coloca a questão da salvação da alma. Desde meados da Idade Média, em face da grande mortalidade infantil – quando uma em cada quatro crianças morria antes de completar um ano – a Igreja Católica passou a recomendar que o batizado na igreja fosse feito o mais rapidamente possível. Essa prescrição foi retomada no Concílio de Trento, e, pelo pequeno intervalo de dias ocorrido entre o dia do nascimento e o dia do batizado, parece que a recomendação foi obedecida pelas populações católicas, desde o final do século XV.³⁴

A concepção do batismo precoce pode ser entendida, então,

como um esforço em se proporcionar a saúde espiritual aos recém-nascidos, produto de uma época em que conviveram altas taxas de mortalidade infantil e a crença no limbo. Terror dos terrores, pela falta de cuidado, permitir que uma alma infantil tivesse tal destino: passar à eternidade de forma errática e sem consolo. Em face desse temor, nas situações em que a criança corria perigo de vida, a própria Igreja Católica instituiu a possibilidade de um batismo domiciliar feito pela mãe, pelo pai ou algum adulto presente. Posteriormente seria ratificado, mediante duas testemunhas, perante o pároco responsável.

Entre os imigrantes, o *kreschne* – batizado na Igreja —, transcorria de três a cinco dias após o nascimento e sem a presença das mães. Essas, principalmente aquelas da primeira coorte, só voltariam à igreja passada a “quarentena”, para receber a “bênção das mães”. Se desejassem freqüentar os ofícios religiosos anteriormente, deveriam permanecer no local dos *gentios* – dos impuros. A Purificação das Mães é recorrente na cultura cristã e é ritual eclesástico com forte significado social, podendo ser interpretado como o reconhecimento do papel da mulher como mãe.

Com a prática do batismo doméstico e pela rapidez com que celebravam o *kreschne*, evidencia-se que a comunidade ucraniana de Antonio Olyntho partilhava da preocupação católica em salvar almas. Pode-se, inclusive, inferir que, à primeira vista, as crianças saudáveis recebiam apenas o batizado solene, e àquelas mais frágeis cabia tanto o batizado caseiro quanto o *kreschne*. Contudo, está aí uma falsa imagem, pois era justamente essa uma das *garantias* que a parteira dava: ela levava a água-benta para batizar, e batizava indiscriminadamente. Tranqüilizava-se, assim, a casa, pois possuía mais um cristão: se ele morresse, sua salvação estava assegurada.

No entanto, em outros ritos de passagem dessa comunidade – notadamente no casamento – percebeu-se que a tradição dos imigrantes era compósita, não enfeixando suas práticas apenas em representações cristãs. A autoridade das parteiras passa pelo maravilhoso do universo cultural dos imigrantes. Essa via explicativa se impôs a partir da análise do conteúdo das falas de mães, principalmente daquelas que tiveram filhos na primeira coorte, por mencionarem práticas relacionáveis à crença em figuras

demonológicas.

Vários autores arrolam crenças populares de que as bruxas são perigo para crianças pequenas. Para J. DELUMEAU, por exemplo, no Ocidente, até o século XVIII, não era apenas Satã que se rejubilava quando as crianças morriam sem batismo – já que não iriam para o paraíso – mas também as feitiçeras, pois *em suas imundas misturas, acreditava-se, as feitiçeras tinham o costume de inserir pedaços de crianças não batizadas*.³⁵

O temor às bruxas foi recorrente entre os povos do passado e esteve particularmente entranhado nos vários aspectos da vida rural, ocupando aí um lugar privilegiado até tempos muito recentes. Tudo indica que as feitiçeras atravessaram o Atlântico com os imigrantes, pois são inúmeras as referências a elas.

A *vidhma* representava um dos personagens demonológicos mais populares do imaginário ucraniano; era poderosa, pois podia transformar-se, antropomórfica e zoomorficamente, tornando-se muito difícil identificá-la. Podendo metamorfosear-se, assumia inclusive a forma de *baba selvagem*.³⁶ Nesse pormenor, é importante apontar que no imaginário ucraniano a *baba selvagem* era uma figura feminina, a quem, entre outras, cabia o rapto das crianças ainda não batizadas, para serem trocadas pelas suas próprias crianças.³⁷

A *vidhma*, sob a forma de *baba selvagem*, foi motivo de temor entre as mães em Antonio Olyntho. A narrativa de um caso, supostamente ocorrido em finais da década de 1950, revela que, até há pouco tempo, acreditava-se que ela prosseguia trocando crianças que não haviam sido suficientemente resguardadas:

Houve um caso de uma vidhma que trocou um neném na estrada. A madrinha estava levando o neném na igreja para batizar e deixou ele sozinho, um pouquinho, na estrada. Pôs a criança no chão e quando voltou não era aquela criança. Era outra. Mas batizaram.

Essa criança em especial teve um destino muito triste, que a comunidade atribui aos malefícios da *vidhma*. O batismo não foi suficiente para exorcizar os malefícios empreendidos pela bruxa:

A cabeça da criança foi crescendo, dilatando e ficou uma cabeçona. Eu conheci a criança, era menina. A minha mãe pegou a criança no colo, era uma menininha curtinha e os olhos eram deste tamanho e era tão pesada que pesava que nem adulto. Só dava gargalhadas que nem adulto. Ela morreu antes dos dois anos.

A ação preventiva aos malefícios da *vidhma* caracteriza-se por uma série de precauções tomadas no dia do parto. Fechava-se toda a casa, colocava-se água benta no quarto – *para afastar os maus espíritos, as más influências. Deixava o galho bento também.* Nessas precauções incluía-se não deitar fora a água do banho das crianças após o pôr-do-sol, pois sabia-se que as forças do mal preferem agir nas trevas. Por essa mesma crença, não se deixavam crianças em quarto escuro antes que o batizado formal se realizasse. Como disse Lúcia, *antes não tinha luz elétrica, então deixava vela ou uma lamparinazinha.*

As fórmulas recitadas na cerimônia do batizado católico reafirmam ao fiel que as forças do mal rondam as pessoas e que têm predileção pelas crianças, por ainda estarem com o pecado original. A cerimônia inicia com a *pergunta Renuncias a Satanás e a todas as suas forças?* No caso específico do rito grego, pela disposição da Igreja, com a entrada voltada para o oeste, até muito pouco tempo atrás, os padrinhos ao responderem a pergunta do pároco viravam-se para a porta principal e cuspiam no chão simulando repúdio ao *locus* do Mal.

Parece que, pouco a pouco, instalou-se um entendimento diferente em relação à morte de crianças, no parto ou em tenra idade. As explicações, na atualidade, passaram a ter uma conotação de maior abnegação cristã. Se a criança morre é porque tinha outra função a desempenhar. Agneta explica bem este ponto de vista, ao observar *que uma crianças morre cedo, decerto porque Deus precisava dela.*

* * *

Apenas cem anos após a emigração, os ucranianos instalados em 1895, em Antonio Olyntho passaram a adotar uma convivência familiar com significados diferentes daqueles que informaram a vida

de seus pais e avós.

O crescente esvaziamento dos sentidos de valores, até então entendidos como legítimos para informar a ação do grupo, se expressa num consenso, pelo qual a geração atual de mães considera “três filhos” a descendência ideal. E, não é raro que o assunto “cesariana” ocupe espaço na fala das mulheres mais moças, já duvidando de que velas, fitas e invocações pela proteção a entidades sobrenaturais sejam complemento natural da hora do parto. Não há mais consenso, também, em torno da noção de que prole numerosa é “benção de Deus”, admitindo os pais, francamente, a dificuldade em manter um domicílio extenso.

Tal situação é fruto de mudanças substantivas ocorridas no comportamento do grupo a partir da década de 1960, quando as relações dos imigrantes com a sociedade envolvente intensificaram-se. Desde então, o número de pequenas transformações na vida do grupo ampliou sua frequência, revelando que estava em processo uma transformação estrutural. Essa datação é evidência de que, só muito recentemente, a temporalidade dos imigrantes passou a assumir o ritmo mais comumente vivenciado pela sociedade existente na terra de adoção. Por isso, a tradição camponesa que, em Antonio Olyntho, havia se prolongado como manancial do qual eram retirados os sentidos da vida do grupo, passou a perder espaço para novas maneiras de perceber a realidade.

NOTAS DE REFERÊNCIA

1 Professora do Departamento de História da UFPr. Esse texto foi apresentado no X Encontro Nacional de Estudos Populacionais, em 1996.

2 Ver CHAYANOV, A. V. *The theory of peasant economy*. Illinois : Richard D. Irwin, Inc., 1966.; BURGUIÈRE A.; LEBRUN, F. Las mil y una familias de Europa. In: BURGUIÈRE, A. et al. *História de la família*. El impacto de la modernidad. Madrid : Alianza Editorial, 1988. p. 19-97.

3 COALE, A. J. *A transição demográfica*. Palestra no IUSSP. Texto mimeo : n.d., p. 3.

4 Os índices de fecundidade aqui expostos referem-se à fecundidade legítima e não a fecundidade geral. Os dados demográficos foram divididos

em duas coortes: a coorte 1, entre 1895-1949 e a coorte 2, entre 1950-1980.

5 Respectivamente 8,4 e 7,1 filhos, em média (ver TABELAS A1 E A2). Muitos pesquisadores têm alertado para o interesse em estudos de fecundidade diferencial. Dupâquier é um deles, e acusa justamente as monografias paroquiais – caso desse estudo – de calcular apenas médias e não se ocuparem pelas distribuições destas médias nos diferentes segmentos da sociedade. (DUPÂQUIER, J. *Demografia Histórica e história social*. In : MARCÍLIO, M. L. *População e sociedade*. São Paulo : Vozes, 1984. p.38.). Em defesa das médias gerais de fecundidade aqui apresentadas, está o fato de que o estudo detalha comportamentos de uma paróquia rural, baseada na exploração da pequena propriedade e com pessoas originárias de uma cultura comum agrupando, então, uma relativa homogeneidade socioeconômica.

6 O conceito de descendência final, que está sendo utilizado, refere-se ao número médio de crianças que nascem de uma união. Nesse caso vale retomar as palavras de HENRY quando observa que descendência, num sentido amplo, compreende todos os nascimentos, legítimos e ilegítimos pois estaria considerando todas as mulheres. Todavia, em demografia histórica esse sentido não é utilizado pois ela privilegia apenas a fecundidade legítima. (HENRY, L. *Manuel de démographie historique*. 2ª edição. Genève : Paris : Librairie Droz. 1970. p.90.)

7 MATRAS. **Apud**: MACFARLANE, A. *História do amor e do casamento* : Inglaterra, 1300-1840. São Paulo : Companhia das Letras. 1990. p.45.

8 Estou me referindo à tipologia de modelos de casamento proposta por HAJNAL, na qual o modelo oriental implica em idade precoce para o casamento e diminuta opção pelo celibato definitivo. (HAJNAL, J. *European marriage patterns in perspective*. In : GLASS,D.V.; EVERSLEY,D.E. (org.) *Population in history* : Essays in historical demography. London : London Edward Arnold Ltd., 1969.

9 HENRY, L. *Demografia*. Barcelona : Editorial Labor, 1976. p.143.

10 *Ibid.*, p. 142-144.

11 PRESSAT, P. *El análisis demográfico* : Métodos, resultados, aplicaciones. México : Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 238-239.

12 Se chama fecundidade natural aquela apresentada por populações nas quais se sabe ou se presume que não se pratica nenhuma forma eficaz de limitação dos nascimentos. (HENRY, *Demografia...*, p.119).

13 GUILLAUME, P.; POUSSOU, J.P. *Démographie historique*. Paris : Armand Colin, 1970. p.174.

14 Ver, **supra**, TABELA 1.

15 Esses índices referem-se à média dos intervalos de primeiro nascimento considerando apenas aqueles que se deram entre 60 meses ou

menos. Se a média considerasse o intervalo protogenésico total, isto é, englobando aqueles nascimentos ocorridos depois de 60 meses do casamento, a médias seriam de 23,72 e 28,28 meses para a primeira e segunda coortes respectivamente.

16 GUILLAUME e POUSSOU indicam que, em populações tradicionais, é possível fixar que os nascimentos, a partir do segundo, se sucedem ao ritmo de um a cada dois anos ou dois anos e meio. (**op. cit.**, p.176).

17 PRESSAT argumentando acerca das explicações que tem sido dadas para as diferenças entre os intervalos intergenésicos de diversas populações entende que a mais plausível é a que se baseia na esterilidade temporária provocada pela amamentação. Adverte, porém, que é uma correlação discutível porque se for invertido o encadeamento causal, pode ser sustentada a idéia de que uma concepção durante o período da lactância aumenta o risco de morte da criança. (PRESSAT, **op. cit.**, pp.238-239).

18 É válido, no entanto, assinalar a observação de PRESSAT: *“Los períodos de suspensión de las relaciones sexuales durante el amamantamiento que se observan en ciertas poblaciones no pueden tener efecto sino quando al término del qual se reanudan dichas relaciones después del parto es superior al término de reaparición de la ovulación.”* (PRESSAT, **op. cit.**, p.239).

19 Essa pesquisa se valeu de entrevistas com pessoas da etnia ucraniana e moradoras da localidade, Sempre que, neste texto, elas forem mencionadas, estarão grafadas em itálico.

20 NADALIN, S.O. Sexualidade, casamento e reprodução. REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS DE POPULAÇÃO. São Paulo. v.5. n.2. jul/dez. 1988. Nesse estudo, NADALIN aponta as transformações relativas à fecundidade das alemãs luteranas em Curitiba, referindo-se especificamente à diminuição das concepções pré-nupciais a partir da inserção desse grupo imigrante na vida urbana. Quanto às ucranianas de Antonio Olyntho, constatou-se que a maternidade restringia-se basicamente à *maternidade legítima*, ou seja, aquela desenvolvida no quadro do casamento.

21 Na correlação da idade na última maternidade com a faixa de idade em que as mães casavam não se verificou quaisquer variações essenciais. As imigrantes ucranianas que, entre 1895-1949, casavam entre 15-19 anos encerravam sua prole, em média, aos 40 anos e as casadas entre 20-24 anos, aos 40,1 anos.

22 L. HENRY, entre outros, indica que o traçado das curvas de fecundidade em populações modernas tem separações muito marcadas. *“A edad igual la fecondidad es netamente más elevada en las mujeres casadas*

recientemente que en las mujeres casadas más pronto, es decir, a una edad menor.” (HENRY, Demografia, p-121-122)

23 Deve ser ressaltado que a emigração para o Canadá se processou paralelamente à do Brasil, sendo que muitas aldeias repartiram-se entre os dois países. (BORUSZENKO, O. *Integratzia ukkraintziv u Brazyluii*. Tese (Doutorado em História). München. Ukrainische Freie Universität, 1972). O que eu quero destacar é que não houve diferenças aparentes entre os segmentos emigrantes, o que daria um ponto de partida comum para estas famílias cujos comportamentos fecundos vão ter características tão diferenciadas.

24 WOLOWYNA, J. E. Trends in marital status and fertility of ukrainians in Canadá. In: PETRYSHYN. W.R. (edit). *Changing realities : Social trends among ukrainian canadians*. Alberta : Canadian Institute of Ukrainians Studies, 1980. pp.161-188.

25 De qualquer forma é considerável a diferença das taxas de fecundidade obtidas para as mulheres ucranianas canadenses e as obtidas neste estudo. Apesar de ter origem em fontes diversas, (o estudo canadense trabalhou com censos e cortes transversais e este trabalha com base nos registros paroquiais e corte longitudinal) as taxas de fecundidade poderiam apresentar resultados mais próximos. Por exemplo, uma mulher de ascendência ucraniana no Canadá, casada aos 20-24 anos, tinha uma taxa de fecundidade legítima de 216,6 em 1931; 147,2 em 1941 e 170.2 em 1951. Nas de Antonio Olyntho, uma mulher casada na mesma idade, aos 20-24 anos, teve uma taxa de fecundidade de 452 na primeira coorte (1895-1949) e de 335 na segunda coorte (1950-1980); (ver TABELAS A1 e A2).

26 Essa mulher teve nove filhos entre 1948 e 1972, todos em casa sendo que cinco partos foram realizados sem o auxílio de parteira. Indagada a respeito dos cuidados com assepsia, como por exemplo, ferver a tesoura com a qual iria cortar o cordão umbilical, ela respondeu: “Eu não tenho estudo; eu não fui nem meia hora de escola. Eu não sabia que tinha que lavar nada; Eu usava faca”.

27 Entre as crenças populares ucranianas, uma era no *dolha*, ou destino. De acordo com a imaginação popular todos possuem o seu *dolha* que fatalmente determina seu tempo de vida, sua felicidade e sua infelicidade. Ele era entendido como uma segunda personalidade da própria pessoa. Estas crenças afirmam, também, que os ricos são felizes, porque o *dolha* cuida de seus problemas. Já o *dolha* dos pobres, na maioria das vezes não se ocupa deles, e fica se balançando nas árvores e dormindo. Mais recentemente, passou-se a acreditar que o destino era determinado por Deus e assim era impossível não aceitá-lo (HOLOWKO, S. *Ukrainska menuvchena*. Kiev : Lebidi, 1994. p.71). A partir dessa última observação é

oportuno observar que, entre os descendentes de ucranianos em Antonio Olyntho, a maior parte designa com a palavra *dolha* tanto graça divina, quanto destino pessoal. A expressão erudita para graça divina seria *laska boja*.

28 Essa função foi exercida, também, pelas irmãs Servas de Maria Imaculada, da congregação religiosa ucraniana responsável por um “hospital” de primeiros socorros que se instalou na localidade, em meados da década de 1950.

29 Com exceção das religiosas, há indicações de que, somente a partir da década de 1960, algumas parteiras passaram a receber treinamento especializado.

30 Acolchoados de penas de ganso.

31 Para a farmacopéia homeopática a Beladona, além da indicação geral enquanto anti-inflamatório e vaso dilatador, tem propriedades que a indicam para utilização durante o processo do parto. Pelo princípio da similitude, esse remédio é apropriado para “*congestão utero-ovariana dolorosa ao toque e sensível ao menor movimento; hemorragia uterina acompanhada de contração espasmódica do útero*”. (CAIRO DA SILVA, N. *Guia de Medicina Homeopática Dr. Nilo Cairo*. São Paulo : Livraria Teixeira, 1990. 21ª edição. p.205.)

32 THOMAS, K. *Religião e o declínio da magia* : Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI ao XVIII. São Paulo : Companhia das Letras, 1993. p.164.

33 THOMAS apresenta métodos de diagnose mágica que tinham como pressuposto que objetos de uso pessoal refletiriam, numa relação simpática, a saúde de seu usuário. Generaliza, como amplamente disseminada pela Europa – e presente na Inglaterra no século XVIII – a prática de medicina popular que buscava a cura medindo os doentes com cintos, lenços e fitas, entre outras coisas. Isso funcionava com base na idéia de que a presença de um mau espírito (a fada) se refletiria nas variações dessa medida. (THOMAS, *op. cit.*, p.160-162).

34 BURGUIÈRE, *op. cit.*, 171.

35 DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente* : 1300-1800. Uma cidade sitiada. São Paulo : Companhia das Letras, 1993, p.63.

36 HOLOWKO, *op. cit.*, p.84.

37 *Ibid*, p.85.

ANEXO

**TABELA A1 - TAXA CORRIGIDA DE FECUNDIDADE LEGÍTIMA
(0/00) - COORTE 1**

Idade ao Casar	Nº Cas.	IDADE DA MÃE AO NASCIMENTO DO FILHO								Descendência completa
		10-14	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	
10-14	1	0	600	400	200	800	400	200	0	13,0
15-19	91	0	530	534	419	354	339	133	25	10,1
20-24	65		533	452	423	354	292	136	13	7,2
25-29	16			507	279	353	311	122	25	4,8
30-34	5				409	100	333	533	0	4,5
35-39	0					354	320	146	20	0,0
40-44	0									0,0
45-49	0									0,0
Total	178									8,4

**TABELA A2 - TAXA CORRIGIDA DE FECUNDIDADE
(0/00) - COORTE 2**

Idade ao Casar	Nº Cas.	IDADE DA MÃE AO NASCIMENTO DO FILHO								Descendência completa
		10-14	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	
10-14	0									0,0
15-19	64		574	480	571	333	292	120	0	10,0
20-24	73			335	478	319	237	167	69	7,1
25-29	32				378	392	292	243	0	5,6
30-34	13					77	375	0	0	2,0
35-39	4						167	71	0	0,6
40-44	2							167	0	0,5
45-49	4								0	0,0
Total	192	0	574	416	490	322	375	145	20	7,1

FONTES

Registros paroquiais da Igreja Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Antonio Olyntho (Pr).

Entrevistas com moradores da localidade. (realizadas entre 1993-1995).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORUSZENKO, O. *Integratzia ukkraintziv u Brazylii*. Tese (Doutorado em História). München. Ukrainische Freie Universität, 1972.

BURGUIÈRE, A. et all. *História de la familia*. El impacto de la modernidad. Madrid : Alianza Editorial, 1988.

CAIRO DA SILVA, N. *Guia de Medicina Homeopática Dr. Nilo Cairo*. São Paulo : Livraria Teixeira, 1990

CHAYANOV, A.V. *The theory of peasant economy*. Illinois : Richard D. Irwin, Inc., 1966.;

COALE, A. J. *A transição demográfica*. Palestra no IUSSP. Texto mimeo : n.d.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente : 1300-1800*. Uma cidade sitiada. São Paulo : Companhia das Letras, 1993

GUILLAUME, P.; POUSSOU, J.P. *Démographie historique*. Paris : Armand Colin, 1970.

HENRY, L. *Demografia*. Barcelona : Editorial Labor, 1976

_____. *Manuel de démographie historique*. 2ª edição. Genève : Paris : Librairie Droz. 1970.

HOLOWKO, S. *Ukrainska menuvchena*. Kiev : Lebidh, 1994

MACFARLANE, A. *História do amor e do casamento : Inglaterra, 1300-1840*. São Paulo : Companhia das Letras. 1990.

MARCÍLIO, M. L. *População e sociedade*. São Paulo : Vozes, 1984.

NADALIN, S.O. Sexualidade, casamento e reprodução. REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS DE POPULAÇÃO. São Paulo. v.5. n.2. jul/dez. 1988.

PRESSAT, P. *El análisis demográfico : Métodos, resultados, aplicaciones*. México : Fondo de Cultura Económica, 1967.

THOMAS, K. *Religião e o declínio da magia : Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI ao XVIII*. São Paulo : Companhia das Letras, 1993.

WOLOWYNA, J. E. Trends in marital status and fertility of ukrainians in Canadá. In: PETRYSHYN. W.R. (edit). *Changing realities : Social trends among ukrainian canadians*. Alberta : Canadian Institute of Ukrainians Studies, 1980.

IBIUNA, 1968: A ENCRUZILHADA DO MOVIMENTO ESTUDANTIL

Rafael Rosa

Mestrando em História pela
Universidade Federal do Paraná
UFPR

Quem sabe faz a hora não espera acontecer
(Geraldo Vandré)

1. Movimento estudantil em 1968 no Brasil? Negação do caráter universal?

Ibiúna, pequena cidade do interior paulista, 12 de outubro de 1968. Em um sítio localizado nas imediações da cidade, reúnem-se clandestinamente centenas de estudantes de várias universidades do país. Era o XXX Congresso da União Nacional dos Estudantes (UNE), o “congresso que não houve”, pois a polícia cercou o local e prendeu todos os presentes antes de iniciarem as deliberações principais.

À essa altura, o movimento estudantil já era um dos principais protagonistas da História do Brasil na década de 60. E, especialmente no ano de 1968, basta lembrarmos a morte do estudante Edson Luís de Lima Souto, a ocupação da Faculdade de Filosofia da USP, e a “Passeata dos cem mil” no Rio de Janeiro, momentos em que o movimento estudantil esteve no primeiro plano da política nacional. Neste ritmo de mobilizações, as esperanças e incertezas se avolumavam. A sorte do movimento estudantil estava lançada.

Foi na brecha entre as alternativas que a guerra fria apresentava ao mundo que emergiu o movimento estudantil na década de 60. Seu aparecimento provocou surpresa tanto no campo ideológico da burocracia soviética, que o conheceu de perto em seus Estados satélites, como do capitalismo norte-americano, tendo este último enfrentado o protesto estudantil dentro do seu próprio território. Um fenômeno social com características, portanto, sem precedentes na

História.

Percebe-se que há nesses movimentos uma raiz profundamente encravada no solo da economia do pós-guerra: a transformação das universidades em centros propulsores do avanço tecnológico. A crise da cultura humanística disseminada nas Universidades teria se dado em função das exigências dilatadas pela economia internacional, que exigia cada vez mais especialistas, técnicos e recursos humanos de toda ordem para adequarem-se às rápidas transformações das forças produtivas. É a luz destas transformações que podemos compreender a dinâmica do movimento estudantil, na forma como os estudantes sentiam seu impacto, na discussão sobre o arcaísmo das universidades brasileiras, os projetos tecnocráticos de reforma e seu papel no reordenamento da produção do conhecimento e da cultura.

Sendo a base de uma política econômica, a expansão das universidades fez com que estas deixassem de ser apenas centros formadores de uma elite pensante dirigente. A exigência era o recrutamento de jovens em massa, que sairiam das faculdades como recursos humanos tecnicamente qualificados, atendendo assim às demandas das diferentes áreas da economia. Os movimentos estudantis, por sua vez, iriam responder com seu tom de radicalismo, sua recusa aos padrões formais de “adulto”, de classe média na sociedade de consumo, se alçando da tradição de esquerda.

Apesar de todas estas características serem praticamente universais nos diversos países, as análises sobre o movimento estudantil no Brasil em geral recaem sua ênfase sempre sobre a luta da União Nacional dos Estudantes contra a ditadura militar, sendo a rebelião estudantil caracterizada como reflexo ao aprofundamento do autoritarismo institucional. Sem desprezar as especificidades do movimento estudantil no Brasil, o que se pretende neste trabalho é compreender a dinâmica do movimento estudantil em 1968 à luz da modernização tecnológica ditada pela economia internacional, da qual o Brasil não parecia estar isolado.

É neste sentido que Renato Ortiz aponta, marginalmente na sua obra, uma crítica à postura de analisar a radicalização do movimento estudantil tomando apenas a dimensão da crise política

instaurada no país com o golpe militar de 64:

Identifico-me mais com a postura que, mesmo apontando para os limites que possuem os movimentos estudantis nos anos 60, neles descobre uma tendência ativa de se contrapor à sociedade tecnológica (...). O que estudiosos estrangeiros vêem como decorrente da expansão da própria racionalidade da sociedade (seja para valorizá-los, seja para contestá-los), os críticos brasileiros atribuem à superestrutura política do quadro nacional. O estágio de racionalização da sociedade, e por conseguinte do comportamento individual, é percebido como consequência da existência do Estado autoritário. Dentro dessa perspectiva, a pergunta que se coloca é a seguinte: como entender essa discrepância? Formaria o Brasil um quadro à parte, a ponto de buscarmos a explicação de um fenômeno que, sem dúvida parece ser internacional, numa esfera completamente distinta daquela encontrada nas sociedades avançadas?¹

Talvez Ortiz desconheça duas análises em especial. No âmbito da sociologia é que apareçam as primeiras, em destaque Marialice Foracchi², contemporânea ainda aos acontecimentos. Em “O Estudante e a transformação da sociedade brasileira” (1964), analisa as origens sociais do movimento estudantil, sua relação familiar juntamente com as suas determinações de classe, chegando a teorizar sobre a *práxis* estudantil. Porém, somente mais tarde Foracchi³ pretendeu abrir sua análise a âmbito internacional, observando a juventude dentro das perspectivas de Marcuse, ou melhor, freudo-marxistas, a partir da localização social do jovem e, em particular do estudante. Ao tratar da universidade enquanto palco dos conflitos, Foracchi busca compreender qual o papel reservado para as universidades numa sociedade que se afirmava cada vez mais “tecnológica”. As universidades, que até então teriam sido impulsionadas por interesses “eminentemente intelectuais”, passavam agora a privilegiar a aquisição de técnicas especializadas. No fundo, seria contra esta transformação que reagiriam os estudantes.

No entanto, demais abordagens, a ênfase dada na radicalização do movimento estudantil recai sobre a conjuntura repressiva durante a ditadura militar, sem levar em conta as

transformações tecnológicas na esfera da produção do conhecimento e da cultura.

2. Os arquivos da repressão e a memória militante

Muitas expectativas haviam quando foi aberto ao público o acesso aos arquivos do Departamento de Ordem Política e Social do Estado do Paraná em 1991 - experiência pioneira em todo o Brasil. Havia, e ainda há, muita curiosidade sobre a natureza da documentação que lá pode ser encontrada. A prova disso é que, como pesquisador de livre acesso, fui constantemente procurado por amigos que perguntavam dos pais, companheiros de militância, gente de esquerda famosa, e principalmente, nome dos informantes.

Porém, ao longo da pesquisa, fui me deparando com documentos de natureza bastante inesperada - ao lado dos relatórios de informantes e documentos sigilosos de circulação interna dos órgãos de repressão, havia também cartazes, correspondências internas do movimento estudantil, fotos de passeatas com identificação nominal dos manifestantes, periódicos estudantis, cópias das teses levadas em congressos. Optei então por utilizar o arquivo do DOPS não como arquivo da repressão, mas como um arquivo de movimentos sociais e políticos também é. A partir dessa pesquisa realizada pelo programa de Bolsas de Iniciação Científica no arquivo da Delegacia de Ordem Política e Social do Paraná, revelaram-se novas fontes até então inéditas para os trabalhos realizados em torno do movimento estudantil.

Para o tipo de abordagem em questão, foram selecionadas as fontes de circulação nacional voltadas para a *práxis* do movimento estudantil, que emprega seus argumentos na compreensão da realidade, do seu papel e de suas estratégias de ação. É onde o discurso militante estudantil aparece em sua forma mais elaborada: pasta nº 0011 - Ação Popular (contendo os principais documentos teóricos), a pasta 2085 - UNE-XVIII Congresso (Tese da UEE-SP para o 28º Congresso da UNE/Belo Horizonte, 1966) e a pasta 2082 - UNE - XXX Congresso. Entre as teses apreendidas durante o XXXº Congresso da UNE, em Ibiúna/SP, realizado em 1968, destacam-se a carta política da chapa NOVA UNE, a tese da UEE-SP, Caderno com os programas da chapa proposição ao DCE da UFMG, nota da

UEE-MG, nota da diretoria da UNE (ala do presidente, Luís Travassos), Documento “Por uma Universidade Crítica” do vice-presidente Edson Soares (Polop), Diretrizes Gerais do XXX Congresso da UNE, Programa UNIDADE NA LUTA, da união nacional dos estudantes / região sul.

3. O discurso militante estudantil como *práxis* política

Cabe uma observação: estes documentos eram produzidos pelos militantes estudantis, logo, o grau de profundidade de suas análises não pode ser estendido a massa dos estudantes. Os estudantes mobilizáveis - a “massa avançada” - que participavam das manifestações de rua, obviamente tinham uma noção bem mais limitada da realidade universitária e mesmo nacional. No entanto, para os objetivos da presente análise, podemos observar, a partir das estratégias discursivas das lideranças, quais as palavras-de ordem que mais sensibilizavam o conjunto que os problemas da universidade brasileira eram sentidos pela massa estudantil de maneiras bastante diferentes.

Não é necessário forçar a vista para identificar uma polarização do movimento estudantil em 1968: o contraste entre a linguagem, a ordenação do raciocínio e o conteúdo dos documentos preparatórios para o XXX Congresso da UNE é bastante nítido ao primeiro observador. No entanto, a localização dentro deste debate, ocorrido há mais de vinte e cinco anos, exige do jovem pesquisador um mapeamento cuidadoso e significado das referências a que fazem menção os militantes estudantis. Ao se deparar com uma documentação em grande parte inédita, o pesquisador toma consigo também a responsabilidade de elaborar uma metodologia que dê instrumentos para captar os desafios colocados por uma outra época. Deve-se portanto buscar as bases sobre as quais o discurso busca ganhar “contornos de verdade”. Ou seja, em meio ao jogo de argumentos persuasivos, descobrir onde se manifesta a “consciência” do estudante comum - em outras palavras, o tipo de discurso que pode sensibilizá-lo. E é natural que tal construção argumentativa tende a cair nas armadilhas da distorção ideológica, em meio aos imperativos da política.

Observando o discurso das vanguardas estudantis, cabe aqui

fazer um comentário crítico que possibilita olhar o mundo dos estudantes universitários brasileiros não pelo que dizem os documentos, mas através deles. É indispensável ter em vista, nesse caso, a contribuição da historiografia marxista inglesa a partir da década de 50, que busca observar os movimentos sociais para além das lideranças e das vanguardas que buscam hegemonizá-los. Ao tratar dos movimentos operários, Hobsbawm afirma que “o interesse marxista, ou em termos mais gerais, socialista, pela história feita pelo povo desenvolveu-se com o crescimento do movimento trabalhista. Mas embora isto proporcionasse um incentivo muito forte ao estudo do homem comum - especialmente, da classe operária - impôs também antolhos muito eficientes aos historiadores socialistas. Naturalmente eles se sentiam tentados a estudar não apenas o homem comum, mas o homem comum que podia ser considerado como ancestral do movimento: não trabalhadores como tais, mas principalmente como cartistas, sindicalistas, militantes, trabalhistas. E sentiram também a tentação - igualmente muito natural - de supor que a história dos movimentos e organizações que lideram a luta dos trabalhadores e, portanto, em sentido bem real, “representam” os trabalhadores, podia substituir a história das próprias pessoas comuns”⁴

O cuidado acima cabe ainda no tratamento dado ao *movimento estudantil* (ME), uma vez que por ME se entende o *conjunto de estudantes envolvidos nas mobilizações*, nas entidades de base, como centros acadêmicos e mesmo DCE's, não se deixando confundir inteiramente com a UNE, entidade que buscava, mesmo na clandestinidade, coordenar as ações desenvolvidas pelo ME. Não se pretende com isso minimizar a importância fundamental em momentos críticos como em 68, das decisões dos dirigentes. Por isso, ao tomarmos nas mãos documentos produzidos diretamente pelo então presidente da UNE, Luís Travassos, e outros vice-presidentes da entidade, temos de levar em conta que, embora contando com matrizes teóricas diferentes, como já mapeou Martins Filho, a reflexão que transparece nestes documentos revela acima de tudo o esforço da *práxis*, de teorizar sobre sua própria ação, de apontar estratégias de resistência ao regime militar - seja a partir das universidades, seja acirrando os conflitos de rua.

Dentre todos este universo, rico demais para ser explorado

em toda sua extensão em apenas um artigo, procuraremos observar como as lideranças estudantis percebem o espaço das universidades - seu significado social, na formação de “quadros” para o movimento estudantil, e em que medida era dada relevância às questões acadêmicas. Assim entendendo a universidade enquanto espaço de conflito - interno e externo - é que se procura, com o presente trabalho, delinear com que contornos as lideranças enxergavam a universidade, os estudantes e a organização do movimento estudantil.

4. O Movimento Estudantil pós-64

Às vésperas do XXX Congresso da UNE muitas expectativas se avolumavam. Era hora de definir o rumo do movimento estudantil brasileiro, depois de uma série de mobilizações de massa que havia agitado o país ao longo do ano de 1968. Cabia aos estudantes presentes refletir sobre a própria trajetória, o papel que desempenhavam enquanto agentes sociais e sua importância na elaboração de um projeto de desenvolvimento para o país.

A cisão que se estabelece na diretoria da entidade apontava para um “racha” na entidade caberia, portanto, ao Congresso dar a palavra final. São diferentes concepções à nível de organização, encaminhamento de lutas, de universidade e mesmo de Revolução que estão no tabuleiro das lideranças. Em tornos destas divergências está o “estudante comum”: caberia localizá-lo socialmente e identificar quais das propostas melhor representavam suas aspirações.

O impacto do golpe de 64 sobre a UNE e os movimentos sociais foi direto: cortaram-se os canais de demanda do soc. em relação ao estado. Com isso, a UNE passa de uma situação de apoio às reformas de base assumidas por João Goulart - incluindo a reforma universitária - e acaba numa situação de oposição clandestina à ditadura militar que se instaura no dia 31 de março.

A esquerda católica, ala hegemônica da UNE desde 1961, desenvolveu, sob o período populista, lutas por mais verbas para a educação, mais vagas nas Universidades, participação paritária nos Conselhos Universitários (a famosa Greve do 1/3), e outras questões ligadas à assistência estudantil. Estas questões relativas à democratização social da Universidade, já foram devidamente

exploradas por João Roberto Martins Filho, que demonstrou tal aspiração representava efetivamente os interesses da pequena-burguesia tradicional em ascender socialmente as classes médias urbanas modernas. Ou seja, garantirem um lugar a seus filhos como futuros profissionais bem remunerados com curso superior. Tal ambição, que foi objeto de preocupação constante dos políticos populistas na ampliação das vagas univesidades, não foi devidamente operacionalizada pelos governos militares.

Apesar do debate interno, ambas as correntes do movimento estudantil tinham clareza quanto ao seu inimigo: a ditadura militar. E convergiam também ao apontar seu caráter: sustentáculo do imperialismo norte-americano no Brasil. Este consenso é sintomático, à medida em que revela qual é a principal estratégia discursiva do movimento. É importante registrar aqui que, se a rebelião dos estudantes brasileiros se volta contra o advento da sociedade tecnológica, no reordenamento “racionalizante” das universidades, essa resistência é forjada a partir do princípio de que tal reordenamento se dá não em função de necessidades objetivas da sociedade brasileira, mas sim em função de interesses estrangeiros, diga-se: norte-americanos. Dentro das universidades, denunciava-se o projeto de reforma universitária pelo acordo MEC/USAID (Ministério da Educação e Cultura/ Agência Internacional de Desenvolvimento dos Estados Unidos), traduzidos pelo movimento estudantil como “infiltração imperialista no ensino brasileiro”

Já não se tratava de formar profissionais liberais apenas, mas principalmente um grande número de técnicos-especialistas, capazes de absorver uma tecnologia importada. Tais eram os planos revelados no Relatório Atcon, nos sucessivos acordos MEC/USAID, no projeto Camlot. Todos documentos sigilosos dos serviços de pesquisa norte-americanos preocupados em adequar a América Latina à qualidade de importadora de tecnologia bélico-industriais.

A denúncia destes acordos MEC/USAID como infiltração imperialista no ensino brasileiro é a tônica dos discursos do movimento estudantil. Sabe-se que o que se pretende, por meio deles, é instituir o pagamento das anuidades para os cursos de graduação, e a transformação das universidades públicas em fundações privadas,

diretamente gerenciadas pelas grandes empresas. Com isso, a Ação Popular, que sempre encampou bandeiras de democratização da universidade para “o filho do operário”, percebe nestes acordos uma conspiração contra o direito universal a educação. Escapa às suas vistas, no entanto, os detalhes deste projeto, cujo objetivo é sem dúvida ampliar rapidamente o ensino superior dos países subdesenvolvidos, para adequar sua economia a novas condições impostas pelo capitalismo monopolista.

A Ação Popular, portanto, procurava continuar mobilizando os estudantes em torno de questões tradicionais do movimento estudantil no período populista. Tais manifestações, geralmente chamarizes da repressão policial, eram capitalizadas como “fato político”, que desgastava o governo frente a opinião pública e permitia ao movimento estudantil tornar mais radicais suas palavras de ordem. Assim, a discussão específica sobre os problemas do ensino nas universidades são descartados, uma vez que os canais de pressão foram vedados pelo governo e a revolução parecia imanente. Não era hora de perder tempo com discussões teoricistas.

5. As teses para o Congresso de Ibiúna

Portanto, após três anos de clandestinidade e violentos embates com a polícia em 66, os estudantes reunidos em Vinhedo em 67 aprovam uma Carta Política da UNE que coloca em primeiro plano a luta contra a ditadura e o imperialismo que a sustentava. Na opinião de parte da diretoria, tal carta não levou em conta a posição de sustentar em suas escolas”. Para essa tendência da diretoria, representada por várias dissidências estudantis do PCB somados à monoritária organização Política Operária (POLOP), que formavam a chamada “segunda posição”, caberia reorganizar o movimento estudantil sobre novas bases.

Em suma, a segunda posição dentro da UNE entendia que, com o recrudescimento da repressão, tornava-se necessária uma rearticulação dos estudantes dentro de suas entidades (Centros Acadêmicos, DCEs), procurando amarrar os problemas específicos da universidade com a conjuntura política mais ampla - nacional e internacional. Essa seria a forma de atrair os estudantes ainda não sensibilizados pelas lutas do movimento estudantil. E quanto ao

governo, que na cerimônia de posse do general Costa e Silva acenava o “diálogo” para resolver a crise estudantil, participar do “diálogo” seria um meio de desmascarar definitivamente a ditadura com toda sua crueza, desmoralizando o governo perante a opinião pública.

O XXIX Congresso de Vinhedo marca também uma reformulação na diretoria da UNE, que abandona a antiga estrutura (secretários, tesoureiros) e passa a ser composta de um presidente e nove vices, estando assim melhor adequada as exigências de uma organização clandestina. Desfalcada de 3 diretores, dois que abandonaram a diretoria e um que havia sido preso numa manifestação em Belo Horizonte, a Ação Popular se torna minoritária no interior da direção da UNE, o que irá influir decisivamente nos rumos para o XXX Congresso.

A Ação Popular primava na apresentação de mártires, como o vice-presidente da UNE (ala Travassista), assegurando que a ditadura só prendia os estudantes que pensavam como eles.⁵ Para os estudantes da segunda posição, as principais lideranças estudantis, como Vladimir Palmeira, deveriam se render ao confinamento de seus quartos, para não caírem no das prisões. O vice-presidente preso numa manifestação de 1º de maio teria sido, no mínimo, imprudente.

Tal crítica é dirigida à doutrina do “fato político”, à qual se apegava ainda a AP. Segundo o documento “UNIDADE”, da UNE região sul, “a concepção da minoria da UNE é que êle (o XXX Congresso) continue, a ser fundamentalmente, um ‘fato político’, isto é, que sua preparação e realização agite a opinião Pública, pois entendem como Congresso apenas a realização de uma Reunião nacional de delegados”. Ao apontar a validade da doutrina do “fato político” em momentos de descenso das massas, o documento afirmava apenas que já não se precisava criar ‘fatos políticos’ pois o “aguçamento das contradições entre as classes sociais tem geradores crise uma após outras, que por si só agitam o cenário político.”⁶

Uma vez que não havia mais unidade dentro da Diretoria, optou-se por convocar o Conselho Nacional de Estudantes, que era composto por todas as Uniões Estaduais de Estudantes. Neste conselho, realizado em Salvador, foi deliberada a pauta do Congresso, delegando-se a responsabilidade pela sua organização à escola

organizadora. Os três diretores da Ação Popular se pronunciaram em documento contra as deliberações do Conselho por dois motivos: em primeiro lugar, reconhecendo as divergências com o restante da diretoria, afirmando que o XXX Congresso da UNE deveria ser uma “luta ofensiva - a luta do movimento estudantil contra a ditadura”, e não apenas para se “travarem debates e se organizar o movimento estudantil desligado de um processo de luta”. Tal divergência se expressava na pauta de discussões do Congresso. Segundo eles, a melhor discussão se daria com a seguinte pauta:

“1) Política internacional: avanço da luta dos povos contra o imperialismo; Vietnam, Movimento Estudantil no plano internacional.

2) Política nacional: avanço da luta do povo brasileiro pela derrubada da ditadura e do imperialismo; manifestações populares de abril, avanço da luta operária (greve de MG, 1º de maio em SP e MG). Manifestações concretas de opressão da ditadura sobre o povo (política econômica, arrôcho, política externa de subserviência, repressão sobre o povo, em especial sobre o movimento estudantil).

3) Política educacional: análise das lutas do movimento estudantil (excedentes, anuidades, verbas).

4) Movimento estudantil: análise dos instrumentos do movimento estudantil em relação às lutas (organização de bases, comitês de luta, frentes de trabalho, entidades, imprensa, finanças, seminários, constituição da UNE).”

Vitoriosa a proposta da “segunda posição”, que segundo o documento acima “não é em função das lutas do movimento estudantil” sendo “teórica e restrita aos problemas universitários e de organização do movimento estudantil”, apontava na seguinte direção:

“2) Temário

a) 1 - O que é a Universidade Brasileira?

2 - Porque devemos lutar? Quais as lutas?

3 - O que quer o Governo? Como êle age?

4 - Porque negar a Reforma Universitária do Governo? Que propor?

b) 1 - O que é a política estudantil do governo? Como negá-la?

- 2 - Porque o Govêrno reprime os estudantes? Que fazer?
- c) 1 - Quais as formas de luta? Como usá-las? Quando usá-las?
- d) 1 - Quais as formas de organização do ME?
- 2 - Que são entidades estudantis?
- 3 - Que são os GT's e os GE's?
- 4 - O que tem sido a UNE?
- 5 - Como deve ser a nova organização da UNE?"

A segunda divergência se expressava na forma de preparação do Congresso, uma vez que entendiam que “tanto a preparação do Congresso como sua realização pertencem ao conjunto dos estudantes, que deve formar o verdadeiro nível de discussão e deliberação (...)”. A “segunda posição” propunha etapas para organização do Congresso, dentro de normas de segurança que, segundo a AP, visavam substituir o movimento estudantil por “comissões de especialistas”.

Ao confrontar as duas propostas de pauta, as divergências afloram ao primeiro observador. As críticas ao XXIX Congresso, apesar de considerados também seus avanços, marcam geralmente a introdução dos textos da “segunda posição”, acompanhados de um apanhado histórico a respeito das universidades brasileiras, um perfil sociológico do estudante, buscando situá-los no reino das forças produtivas.

Apesar desta discussão ser qualificada como “teorista” pela ação popular, não se deve subestimar seu potencial. A “segunda posição”, ao estudar com maior profundidade a transformação das universidades e os projetos MEC/USAID, e ao se instrumentalizar da história das faculdades no Brasil, buscava formular um projeto de luta dentro das universidades, a partir do Movimento Universidade Crítica (MUC). Tal movimento consistia em conseguir paridade nos organismos de gestão da Universidades, experiências de “universidade alternativa”, visando dotar a universidade de um papel tradicionalmente atribuído aos intelectuais de esquerda: ser a “consciência crítica” da sociedade. Considerava esta a forma ideal de se lutar contra as estruturas arcaicas, como o regime de cátedra (considerado pelo MUC como “feudal”), e que ainda persistiam as universidades brasileiras, e ao mesmo tempo opor-se aos projetos

tecnocráticos, como plena ciência de que estes representavam a submissão da produção do conhecimento aos desígnios do grande capital.

Em meio a esta encruzilhada, parecia que o XXX Congresso da UNE realmente marcaria uma definição para o caminho que o movimento estudantil deveria trilhar. A sua queda nas mãos da Polícia demonstrou que não se chegara à uma encruzilhada, mas a um beco sem saída.

6. O significado do Congresso de Ibiúna

Com os dados acima levantados, podemos discutir a relação teoria e prática do movimento estudantil. Uma vez que diferentes tendências buscam autenticar sua visão de estratégias, o objetivo era praticamente um só: a derrubada da ditadura e do imperialismo que a sustentava.

Para a Ação Popular, cabia ao movimento estudantil priorizar a luta política, o que só era possível atraindo a repressão sobre o movimento estudantil. Sua concepção de “lutas específicas” continuou a mesma do período pré-64. O que aliás era natural, uma vez que a luta por vagas, contra as anuidades, por mais verbas, sempre haviam contado com o apoio de setores da classe média, o que continuou ocorrendo até 68.

Para a “segunda posição”, tratava-se de procurar uma brecha que abrisse o caminho para as mobilizações dos operários - estes sim capazes de desencadear um processo revolucionário. O movimento estudantil deveria, portanto, redefinir seu papel enquanto vanguarda intelectual, esclarecendo a sociedade e propugnando por uma Universidade que pudesse corresponder a esta função de imediato.

É incrível, nesse sentido, similaridade dos movimentos estudantis da década de 60. Daniel Cohn-Bendit, a grande vedete do Movimento Estudantil de maio de 68 na França, sintetiza assim os dilemas dos militantes universitários?

É importante não perder de vista a ambiguidade própria a todo movimento estudantil. Ele oscila, frequentemente, entre uma recusa radical da universidade, que se expressa através de um saco cheio generalizado, social e intelectual,

e um reformismo prático que critica tanto os conteúdos quanto a forma de ensino e aspira por uma universidade crítica, por greves ativa, debates e grupos de estudo.⁷

Está aqui sintetizado, o “racha” da UNE de 68. De um lado, apresenta-se a Ação Popular, organização advinda da Juventude Universitária Católica, que aposta nas mobilizações de rua para a derrubada da ditadura e de tudo que ela representa (burguesia/latifúndio/imperialismo). De outro, o Movimento Universidade Crítica, buscando relacionar as reivindicações específicas do estudantado com a luta política, através de greves ativas, “cursos pilotos”, enfim buscando “propor” mudanças no interior da Universidade. O projeto tecnocrático para adequar as universidades a uma nova conformação da economia mundial aparece com todos os seus contornos nos acordos MEC/USAID, e talvez seja necessário redimensionar seu papel nas mobilizações estudantis que marcaram os anos 60 no Brasil. Se ambas as posições convergem na sua denúncia contra a “infiltração imperialista no ensino brasileiro, isto se dá, entre outros motivos, porque a transformação das universidades com o advento da sociedade tecnológica é sentido efetivamente como uma imposição estrangeira, uma vez que o conhecimento adquirido nas universidades não possuía conexão com a realidade do país, como criticavam os estudantes.

Esse aspecto da luta estudantil, extraordinariamente presente nos documentos de ambas as correntes, revela a característica anti-imperialista de suas lutas; característica esta que tem sido abafada pela memória liberal dos acontecimentos traumáticos dos anos da ditadura militar, onde a conjuntura repressiva brasileira aparece desligada do processo intervencionista norte-americano nos países da América Latina. Desde pelo menos 1966, a tese da UEE-SP não apostava numa saída para o desenvolvimento nacional que não apontasse para o rompimento com o capitalismo imperialista. “Desenvolvimento”, ao que diziam: “não se trata apenas de crescimento quantitativo nos dados econômicos como renda ‘per capita’, etc; mas fundamentalmente trata-se de mudanças nas estruturas sociais com progressiva socialização dos meios de produção.”⁸

Jorge Castañeda⁹ analisa o caso da América Latina na década de 60, dando ênfase ao fato de que as universidades latino-americanas sempre tiveram importância estratégica na política nacional, e que sua vertiginosa expansão dotou os intelectuais de uma base de massas, ao dar acesso a um grande número de estudantes provenientes das classes médias. Porém, essa rápida expansão trouxe consigo seus problemas:

Na maioria das vezes, esses países não estavam preparados para a extraordinária expansão que ocorreu. Os professores não tinham boa formação ou simplesmente não existiam em número suficiente; a educação secundária e até a básica continuaram, na melhor das hipóteses, sendo deficientes; faltavam empregos, e eles tampouco existiriam quando os destacamentos estudantis em explosão se formassem, se chegassem a isso. A consequente politização que sacudiu muitas universidades foi inevitável à medida que os centros de educação superior se tornaram tabuleiros-chave do jogo político. Esse jogo dava uma escassa prioridade à formação, mas gerava subprodutos fatídicos, resultantes da rápida extensão da educação superior a novos setores da sociedade.¹⁰

O que Castañeda se esquece de apontar é o centro propulsor desta expansão: as agências de desenvolvimento dos Estados Unidos da América, apoiada nas ditaduras militares latino-americanas. Como refletiram dois autores franceses sobre o fenômeno estudantil: “A revolta dos estudantes na América Latina é, como no Japão, determinada e condicionada pela luta anti-americana (que engloba a luta contra seus próprios governos, pró-americanos), mas diferentemente do Japão, é menos a guerra do Vietnã que está em jogo do que a presença dos Estados Unidos na Universidade e na economia dos diferentes países, presença que pode chegar ao embargo, puro e simples.”¹¹

No caso do fenômeno da nova esquerda nos *campi* norte-americanos, Russell Jacoby¹² alia a expansão do urbanismo ao fim da boemia. O desaparecimento de intelectuais seria fruto da expansão das universidades, sua burocratização e subdivisão crescente do conhecimento em diferentes especializações. A incorporação de ex-

militantes da Nova Esquerda à carreira de professores universitários era assim teorizada (justificada):

Alguns teorizam que os professores, com ou sem alunos, formavam uma ‘nova’ classe trabalhadora; as universidades substituíam ou suplantavam as fábricas como local do capitalismo. Ao designar professores e estudantes como ‘novos’ trabalhadores, os marxistas das universidades podiam legitimar suas próprias atividades. O ‘neocapitalismo’, argumentava-se, implicava uma proletarianização dos estudantes e acadêmicos, ao mesmo tempo em que a indústria do conhecimento se tornava uma peça essencial na máquina produtora de mais-valia.’ Os esquerdistas dormiam melhor sonhando que faziam parte da classe trabalhadora.¹³

Apesar da ironia de Jacoby ao detectar a fantasia presente no imaginário de esquerda, é bom lembrar que esta se apóia em uma realidade: embora não se possa caracterizar os professores como operários, a disciplina da produção acaba atingindo efetivamente também os trabalhadores intelectuais.

Sartre discute essa questão em três palestras que conferencia no Japão em 1966, debatendo o papel dos intelectuais na sociedade moderna. Para ele, há um problema posto na ordem do dia: “Hoje em dia a coisa é clara: a indústria quer por a mão na universidade para obrigá-la a abandonar o velho humanismo ultrapassando e substituí-lo por disciplinas especialistas, destinadas a dar às empresas técnicos em testes, quadros secundários, *public relations* etc.”¹⁴

O *projeto tecnocrático* na América Latina, mais do que isso, é uma imposição norte-americana para a continuidade do avanço dos investimentos do capital monopolista. A política tecnológica dos Estados Unidos da América, revestida de aspectos militaristas que a patrocinavam visava submeter seus institutos à venda de novas tecnologias, e para isso era necessário que os países latino-americanos dispusessem de quadros aptos para manejá-las. As divergências do movimento estudantil passam assim a se expressar a partir da posição a ser tomada frente às universidades.

A verdadeira unidade do ME só se construiu em suas

mobilizações, graças à unidade em relação ao caráter anti-imperialista de suas lutas. Tanto é que se tornou consenso, nos documentos de ambas as correntes, o rompimento com a União Internacional dos Estudantes (UIE), com sede em Moscou, devido à sua política dúbia de aceitar organizações “pró-imperialistas”, ao passo que também concordavam que a UNE deveria fortalecer seus laços com a Organização Continental dos Estudantes Latino-Americanos (OCLAE), sediada em Havana, que já em 1966 havia tirado uma resolução de apoio à luta armada. Para a Ação Popular, caberia ao movimento estudantil ser “o núcleo impulsionador da formação de uma ampla frente de oposição e resistência ao governo, mas uma frente de caráter popular e de massas”. Enquanto que as dissidências do PCB ainda se sentiam seduzidas pela criação de “focos” guerrilheiros isolados. Na realidade, são duas leituras diferentes da Revolução Cubana: uma que a vê como um movimento de libertação nacional, camponesa, apoiado pelas massas urbanas (e pela opinião pública), e outro que vê apenas os grupos dos catorze guerrilheiros da Sierra Maestra.

Na UNE, o Congresso da Ibiúna decidiria entre ou o enfrentamento direto ou a cautela, entre a ação ou a contenção do “diálogo” - termos que, aliás, nunca aparecem sem as devidas aspas. A questão que se colocava no momento era “fazer a hora”, avançando nos confrontos de rua, ou “esperar acontecer”, fortalecendo o ME como movimento de massas e aguardar os operários tomarem a vanguarda. A solução proposta dentro do presídio e aprovada foi a realização de mini-congressos regionais, saída que não resultou grande efeito, uma vez que, com o Ato Institucional nº 5, o aborto elétrico de uma geração inteira de sonhos.

Conclusão

Ao ter acesso à documentação produzida pelos estudantes para o Congresso de Ibiúna, teve-se a oportunidade de se resgatar seu pensamento sobre a Universidade. Pensamento que às vezes revela um esforço teórico admirável, mas que é sobretudo a reflexão de sua própria prática.

Na busca de sensibilizar suas bases, o movimento estudantil revelou as ansiedades mais candentes de seu tempo. A transformação

das universidades, seja como exigência de massas, seja como política governamental, acabou por gerar um número de trabalhadores intelectuais sem precedentes na História. No entanto, a ditadura militar demonstrou que efetivamente não estava disposta a dialogar com o movimento estudantil. Muito embora o governo não tenha implementado o ensino pago graças a resistência dos estudantes (é importante que seja dito), a Reforma Universitária de 1969 caiu como chumbo sobre as estruturas de regime de cátedra que até então regiam a academia.

Compreender que os estudantes em 68 não tinham bem claras quais expectativas um curso superior lhes reserva é compreender as angústias que viveram jovens estudantes de outra geração, quando apostaram numa idéia de desenvolvimento econômico integrado às necessidades sociais, que o capitalismo dependente não parecia oferecer. É sobretudo não opor culpados e inocentes não nos ajuda a compreender as incertezas de um instantâneo na História. A não ser na libertação de preconceitos que permeiam toda uma época, que impedem de observá-la sob pontos de vistas diferentes.

NOTAS DE REFERÊNCIA

1 ORTIZ, Renato. Op. Cit. pg. 159.

2 FORACCHI, Marialice. *O Estudante de a transformação da sociedade brasileira*. São Paulo. Ed. Nacional, 1977.

3 _____. *A juventude na sociedade moderna*. São Paulo. Editora Pioneira, 1972.

4 HOBBSAWM, Eric. A outra história - algumas reflexões. in: KRANTZ, Frederic. *A Outra História: Ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro. 1990.

5 Interessante o trecho do documento da AP no programa da chapa pró-oposição ao DCE da UFMG: “um diretor incentivou o trabalho para a participação efetiva do movimento estudantil nas manifestações de solidariedade às lutas dos trabalhadores em 1º de maio contra o arrocho da ditadura. Êste diretor foi preso na manifestação de 1º de maio; foi preso na rua, participando (sic) da luta junto aos trabalhadores. O outro diretor que aqui estava logo após o 1º de maio, trabalhou contra as manifestações de luta contra a repressão policial, contra a prisão de estudantes e operários -

este diretor, na hora em que a ditadura pretendia intimidar e pretendia que nos calássemos, conciliou com a ditadura propondo o recuo do movimento estudantil alegando que era necessário primeiro organizar e discutir”. ARQUIVO DOPS/PR, pasta 2082. pg. 64.

6 UNIDADE, União Nacional dos Estudantes Região Sul. pg. 5 In: ARQUIVO DOPS/PR, pasta 2082.

7 COHN-BENDIT, Daniel. *O Grande Bazar*. São Paulo. Brasiliense. 1988. pg. 31.

8 ARQUIVO DOPS/PR, pasta 2085 - UNE-XVIII Congresso. pg.9.

9 CASTAÑEDA, Jorge. *Utopia Desarmada: intrigas, dilemas e promessas da esquerda latino-americana*. São Paulo. Companhia das Letras. 1994

10 CASTAÑEDA. Op. cit. pg. 164-165.

11 OELGART & BROCHIER. *L'international étudiante*. Paris. Julliard. 1968.

12 JACOBY, Russel. *Os Últimos Intelectuais*. São Paulo. Trajetória Cultural/EDUSP. 1990.

13 JACOBY, Op. cit. pg. 144-145

14 SARTRE, Jean Paul. *Em Defesa dos Intelectuais*. São Paulo. Ed. Ática. 1994.

RESENHA

LEPAPE, Pierre. *Voltaire: Nascimento dos intelectuais no Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. 316p.

Andréa Roloff Lopes
Mestranda em História da
Universidade Federal do Paraná
UFPR

A obra de Lepape é um bom exemplo de biografia histórica. Ao longo de dezenove capítulos ele narra a história da vida de Voltaire, relacionando-a com a sociedade francesa do período. Durante o século XVIII aconteceram muitas mudanças políticas e sociais na França, as quais, numa relação de interdependência, interferiram na transformação do ofício do intelectual, remetendo-o a uma função de crítico da sociedade. Buscando ilustrar e concretizar este processo, Lepape estuda Voltaire, que é um caso paradigmático destas transformações.

Como a análise pormenorizada dos capítulos não seria uma proposta viável para este trabalho, abordaremos algumas questões gerais do livro. Inicialmente sobre a sociedade francesa do período, e posteriormente sobre intelectuais franceses e as transformações por que passaram, tendo Voltaire como exemplo concreto.

Não era uma situação muito confortável a do intelectual francês do início do Século das Luzes. Para demonstrar isto Lepape, inicia seu livro resgatando um incidente na vida de Voltaire que é bastante ilustrativo. No ano de 1726, quando o talento de Voltaire já era reconhecido em toda a França, o escritor teve uma discussão com um nobre que o provocou. Irritado com a resposta que recebeu de Voltaire, o nobre mandou espancá-lo alguns dias depois. O filósofo, indignado, procurou justiça, apelando para a corte, e não conseguiu nenhum resultado. Ao tentar a vingança, irritou a corte, “afinal surrar um poeta não chegava a ser crime, de modo que Voltaire estava

fazendo barulho por muito pouco” (p. 10). Por isso ele quase foi preso e posteriormente foi deportado para a Inglaterra. “Era assim que se tratava um escritor na França da Regência. Como um bichinho de estimação a quem se afastava com o pé quando reclamava fora de hora, que se maltratava quando esquecia seu grau de inferioridade, e que se mandava embora caso se mostrasse recalcitrante”. (p. 11) O objetivo de Lepape é traçar este longo percurso, em que o intelectual passou de um acessório decorativo da corte ao papel de crítico da sociedade.

Politicamente, o século XVIII, principalmente na França, foi marcado pelo governo absolutista. As guerras de religião tiveram um importante papel neste processo de centralização do poder real. A obediência era reforçada pela crença na origem divina do rei, que era considerado o representante de Deus na terra, somente a Ele devendo satisfações. Este governo era inquestionável, afinal:

Na monarquia absoluta à maneira francesa não havia lugar sequer para a idéia de um partido de oposição. A Fronda, as guerras religiosas que haviam dilacerado o reino no século XVI, que quase entregaram a França ao estrangeiro para satisfazer interesses de facções, tinham enraizado o sentimento de uma unidade indissociável, encarnada na pessoa do rei. Opor-se ao rei era opor-se à própria França. (...) Mesmo nos piores anos do reinado de Luís XV, quando o país parecia soçobrar, a queixa jamais se havia transformado em reivindicação política. A política era o rei. (p. 191)

Como nos lembra Voltaire, “a justificação profunda da monarquia, sua legitimidade, era pacificar e unir sob um mesmo princípio indivíduos que, sem ela, se matariam mutuamente.” (p. 51) Além disso, no século XVIII, uma outra função seria dada ao poder real: a responsabilidade pela economia do Estado. Como nos mostra Lepape, passava-se do Estado de justiça para o Estado de finanças:

O rei não era mais apenas aquele que, em todas as matérias, julgava o bem e o mal; refém do imenso poder que se atribuía, agora era também aquele que devia garantir a prosperidade do reino e de seus súditos. Neste tocante, os últimos anos do reinado de Luís XVI foram

decisivos: ele não poderia ser um grande rei, uma vez que o país estava arruinado. O serviço do rei tinha que levar seriamente em conta esse dado revolucionário, a introdução da economia não como realidade - é claro que ela sempre havia existido -, mas como um componente cultural da função monarquia. (p. 63)

O poder absoluto do rei retirava qualquer poder político da sociedade civil. Esta não podia se manifestar e nem discutir política, que era baseada no segredo. A proibição da discussão de determinados assuntos não se devia à forma autoritária de governo, mas à própria essência do absolutismo real. “Por mais respeitosa que fosse, toda literatura reveladora, toda discussão sobre o que era indiscutível - o poder, o rei, o catolicismo - era, em princípio, suspeita.” (p. 50) Afinal, “o segredo não era uma forma de governo, era o próprio princípio de um poder que nada aceitava dividir” (p. 123).

Por isso, esta política também tentava controlar e centralizar todas as instâncias da sociedade e, sem dúvida, a sua produção intelectual. A sociedade era excluída do poder, mas, como já afirmamos, não contestava a sua legitimidade, o que se buscava, através da razão, era a reforma, a modernização da sociedade. (p. 84)

Era no âmbito da ciência da investigação filosófica, desde que não contestasse o poder da monarquia, que esta sociedade cerceada podia manifestar-se. “Excluída das decisões políticas, a sociedade civil procurava outras esferas nas quais pudesse expressar sua existência, na corrida à riqueza, na especulação intelectual, na aquisição de conhecimentos, no exercício da religião, na surda resistência à vontade do poder central de governar tudo e tudo controlar, inclusive a vida privada” (p. 191). E a este espírito de investigação que permeou toda a sociedade europeia, no caso específico da elite francesa, deu-se o nome de Iluminismo. O Iluminismo, de maneira quase indissociável, ligava-se à crença no progresso técnico e na evolução da sociedade. O tom dissonante era dado por Rousseau, que colocava estas certezas de progresso em dúvida. (p. 172)

Dentre as idéias defendidas ou contestadas pelo iluminismo,

sem dúvida a mais importante no período foi o debate entre a razão e a religião. Deus foi posto em julgamento. Para termos noção da importância deste fato é lembrarmos que até o século XVIII a religião comandava todos os aspectos da vida do homem na Europa. Desta maneira é compreensível por que os filósofos elegeram a religião, principalmente a Igreja Católica, como inimiga principal das luzes. Esta instituição também controlava e moldava todo o ensino, no caso da França e de muitos países europeus, através dos jesuítas.

Nesta sociedade, onde a elite se via excluída da política, era importante a arte da representação e o desenvolvimento do espírito. Um sistema de figuras de retórica e uma poética do discurso se transformaram num valor moral, social e intelectual. Segundo Lepape

O espírito afirma a possibilidade de produzir o novo sem nada mudar na ordem antiga; a possibilidade de dizer tudo, no círculo exclusivo dos iniciados, respeitando o não-dito imposto pelas censuras; a escolha de uma estética leve e enxuta, o contrário da pesada pompa que acompanha a influência sensual da religião, a possibilidade, enfim, de definir uma elite cuja excelência não se define pelo saber, nem pelo nascimento, nem pelo poder, mas pelo uso civilizado e delicado da conversação. (p. 15)

Desta maneira, pode-se entender o poder da palavra nesta sociedade.

Mas isso não significava que o escritor também tivesse o mesmo poder. Desde que o ofício começou a se laicizar, a dependência do escritor se mostrava claramente, pois “instauravam-se sistemas de clientelismo e mecenato que se inspiravam no modelo eclesiástico: o escritor era uma espécie de padre ou monge leigo, remunerado por uma fonte privada ou pública da sociedade, pelo exercício da função espiritual e civilizatória que exercesse, e na medida do talento e do sucesso com que desempenhasse a sua tarefa” (p. 38). Esta situação de dependência financeira, sem dúvida, era desconfortável para os escritores e os aprisionava aos seus mecenas.

As polêmicas eram acirradas, afinal, como nos mostra Lepape (p. 23), eram a única batalha permitida à sociedade. As armas

usadas eram os libelos e a política de café. Nestas polêmicas literárias, poéticas ou de outros assuntos, os escritores eram usados como marionetes pelos diferentes partidos ou senhores. Se eles se saíssem bem, eram recompensados, ou, se isso não acontecesse, eram punidos. E, às vezes, bastava um verso para um escritor cair em desgraça, sendo preso ou desterrado.

Vários fatores contribuíam para a insignificância do grupo de intelectuais neste início do século XVIII. A dependência financeira dos intelectuais era um deles, sem dúvida. Mas também existiam problemas de ordem prática: a insignificância, pelo menos numérica, dos leitores. Na França do período, em cada quatro franceses, três eram analfabetos. Além disso, por exemplo, os livros eram caros e de difícil acesso à população rural. (p. 59)

Outra dificuldade era o controle da produção das obras, que era centralizada pelo poder real. O livro era uma questão de Estado, como nos mostra Lepape: “naquele primeiro quartel do século XVIII, o livro continuava a ser uma questão de Estado, um importante instrumento de propaganda política, religiosa e intelectual, caso produzido sob os auspícios diretos ou indiretos do poder; um objeto potencialmente perigoso caso elaborado fora do seu âmbito” (p. 50). Por isso a publicação de livros era energeticamente controlada pelo soberano. Sendo assim, muitas obras eram censuradas, mas o sistema de monopólio favorecia a tentativa de fraude, o que se tornava um problema político e financeiro.

Havia também, neste período, a resistência a encarar o livro como um produto de mercado, propriedade do autor, passível de ser negociado. Esta resistência era justificada pela perda do caráter artístico da literatura. Os direitos autorais também não eram reconhecidos. “Nenhum direito de ordem financeira, nem é preciso lembrar, mas sobretudo nenhum direito de ordem moral: obra publicada sem autorização real fugia completamente ao controle do autor. Podiam triturá-la, cortá-la, acrescentar-lhes textos inventados ou adulterados” (p. 152). Os autores poderiam recorrer ao aparelho judiciário, mas este se mantinha sempre contrário à liberdade de imprimir.

Apesar dessas questões, o movimento da luzes, com seus

recuos e movimentos antifilosóficos (p. 216), desenvolvia-se. Os filósofos lutavam contra todos os preconceitos, tentando “iluminar” a sociedade. Nada poderia escapar do exame da razão, não existia verdade revelada que pudesse ser excluída do exame da razão, e “enquanto esse exame complexo, científico, implicando numerosas pesquisas, não for realizado - e talvez não o seja num futuro previsível -, convém que nos atenhamos a essa expectativa positiva que é a tolerância.” (p. 96)

O movimento ilustrado concentrava suas forças principalmente em três questões: a defesa da liberdade, a separação dos poderes e a negação do direito divino. Mas o foco de sua luta era, sem dúvida, a questão religiosa. Não era possível, racionalmente, acreditar na revelação. A contestação inicial da religião e a relativização dos seus dogmas foram levando ao questionamento do poder real, pois este tinha como alicerce a religião. A dessacralização da sociedade levava também à dessacralização do poder do rei. Os homens buscavam agora apoio na história e na razão. (p. 194)

O aparecimento da oposição ao poder real também esteve ligado a questões religiosas. Os magistrados, partidários do jansenismo, colocavam-se contra o poder dos jesuítas, que dominavam a religião oficial. Esta disputa tornou-se pública, mobilizando a população de uma maneira inédita. Neste momento, na França, nascia a opinião pública (p. 71), que, como veremos posteriormente, seria de vital importância para a nova função social do intelectual, pois é ela que legitima este poder.

Mas antes de entrar propriamente na discussão das novas funções dos intelectuais, faz-se necessário assinalar as mudanças ocorridas no próprio ofício do escritor ao longo do século. A primeira mudança ocorreu na própria composição da “classe” dos homens de letras. No início do século XVIII, “de cada três autores, um terço pertencia à Igreja, um quarto, à nobreza. A quarta parte formada pelos nobres era mais numerosa na área da literatura: os aristocratas animavam os salões, e, movidos pelo impulso vindo de Versalhes, ditavam o gosto em matéria de letras. Por volta de 1780, os eclesiásticos representavam menos de um terço dos autores; os nobres, quinze por cento; a plebe laica, mais da metade.” (p. 68)

O saber passou a ser vulgarizado e atingiu porções mais amplas da sociedade. O número de leitores também aumentou. E, entre 1700 e 1770, a produção literária triplicou, em número de títulos e de exemplares (p. 61). O escritor passou a se preocupar não apenas com o reconhecimento público, no caso francês, da alta sociedade, mas também com as recompensas materiais do seu trabalho, pois “começava a desenvolver-se a idéia de um exercício burguês da literatura” (p. 67). Desse modo, “esboçava-se, assim uma nova condição do homem de letras, agora como produtor, baseada nos laços de propriedade que ligam o autor à sua obra” (p. 276).

O sistema editorial, apesar das proibições régias, tinha que se adequar a uma nova realidade: a necessidade de ser lucrativo, de ser produtivo. E, pelo bem da economia editorial francesa, muitas vezes a censura fazia vistas grossas à proibição ou a publicações de obras proibidas, sempre as mais lucrativas. (p. 63)

Apesar da diversidade dos intelectuais, havia fatores de união, como o combate de idéias. “Sem ter plena consciência disto, eles formavam um grupo social novo, caracterizado pelo livre uso do saber e pela exigência de total liberdade de expressão, uma comunidade dispersa, idealmente reunida no mesmo culto à pesquisa à verdade pelos meios da razão e do experimento.” (p. 212)

Nesta nova sociedade transformada pelas luzes, lentamente o intelectual assumia o papel social de porta-voz e pedagogo da sociedade (p. 79). Para visualizar esta transformação, vamos resgatar o caso de Voltaire, que não inventou este papel, mas, como nos mostra Lepape, teve um importante papel no desenvolvimento do mesmo. Voltaire foi caracterizado como o maior escritor de sua época e por isso possuía uma complexa rede de clientela, mas isso, pelo menos no início do século - quando o autor já tinha encontrado a fama, não o livrava de situações como o espancamento relatado anteriormente.

Apesar de sentir necessidade de liberdade para o desenvolvimento de sua obra, Voltaire hesitava entre a sedução do reconhecimento da corte, do rei e o sucesso público. O escritor acreditava, como muitos de seus companheiros, que um escritor não deveria ser julgado pelo público, mas por seus pares ou mecenas. O autor também não considerava as suas obras como mercadorias,

pois as queria como obras de arte. Inicialmente o filósofo contentava-se com esta situação de subordinação social ao mecenato e buscava apenas um espaço na corte francesa dentro da estrutura vigente. Mas este espaço, por uma série de intrigas características do período, foi-lhe negado. Após perceber a dependência e subordinação da profissão de escritor, buscou transformar esta situação, afinal, apesar de sua sólida clientela, Voltaire foi expulso de Paris e ignorado pela corte durante trinta anos, o que nos dá a idéia de como o mecenato era instável, financeiramente e politicamente.

O autor buscou todos os meios para atingir seu objetivo principal, que era “pôr os filósofos em posição de árbitros, reconquistar a graça do rei, possibilitar a aliança entre os profissionais da inteligência, a sociedade esclarecida e o soberano; isto era o resumo de toda a sua política” (p. 225). Voltaire procurava o espaço do intelectual na sociedade e a sua primeira tentativa se deu através da aliança com Frederico II, um déspota esclarecido. Mas esta experiência não teve resultados muito produtivos. A aliança não deu certo, pois novamente o intelectual se encontrava subordinado ao soberano, e não ao seu lado, como ele esperava. (p. 179)

A outra possibilidade de união era com o público. E, depois de muito hesitar, foi a ele que Voltaire escolheu. Esta sua escolha influenciou a forma de suas obras, pois para atingi-lo o autor optou pelo romance e pelos contos, que, apesar de agradarem ao público, eram considerados gêneros menores no século XVIII, o século da poesia. (p. 219)

A sua primeira vitória, um marco em sua nova função social, deu-se com o caso Calas, na década de 1760. Calas, um protestante, foi acusado pelos magistrados de Tolouse de ter matado seu filho por este ter abraçado o catolicismo. Condenado, o protestante foi supliciado em 10 de março de 1762. Voltaire não acreditou em sua culpa e começou uma campanha por sua inocência e contra a intolerância dos magistrados, em sua maioria jansenistas. Conclamando a opinião pública, o filósofo procurava julgar os magistrados:

Para fazê-lo não tinha a menor competência, nem institucional, nem profissionalmente falando: não era

parlamentar, nem juiz, nem advogado. Era total a sua incompetência para polemizar com os juízes de Tolouse. Mas o simples fato de ter entrado naquela batalha, de ter pensado em travá-la, mostra Voltaire na posse de um poder que não lhe fora dado por nenhum soberano, nenhuma instituição, nenhuma pessoa física, mas fruto de sua glória artística, atestado pelo apego do público àquilo que escrevia. (p. 227)

Desta forma, legitimado pelo poder da opinião pública, Voltaire vence a batalha contra os magistrados. Calas foi isentado de sua culpa e sua família passou a receber uma pensão. O filósofo assumia a posição de árbitro da sociedade. Em suma, este é o acontecimento emblemático da mudança pela qual passou o ofício do homem de letras no século XVIII, muito bem sintetizado por Lepape:

De repente, era a própria condição de escritor que se alterava na sociedade. Ele era o ornamento, o bufão ou o turiferário privilegiado, quando muito o pensador agradável, o mestre da elegância e da boa educação; e-lo promovido a guardião dos valores universais da humanidade, vigia e porta-voz da sociedade civil contra o arbítrio e o despotismo da sociedade política. O homem de letras transformava-se em intelectual - então ainda se dizia "filósofo" -, graças ao mesmo movimento pelo qual o público se transformava em opinião pública e passava de expressão dos gostos e costumes privados a expressão das opções e opiniões de natureza política. (p. 237)

Esta biografia de Lepape sobre Voltaire tem duas características extremamente positivas. A primeira é a de se mostrar como exemplo e modelo de uma interessante forma de biografia histórica, onde a vida de um personagem é discutida com relação à sociedade em que vive, relacionando, de uma maneira interdependente, as suas conquistas pessoais com as transformações pelas quais passa a sociedade. Neste caso específico do momento que viveu Voltaire, as transformações foram profundas, pois o célebre poeta que foi surrado e exilado de Paris em 1726 volta à mesma cidade como herói em 1778. Nem a sociedade nem o filósofo poderiam ser os mesmos.

A outra questão é o próprio tema do livro, ou seja, a busca pelo espaço, pela função do intelectual na sociedade. Esta luta iluminista é um ideal muitas vezes desconsiderado atualmente. O engajamento comumente é considerado antigo, ingênuo ou piegas. Talvez em muitos casos o seja. Mas isto não impede que a realidade de um país com tantos problemas como o Brasil se imponha aos intelectuais que renunciaram à idéia de pensá-lo. Afinal, quem não é parte da solução, faz parte do problema. Mais que uma frase de efeito, podemos perceber na mesma um truísmo que muitas vezes optamos por desconsiderar.

A AUTENTICAÇÃO DO SAMBA E A RE-INVENÇÃO DO BRASIL

Marcos Napolitano

Professor Assistente do Departamento de História da
Universidade Federal do Paraná - UFPR e
doutorando na Universidade de São Paulo - USP

Resenha do livro: VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*.
Rio de Janeiro, Jorge Zahar : ed/ Ed. UFRJ, 1995.

Em 1926, num café do Rio de Janeiro, deu-se um encontro muito peculiar: Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Hollanda, Villa Lobos, Luciano Gallet, Prudente de Moraes Neto, “Pixinguinha” e “Donga” (músicos populares do Rio de Janeiro). Um encontro para uma “noitada de violão”, entre intelectuais e artistas “modernistas” brancos e artistas populares de origem negra. A partir deste encontro, de amplos significados simbólicos, o antropólogo carioca Hermano Vianna inicia seu exercício de desvelar o “mistério do samba”. Um encontro paradigmático de uma nova situação político/cultural que então se configurava: a invenção de um novo “Brasil”. Conforme a tese geral do livro, a autenticação do samba como expressão nacional de raiz, foi um dos parâmetros fundamentais da “mediação cultural” pela qual este processo se construiu. Para construir seu raciocínio, Vianna se utiliza de dois eixos analíticos básicos: a “invenção da tradição”¹ e a “fabricação da autenticidade”.²

Outro problema central, investigado pelo autor a partir deste e de outros “encontros” sócio-culturais e ideológicos, é a clivagem que a questão da “mestiçagem” sofreu ao longo dos anos 20/30: de raiz dos “males” do Brasil à definidora do “caráter nacional” (p.30). Para Vianna, esse é um “mistério do qual o samba é *locus* fundamental” (idem), que muda o parâmetro pelo qual se pensa a nacionalidade. Ao enfatizar a questão da “mestiçagem”, como categoria racial-cultural pela qual o samba se realizou socialmente, Vianna

indiretamente rejeita as teses que localizam o samba como patrimônio cultural negro, “expropriado” pelos brancos e transformado em artigo de consumo.

Vianna inicia sua argumentação questionando a idéia difundida de que os modernistas, a partir da festejada visita do poeta francês Blaise Cendrars ao Brasil em 1924, teriam promovido a “ascensão” sócio-cultural do samba. Conforme o autor, Cendrars, ao chamar a atenção para o “Brasil Negro”, pode ter sido o catalisador do “encontro” entre os modernistas com o povo, mas não inaugurou este procedimento cultural. As elites intelectuais, ainda que sob o signo do exótico (escopo do qual o modernismo também não conseguiu escapar totalmente), sempre foram atentas aos sons das ruas: o choro e a modinha popular do Rio de Janeiro são os exemplos que o autor cita. Outro exemplo, é a inserção de Villa Lobos, desde o começo do século, neste universo musical da boêmia e dos sons populares da capital federal, tendo arrastado consigo inclusive o músico francês Darius Milhaud que, impressionado, utilizou os materiais musicais recolhidos no Rio de Janeiro.

O movimento geral do livro tenta mostrar ao leitor que, tanto o mito da “autenticidade” do samba de “raiz”, como o mito da “resistência” cultural que ele teria desempenhado, são invenções históricas de forte caráter ideológico. Uma “invenção” que por ser “invenção” não deve ser vista como um processo histórico artificial e “imposto” pelas classes dominantes. A “invenção” de uma tradição está ancorada em práticas sociais e experiências históricas que a tornam tão eficaz, na medida em que instituem novas práticas sociais, culturais e políticas, que muitas vezes parece um processo “natural” e enraizado em tempos imemoriais.

Ao mesmo tempo que desmistifica a “raiz” nacional do samba, Vianna demonstra que a fluidez do universo social do Rio de Janeiro sempre propiciou “encontros” entre diversos segmentos sociais, burlando fronteiras morais, culturais e econômicas.³ Estes “encontros”, que os modernistas irão sistematizar como procedimento cultural, acabaram servindo de cimento a uma nova idéia de nação. O que o autor sugere é que o processo de incorporação que o Estado Novo getulista fez da cultura popular, sobretudo do samba elevado à

condição de gênero musical nacional, não foi simplesmente uma “expropriação” cultural e sim a formulação ideológica de uma tendência histórica ancorada em amplos segmentos sociais (e não só nas elites). Deste processo as “classes subalternas” não foram atores passivos e moldáveis, mas elemento fundamental na configuração dos novos valores (ao menos os valores culturais). Assim, o populismo autoritário do Estado Novo teria aproveitado uma prática cultural, inscrita inicialmente no Rio de Janeiro, propícia à diluição de fronteiras e conflitos. A partir desta “fresta” o samba teria sido elevado à condição de gênero nacional por excelência. Poderíamos contrargumentar que este processo não foi tão direto assim. Em fins dos anos 40, ainda eram comuns as vozes, ideológica e politicamente influentes dentro do Estado, que não viam o samba com bons olhos. O próprio esforço de Mario de Andrade, intelectual influente ao longo dos anos 20 e 30, em desvincular a nacionalidade musical brasileira do gênero samba (o “batuque brabo”) atesta este fato.⁴

Obviamente, Vianna não passa a idéia de que o processo de “nacionalização” do samba tenha ocorrido sem conflitos e contradições. Ao descrever a trajetória dos pais “fundadores” da moderna música urbana brasileira, Vianna enfatiza que nem “Donga”⁵ nem “Pixinguinha”⁶ tinham qualquer intenção de “pureza” nas suas criações. “Pixinguinha”, após a sua excursão a Paris com o conjunto “Os Oito Batutas”, toma contato com o jazz (moda na capital francesa), ganhando um saxofone do seu patrocinador (Arnaldo Guinle). Este presente não significou apenas a inclusão de um novo instrumento na sua música, mas a incorporação de timbres que iriam modificá-la, para desespero dos “puristas” de então.

De maneira geral, entre os grupos populares, a definição da “autenticidade” do samba não se deu sem conflitos. A criação da primeira escola de samba - a “Deixa Falar”, em 1929 - teve a intenção declarada de consolidar uma dada “tradição”. Este processo, interno à dinâmica cultural das “classes populares”, foi parte do amplo debate que orientou a definição (estética) do gênero “samba”. O debate entre Donga e Ismael Silva (um dos fundadores da escola citada) para estabelecer o “estatuto” rítmico-musical do “verdadeiro” samba é um bom exemplo: Ismael acusava Donga de compor “maxixes” e Donga o acusava de compor “marchas”,⁷ e ambos diziam compor o

“verdadeiro” samba. Em disco, o “verdadeiro” samba (tal como o conhecemos hoje em dia) surge em 1929, quando o *Bando dos Tangarás*, comandado por Noel Rosa, Almirante e Braguinha (o grupo de Vila Isabel), gravou o primeiro samba com “batuque de escola de samba” (“Na Pavuna”), facilitada pelos avanços proporcionados pela gravação elétrica. Pela argumentação de Vianna, a classe média carioca (o grupo de Vila Isabel, por exemplo, era oriundo deste segmento), “adere” ao samba no mesmo momento histórico em que os músicos populares redefiniam o gênero. Contra-argumentando a tese clássica dos “puristas” de que a classe média “caiu” no gosto popular e expropriou o samba dos seus legítimos proprietários,⁸ Vianna diz que “Noel Rosa não ‘caiu’ no gosto popular, mas ajudou a defini-lo” (P.122)

Outro momento importante do livro são os capítulos nos quais Vianna historiciza a incorporação oficial do “samba” pelo discurso oficial. Em 1933, a Prefeitura da cidade passou a apoiar o desfile das escolas de samba, criando-se um regulamento específico para o certame, que proibia os instrumentos de sopro, obrigando a existência da “ala das baianas”. Em 1935, o desfile das escolas foi incorporado ao programa oficial do carnaval carioca. Em 1937 o Estado Novo determina o tipo de enredo: histórico, didático e patriótico. Para Vianna, estas medidas fizeram nascer a idéia do “nacional-popular” (no campo da cultura e da política), em contraste com o “regional”. (P.127).

A ideologização deste processo de “autenticação” e uma certa institucionalização desta memória, a partir das preocupações nacionalistas dos anos 50 (que migraram para o campo da esquerda)⁹, teriam feito desaparecer esse “mistério” inicial e formativo, que o autor examina. Aliás, a eficácia da ideologia está justamente em fazer desaparecer a historicidade geradora dos valores e processos sociais. Ficaram os mitos: “pureza”; “autenticidade”; “morro X cidade”; “música nacional/popular”. Aliás, os mesmos mitos (reiteramos: não devem ser tomados como sinônimo de “mentira” ou “falsidade”, mas como valores que norteiam a experiência histórica e os projetos para a sociedade) que irão alimentar o debate em torno da re-definição da música popular, sobretudo por parte dos artistas engajados, ao longo dos anos 60.

Em complemento às questões colocadas pela obra de Hermano Vianna seria interessante examinarmos algumas questões que nos fazem relativizar tanto o papel dos “modernistas”, como o papel do Estado. Estes dois eixos, o dos intelectuais-artista e burocratas-ideólogos, em alguns momentos do livro podem parecer dois blocos cujas práticas seriam unívocas e monolíticas.

Voltemos ao exemplo do “modernista” que mais pensou a questão musical como uma questão de consciência da nacionalidade: Mario de Andrade. Neste autor podemos perceber um projeto “musical/nacional” que não passa pelos valores de “mestiçagem” enfatizada por Vianna no “mistério do samba”. O autor de *Macunaíma* entendia que a música urbana, sobretudo aquela construída à base de síncopas e percussão agressiva, que estimulavam a dança e os estados de transe, não poderiam se constituir na música nacional.¹⁰ Para Mario de Andrade, o papel do artista/intelectual era realizar uma extensa pesquisa dos materiais musicais das regiões rurais, onde a sonoridade nacional deveria estar no seu estado mais bruto, e codificá-la através de uma técnica (erudita) para construir uma expressão musical nacional (não populista, nem nacionalista, propriamente). A música urbana, obviamente não se prestava a isso, na medida em que ela operava a partir da mistura de muitas sonoridades e circulava na forma de “música ligeira”. Mario de Andrade estava muito pouco preocupado com a “pureza” ou com a “autenticidade” do povo brasileiro. Estava muito mais interessado em estabelecer as possibilidades expressivas de uma música que deveria ter caráter formativo/pedagógico, e expressar o “fundo comum” de uma “nacionalidade” a ser explicitada e sistematizada no plano da cultura.

Portanto, para o modernista que mais “pensou” a música brasileira não encontramos lugar naquele “encontro”, citado no começo do livro de Vianna. O seu projeto, cujas expectativas se concentravam na obra de Villa Lobos, nem de longe passaria por uma “nacionalização” da música popular (na forma de “música ligeira”) do Rio de Janeiro.

Por sua vez, o Estado Novo, ao mesmo tempo que instituiu a “direção musical” do Brasil sob a batuta do maestro Villa Lobos,¹¹

acabou promovendo e estimulando o mercado musical: primeiro através da radiofonia comercial,¹² regulamentada oficialmente em 1931. Alguns anos mais tarde, estatizou a Rádio Nacional sem prejuízo do caráter comercial da emissora. Esta ambiguidade não deve ser tomada como paradoxo, mas como política. Aliás, as teses monolíticas sobre o Estado Novo, como estado totalitário, enfrentam seu maior questionamento neste ponto. A eficácia política do autoritarismo brasileiro daquela época reside justamente neste aspecto: tutelar o corpo social, incorporando por um lado, flexibilizando por outro.¹³ Mantendo um núcleo de dominação, sem superdimensionar o controle estatal, o Estado pós-1930 teria conseguido “administrar” com mais eficácia as grandes contradições da sociedade brasileira. A música foi um dos grandes “laboratórios” desta dominação e dos conflitos e contradições que dela resultaram.¹⁴

Ao institucionalizar as expressões musicais, tanto na sua vertente “erudita” (burocratizando os artistas e intelectuais oriundos do modernismo), como na sua vertente popular (codificando o samba e as “escolas” de samba), o Estado Novo conseguiu preservar uma margem de liberdade de criação nestes segmentos, com o provável objetivo de ampliar sua eficácia sócio-cultural. A gênese de um mercado de bens simbólicos, que se deu concomitantemente a este processo institucional, demonstra os limites da ação estatal dirigista. Limites que implicaram num campo de controle frágil, pelo qual se constituiu, com todas as contradições, o gosto “nacional-popular”. Este gosto “nacional-popular” constituiu-se num primeiro momento a partir da música local do Rio de Janeiro, submetida a fusões com a música popular internacional e gêneros “regionais” oriundos das várias áreas culturais do Brasil. Este será o padrão médio vigente até meados dos anos 60, quando irá se instaurar um novo debate radical acerca da cultura brasileira.

A partir desta argumentação, dialogando com as contribuições do livro de Vianna, poderíamos sugerir uma reflexão complementar para decifrar o “mistério” do samba, na qual diversos “mistérios” se tocam: os projetos modernistas (o uso do plural é proposital), a institucionalização da “cultura popular”, as ações da burocracia cultural, a formação do mercado urbano, as interações entre o mercado musical urbano e as manifestações musicais feitas às suas margens.

Nos anos 60, estes “mistérios” serão lidos sob uma nova perspectiva: a da esquerda nacionalista, da juventude de classe média intelectualizada, atraída para a música “popular” em função do impacto da “bossa nova”.¹⁵ Os temas da “pureza”, do “nacional/popular”, da “autenticidade” da cultura, entre outros, voltariam com toda a força, forjando um grande debate estético-ideológico. Mas este debate se daria sob outras condições históricas: novas interferências do mercado, que então se reestruturava,¹⁶ novo contexto político (onde o “nacional /popular”, a princípio, não tinha lugar na política oficial do Estado de Segurança Nacional imposto pelo golpe de 1964), culminando na formação de um outro circuito de escuta. Estes elementos ajudaram a redefinir a idéia de “música popular brasileira”, seu campo de produção, difusão e consumo. Este processo ocorrido nos anos 60, numa certa medida, tornou ainda mais opaco o véu que encobre o “mistério do samba”.

Aliás, por falar em objetos historicamente velados, a grande virtude do livro de Hermano Vianna é fornecer uma trilha plausível para o exercício do desvelamento histórico, sem que o objeto desvelado se torne menos fascinante por causa disso.

NOTAS DE REFERÊNCIA

1 HOBBSBAWM, Eric. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987

2 PETERSON, RICHARD. “La fabrication de la autenticité: la country music”. Actes de la Recherche, 93, juin, 1992

3 CÂNDIDO, Antonio. “A dialética da malandragem” IN: *O discurso e a cidade*. São Paulo : Duas Cidades, 1985.

4 ANDRADE, Mario de. *Ensaio sobre música brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora, s/d (original de 1928)

5 Ernesto Joaquim Maria dos Santos (1888-1974)

6 Alfredo da Rocha Vianna Junior (1898-1973)

7 MOURA, Roberto et alli. “Samba: a alma brasileira”. IN: *Brazil Musical.(uma viagem pelos sons e ritmos populares)*, Rio de Janeiro: Art Bureau , s/d, p.124-143

8 Esta é a postura de José Ramos Tinhorão, um dos maiores críticos da “expropriação” do samba popular pela classe média branca. Ver deste

autor: *Pequena História da Música Popular*. Petrópolis : Vozes, 1978 e *Música Popular: do gramofone ao rádio e TV*. São Paulo : Ática, 1981.

9 Neste sentido, o filme “Rio 40 graus” de Nelson Pereira dos Santos (1955), tem um papel fundamental no imaginário da juventude de esquerda que irá atuar na década de 60, ao cristalizar o “samba” como a voz do povo, “puro, bom e brasileiro”.

10 Mario de Andrade. *Op. cit.* São Paulo : Martins, 1962 (original de 1928)

11 Lembramos que, a partir de 1932, Villa Lobos será o coordenador da SEMA, órgão oficial do governo, que centralizou as atividades músico-pedagógicas durante o primeiro governo Vargas.

12 O governo federal promulgou uma lei, em 1931, regulamentando a radiodifusão comercial, a despeito das censuras dos intelectuais nacionalistas, como Roquete Pinto, que não viam com simpatia o conteúdo de “diversão” de massa tomar conta do rádio.

13 CAPELATO, Maria Helena. “O controle da opinião e os limites da liberdade: imprensa paulista, 1920-1945”. Política e Cultura, *Revista Brasileira de História*, 23/24, ANPUH, São Paulo, s/d, 55-76

14 J. Miguel Wisnik. “Getúlio da Paixão Cearense”. IN: *Música (O nacional e o popular na cultura brasileira)*. São Paulo : Brasiliense, 1983.

15 A “bossa nova” acabou apontando para novas possibilidades estéticas e expressivas dentro de um universo sócio-musical que, até então, percebia a música popular apenas como diversão.

16 Como por exemplo a crescente importância da TV como meio de difusão de música popular, ao longo dos anos 60.

Normas para Publicação

A Revista **História: Questões & Debates** é uma publicação conjunta da APAH - Associação Paranaense de História com o PGHIS - Cursos de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Trata-se de uma publicação preocupada com a História enquanto conhecimento, pesquisa e como 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 seções de tema- livre, no campo da História, Historiografia e afins.
- A revista aceitará trabalhos sob a forma de artigos, entrevistas, resenhas de livros e transcrições de fontes comentadas.
- Todos os trabalhos enviados serão submetidos a dois pareceristas; havendo conflito entre os pareceres o trabalho será submetido a um terceiro parecerista.
- Os editores, após aprovação no Conselho Editorial da revista, reservam-se o direito de convidar autores ou traduzir artigos considerados relevantes.
- O Conselho Editorial somente apreciará os trabalhos que obedeçam às seguintes normas técnicas:
 1. Extensão: os artigos deverão ter cerca de 30 (trinta) páginas e as resenhas em torno de 8 (oito) páginas;
 2. Os trabalhos devem ser apresentados em 4 (quatro) vias impressas e em disquete devidamente identificado e gravado em padrão *Word for Windows* ou compatível.
 3. Fonte e espaçamento: Utilizar fonte *Times New Roman*, em espaço 1 1/2.
 4. Resumo: até 10 (dez) linhas.
 5. Abstract: em língua inglesa, com até 10 (dez) linhas.
 6. Palavras-chave: Artigos e Resenhas devem conter 3 (três) palavras-chave com tradução para o inglês (*Keywords*).
 7. Do autor: abaixo do nome do autor deverá constar a instituição a que se vincula. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deverá ser mencionada.

8. As traduções devem vir acompanhadas da devida autorização do autor e do texto original com referência bibliográfica completa.
 9. Notas de Referência: as notas de referência deverão seguir as normas da ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas) e posicionarem-se no final do texto.
 10. Bibliografia: seguir as normas da ABNT e posicionar a bibliografia no final do texto. A bibliografia não será publicada, servindo apenas para apreciação dos pareceristas.
 11. Gráficos, tabelas e/ou ilustrações deverão ser encaminhadas um em cada folha (e arquivo), à parte, devidamente numerados, com títulos e legendas. Deverão estar indicados no texto os locais das respectivas inserções.
 12. Deve acompanhar em anexo folha contendo o nome completo do autor, seu grau acadêmico, a instituição a que pertence e seu endereço completo, inclusive telefone/fax/e-mail para contato.
- Aos autores de artigos serão enviados 5 (cinco) exemplares do número 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 6º andar
CEP 80060-150
Curitiba - PR
ribeiro@coruja.humanas.ufpr.br

APAH - ASSOCIAÇÃO PARANAENSE DE HISTÓRIA
PGHIS - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA UFPR

ISSN 0100-6932