

DOSSIÊ DIVERSIDADE RELIGIOSA: ENTRE EXPRESSÕES E ASSIMETRIAS

HISTÓRIA

Questões
& Debates



Reitor

Ricardo Marcelo Fonseca

Vice-Reitora

Graciela Inês Bolzón de Muniz

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Helton José Alves

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Mayara Elita Braz Carneiro

História: Questões & Debates, ano 39, volume 72, n. 1, jan./junho. 2024

Publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e da
Associação Paranaense de História (APAH)

Editores

Marion Brepohl, Ozias Paese Neves, Thiago Possiede.

Conselho Editorial

Roseli Boschilia (Universidade Federal do Paraná, Presidente do Conselho), Álvaro Araújo Antunes (Universidade Federal de Ouro Preto), Ana Paula Vosne Martins (Universidade Federal do Paraná), Ana Silvia Volpi Scott (Universidade Estadual de Campinas), Angelo Priori (Universidade Estadual de Londrina), André Macedo Duarte (Universidade Federal do Paraná), Antonio Cesar de Almeida Santos (Universidade Federal do Paraná), Carlos de Almeida Prado Bacellar (Universidade Estadual de São Paulo), Carlos Jorge Gonçalves Soares Fabião (Universidade de Lisboa), Claudia Rosas Lauro (Pontificia Universidade Católica do Peru), Claudine Haroche (Universidade Sorbonne), Christian Laval (Universidade Paris Nanterre), Euclides Marchi (Universidade Federal do Paraná), José Guilherme Cantor Magnani (Universidade Estadual de São Paulo), José Manuel Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa), Luiz Carlos Villalta (Universidade Federal de Minas Gerais), Márcio Sergio Batista Silveira de Oliveira (Universidade Federal do Paraná), Luiz Geraldo Santos da Silva (Universidade Federal do Paraná), Marcos Napolitano (Universidade Estadual de São Paulo), Maria Elena Barral (Universidad Nacional de Luján), María Laura Rosa (Universidad de Buenos Aires), Marilene Weinhardt (Universidade Federal do Paraná), Marion Brepohl (Universidade Federal do Paraná), Montserrat Duch Plana (Universidad Rovira i Virgili), Orazio Irrera (Universidade Paris 8), Pablo de la Cruz Dias Martinez (Universidade de Salamanca), Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas), Philippe Sabot (Universidade de Lille), Sergio Odilon Nadalin (Universidade Federal do Paraná), Renato Augusto Carneiro Júnior (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias), Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná), Stefan Rinke (Universidade Livre de Berlim), Wolfgang Heuer (Universidade Livre de Berlim)

Endereço para correspondência

História: Questões & Debates
Rua General Carneiro, 460 – 6.º andar
80060-150, Curitiba/PR
Tel.: +55 (41) 3360 5105
<http://revistas.ufpr.br/historia>

Revisão e Diagramação

Programa de Apoio à Publicação Científica Periódica da Universidade Federal do Paraná

Capa:

Bárbara Fonseca

Foto da capa:

Batuque de Umbigada de Piracicaba

Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Batuque_de_Umbigada_de_Piracicaba_-_0063.jpg

Os textos da revista estão licenciados com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional,
Podendo ser reproduzidos, citados e distribuídos, desde que com a devida atribuição
de autoria e para fins não comerciais.

Indexada por Ulrich's, Latindex, Periódicos CAPES, IBICT, RCAAP,
PubMed e Medline (artigos relacionados com a história da saúde)

Patrocínio

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná
NUPPER, Núcleo de Pesquisas e Estudos de Religião



Sistema Eletrônico de Revistas - SER

Programa de Apoio à Publicação de Periódicos da UFPR

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

www.prppg.ufpr.br

O Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER) é um software livre e permite a submissão de artigos e acesso às revistas de qualquer parte do mundo. Pode ser acessado por autores, consultores, editores, usuários, interessados em acessar e obter cópias de artigos publicados nas revistas. O sistema avisa automaticamente, por e-mail, do lançamento de um novo número da revista aos cadastrados.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO:

09 Diversidade Religiosa: entre expressões e assimetrias

Leandro de Paula

Karina Kosicki Bellotti

Patrícia Rodrigues de Souza

Ramona Jelinek-Menke

DOSSIÊ:

14 Um sínodo luterano confessional: o discurso da igreja luterana
- Sínodo de Missouri em sua vinda para o Brasil

*A confessional lutheran synod: the speech of the lutheran church
– synod of missouri on its coming to Brazil*

Sergio Luiz Marlow

34 Invisibilidade das mulheres negras nos registros da Umbanda no
Brasil: Racismo e Sexismo no campo religioso afro-brasileiro

*Invisibility of black women in Umbanda narratives in Brazil:
racismo and sexism in the afro-brazilian religious field*

Claudia R. Alexandre

54 Buda Tārā: a afirmação das mulheres no budismo tibetano Geluk
*Tārā Buddha: The affirmation of women in Geluk Tibetan
Buddhism*

Sandra Duarte de Souza

Tattiane Yu Borges Marques

81 Assimetrias internacionais religiosas: estudo comparativo das novas
concordatas entre o Vaticano e a CPLP

Fabio Lanza

Ilídio Fernando

Luis Gustavo Patrocinio

- 108** “Adoração para tudo menos Jesus Cristo”: Identidades Evangélicas no conflito entre o pastor Teófilo Hayashi e a cantora Priscilla Alcântara no carnaval de 2023.

“Worship to anything but Jesus Christ”: evangelical identities in the conflict between pastor Teófilo Hayashi and singer Priscilla Alcântara during 2023’s Carnival

Luca Lima Iacomini

Franco Iacomini Jr

- 135** “Congresso evangélico dominado por vermelhos”: A conferência do nordeste pelas lentes do movimento do presbiteriano fundamentalista (1962)

“Evangelical congress dominated by the red”: the northeast conference through the lens of the fundamentalist presbyterian movement (1962)

Carlos André Silva de Moura

Saymon Ferreira dos Santos

ARTIGOS LIVRES

- 161** Editores e escritores no Anuário Brasileiro de Literatura (RJ, 1937-1944)

Publishers, writers in the Anuário Brasileiro de Literatura (RJ, 1937-1944)

Tania Regina de Luca

- 188** História do Queijo Colonial do Rio Grande do Sul: das cozinhas para o mercado.

History of Colonial cheese in South Brazil: from the kitchens to the market

Bruna Bresolin

Denise Reif Kroeff

Larissa Bueno Ambrosini

Paulo Dabid Waquil

- 216** Os Estados Unidos e a atuação de Lincoln Gordon no golpe civil-militar de 1964: a construção da legalidade

The United States and Lincoln Gordon’s performance in the 1964 civil-military bang: the construction of legality

Renato Silva Melo

- 243** O Ato e seus epílogos: as reflexões de Silvestre Pinheiro Ferreira sobre o Ato Adicional de 1834
The Act and its epilogues: the Silvestre Pinheiro Ferreira's considerations on the Additional Act of 1834
Carlos Eduardo França de Oliveira
- 272** O Movimento Democrático Brasileiro (MDB) no Paraná (1965-1979)
The Brazilian Democratic Movement in Paraná (1965-1979)
Alessandro Batistella
- 300** Aquém da soberania: pré-direito e costume na sociedade colonial (Minas Gerais, século XVIII)
Before sovereignty: pre-law and custom in colonial society (Minas Gerais, 18th century)
Marco Antonio Silva

ENTREVISTA

- 320** O diálogo entre Brasil e Portugal é cada vez maior , Entrevista com a historiadora Maria João Vaz
Clovis Grüner
HelioSochodolak
Lucas Kosinski

RESENHA

- 333** Resenha de CORBIN, Alain. História do silêncio: do Renascimento aos nossos dias; tradução de Clinio de Oliveira Amaral. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
Thiago Costa Guterres

Coordenação de Processos Técnicos de Bibliotecas, UFPR

HISTÓRIA: Questões & Debates. Curitiba, PR: Ed. UFPR, — ano 1, n. 1,
1980.

Volume 72, n. 1, jan./jun. 2024

ISSN 0100-6932

e-ISSN 2447-8261

1. História – Periódicos

Samira Elias Simões CRB-9/755

PUBLICADA NO BRASIL

PUBLISHED IN BRAZIL

Curitiba, 2024

APRESENTAÇÃO – DOSSIÊ DIVERSIDADE RELIGIOSA: ENTRE EXPRESSÕES E ASSIMETRIAS

Leandro de Paula

Karina Kosicki Bellotti

Patrícia Rodrigues de Souza

Ramona Jelinek-Menke

O dossiê “Diversidade Religiosa: entre expressões e assimetrias” resulta da participação de seus organizadores na conferência internacional “Structuring Diversity - Structuring Religion: Religious Diversity and Human Heterogeneity in Society”, realizada em março/abril de 2023 na Universidade de Lucerna, na Suíça. O evento contou com a participação de mais de duas dezenas de pesquisadores do Brasil e de países africanos, europeus e do Oriente Médio. Os percursos de investigação ali reunidos estavam de alguma maneira voltados ao tema da diversidade de crenças e práticas religiosas, e do desafio político que esse tema significa em diversos países hoje.

O evento proporcionou uma oportunidade de contato com pesquisas sobre a pluralidade religiosa encontrada em contextos culturais bastante diferentes do brasileiro, como, por exemplo, o Irã, o Marrocos ou o Azerbaijão. Compreendemos junto a nossas/os interlocutoras/os como a adesão religiosa tem provocado experiências de aproximação ou de cisão entre grupos e identidades, um fenômeno que, se nada tem de novo, assume contornos mais tensos em nosso tempo hiperconectado e de fluxos globalizados.

A partir da interação iniciada em 2023, buscamos avançar na construção de uma rede de colaborações entre pesquisadoras/es interessadas/os na temática ao organizarmos o presente dossiê para a revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Com ele, procuramos pensar sobre a diversidade religiosa como conceito e como realidade histórica – como as diferenças sociais são percebidas dentro de uma construção cultural e política, seja em sociedades do passado, seja em tempos recentes, em que a pluralidade religiosa ascende no contexto da globalização? De que formas grupos religiosos lidam com suas diferenças internas, e como a sua atuação em sociedade se relaciona com outros tipos de identidades coletivas, nacionais e não-nacionais? De que maneiras a diversidade religiosa se relaciona com assimetrias de poder dentro e fora do campo estritamente religioso? Quais as expressões materiais, culturais, imagéticas, midiáticas que compõem as facetas da diversidade religiosa?

A coletânea esteve aberta a estudos desenvolvidos em diferentes áreas do

conhecimento das Humanidades, que explorassem como a diversidade religiosa pode ser abordada como uma questão política, cultural e social. Também aceitou contribuições sobre a inserção religiosa na esfera pública, a constituição de fronteiras identitárias religiosas, os processos de majoritização e minoritização que perpassam a constituição do campo religioso em variados tempos e espaços. Com base nessa proposta geral, recebemos um valioso conjunto de submissões e apresentamos os 7 artigos selecionados para a coletânea. São textos cujos objetos de análise desenham um arco temporal de quase três séculos, indo de libelos cíveis do Brasil setecentista às controvérsias em redes sociais digitais contemporâneas.

O dossiê “Diversidade Religiosa: entre expressões e assimetrias” contempla discussões sobre distintas tradições de fé e prática, como o budismo, o catolicismo, o protestantismo e a umbanda. O volume lança luz sobre disputas no interior de alguns grupos religiosos e entre identidades religiosas, chamando a atenção para a complexidade de lidar com a diferença em sistemas mais ou menos estáveis de crenças, doutrinas e comportamentos. Os artigos selecionados dão testemunho da relevância, para as religiões, do debate sobre marcadores sociais da diferença hoje, como as questões de gênero e raça, e também sobre a luta empreendida por diferentes atores na busca por reconhecimento. Narram também as transformações históricas pelas quais passa nosso país nesse campo, incluindo a hegemonia católica, o avanço evangélico e a visibilidade crescente das tradições afroindígenas.

O artigo que abre o dossiê, “Aquém da soberania: costume e caridade nas Minas setecentistas”, baseia-se na análise de documentos históricos para discutir a ambígua utilização do conceito de “economia do dom” em sociedades escravistas coloniais. O autor, Marco Antonio Silveira, reflete sobre os ideais de justiça que circulavam nas Minas Gerais do século XVIII e observa o papel da noção de “caridade” na organização de valores comunitários daquele contexto.

Em “Um sínodo luterano confessional: o discurso da Igreja Luterana - Sínodo de Missouri em sua vinda para o Brasil”, Sergio Luiz Marlow aborda a vinda para o Brasil de um sínodo luterano, de origem norte-americana – Sínodo de Missouri – mesmo com a existência de outro sínodo luterano, de origem alemã, em território nacional, entre os teuto-brasileiros, desde fins do século XIX. A chegada do Sínodo de Missouri no Brasil, no início do século XX, é justificada pela instituição em razão de que não havia um sínodo legitimamente confessional em território nacional. Desta forma, o Sínodo de Missouri procurou representar o genuíno confessionalismo luterano para os teuto-brasileiros.

Em seguida, o artigo “Invisibilidade das mulheres negras nos registros da Umbanda no Brasil: racismo e Sexismo no campo religioso afro-brasileiro, de Claudia R. Alexandre, discute a invisibilidade das mulheres, em especial mulheres negras, na literatura da

Umbanda no Brasil, como reflexo de uma historiografia produzida por homens e brancos, que dificultaram reconhecer a complexidade do campo das religiões afro-brasileiras. Aqui também cabe ressaltar a importância dessas reflexões para as análises sobre estas mulheres no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras. Plural, diversificada, repleta de rupturas, tensões e transições, a Umbanda compõe o campo afro-religioso, assim como as denominações dos Candomblés.

Em “Buda Tārā: a afirmação das mulheres no Budismo tibetano Geluk”, Sandra Duarte de Souza e Tattiane Yu Borges Marques demonstram como no budismo de tradição Geluk, as mulheres estão em segundo plano, porém, as deidades femininas, especialmente Tārā, em suas inúmeras representações, sempre estiveram muito presentes na vida dos grandes estudiosos budistas. Isso suscitou investigar a relação entre o apagamento progressivo de Tārā na tradição Geluk e a negação da condição das mulheres como professoras e, também, como detentoras da linhagem monástica feminina nessa tradição. Portanto, o artigo tem como objetivo analisar a importância das narrativas de e sobre Buda Tārā como caminho para a afirmação das mulheres no budismo tibetano Geluk, tanto da comunidade monástica feminina quanto das mulheres leigas.

Já em “Assimetrias internacionais religiosas: estudo comparativo das novas concordatas entre o Vaticano e a CPLP”, Ilídio Fernando, Fabio Lanza e Luis Gustavo Patrocino mostram por meio da pesquisa documental, como os Acordos da Santa Sé/Concordatas realizadas entre o Estado teocrático do Vaticano e Estados pertencentes a Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) expressa assimetrias de poder de instituições religiosas internacionais. Os acordos bilaterais realizados entre os países evidenciam nas concordatas, aspectos antagônicos em relação as cartas magnas dos Estados em questão, principalmente no que tange a laicidade e direitos religiosos, ao mesmo tempo em que permitem a divulgação de ideias da religião católica sobre as demais em instituições próprias ou públicas.

O texto “Adoração para tudo menos Jesus Cristo’: identidades evangélicas no conflito entre o pastore Teófilo Hayashi e a cantora Priscilla Alcântara no Carnaval de 2023”, de Franco Iacomini Júnior e Luca Lima Iacomini, analisa as críticas do pastor Hayashi, um dos líderes do movimento evangélico The Send, à participação da cantora gospel Priscilla Alcântara no trio elétrico de Ivete Sangalo no Carnaval de Salvador de 2023. O artigo aborda o discurso do pastor e sua repercussão a partir do conceito de identidade cultural, conforme formulado por Stuart Hall. Entende-se que a forma como figuras públicas evangélicas, nos campos conservador e progressista, manifestaram-se – em apoio a Hayashi, a Alcântara ou nenhum dos dois – corresponde a uma espécie de fechamento ou demarcação de fronteiras identitárias, tanto pelo ponto de vista da ortodoxia religiosa como de posições políticas e ideológicas.

Para fechar o dossiê, o artigo “Congresso evangélico dominado por vermelhos: a Conferência do Nordeste pelas lentes do movimento fundamentalista presbiteriano (1962)”, de Carlos André Silva de Moura e Saymmon Ferreira dos Santos, aborda a Conferência do Nordeste, realizada em 1962, na cidade do Recife, a partir das narrativas das lideranças do Movimento Fundamentalista Presbiteriano, que se manifestavam contrárias às proposições do evento. A partir da História Cultural, os autores almejam compreender como os eclesiásticos construíram uma representação social em torno do congresso, que havia sido estruturado por intelectuais progressistas dos mais diversos ramos dos protestantismos. As análises destacaram como foram elaborados os discursos acerca da Conferência do Nordeste e como as ideias anticomunistas foram utilizadas pelos opositores com o propósito de deslegitimar a convenção, em conjuntura política de efervescência em torno das Reformas de Base.

Na sessão de artigos livres, abrimos com o texto da renomada historiadora Tania Regina de Luca, intitulado “Editores e escritores no *Anuário Brasileiro de Literatura* (RJ, 1937-1944)”. A autora analisa o *Anuário Brasileiro de Literatura* (ABL), impresso na cidade do Rio de Janeiro entre 1937 e 1944, e que almejava divulgar os títulos (re)lançados no ano anterior. Entretanto, para distanciar-se de uma monótona listagem, acolheu em suas páginas conteúdo diversificado, que incluía ensaios, produção ficcional, entrevistas e balanços de atividades em diferentes campos culturais, compondo um instigante caleidoscópio. O texto aborda a maneira como a produção do objeto livro, as condições prevalentes no mercado editorial, os editores e os escritores foram representados em suas páginas, o que colabora para compreender os diversos sentidos e funções cumpridas pela publicação.

Em seguida, temos o texto “História do Queijo Colonial do Rio Grande do Sul: das cozinhas para o mercado”, de Larissa Bueno Ambrosini, Bruna Bresolin, Denise Reiff Kroeff e Paulo Dabdab Waquil. Inserido na História da Alimentação, o objetivo dos pesquisadores foi registrar a história do Queijo Colonial no estado gaúcho, acompanhando as alterações no modo de fazer, seu papel nos estabelecimentos rurais ao longo do tempo, e o papel das mulheres nesse processo, por meio de pesquisa bibliográfica e coleta de dados primários por meio de entrevistas.

Renato Silva Melo abordou em “Os Estados Unidos e a atuação de Lincoln Gordon no Golpe Civil-militar de 1964: a construção da legalidade” como o embaixador dos Estados Unidos, Lincoln Gordon, teve um papel preponderante no Golpe de Estado de 1964. Gordon discutiu as estratégias e possíveis consequências do golpe, além de orientar alguns civis e militares para tornar o afastamento do Presidente João Goulart um ato legal. Para isso, contou com o apoio da imprensa e do financiamento da oposição ao governo federal. Veremos que a diplomacia e a inteligência norte-americana estavam decididas a orientar a solução golpista para pôr fim ao governo de João Goulart.

Carlos Eduardo França de Oliveira, em “O Ato e seus epílogos: as reflexões de

Silvestre Pinheiro Ferreira sobre o Ato Adicional de 1834”, analisa as reflexões de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) sobre o Ato Adicional (1834) feita à Carta constitucional brasileira de 1824, contida na obra *Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal*, aumentada com as observações do mesmo autor sobre a lei das reformas do Império do Brasil, a partir de uma apreciação dupla, porém sincronizada. A intenção do autor foi contribuir para o debate em torno do Ato Adicional e dos regimes representativos no século XIX.

No artigo “O Movimento Democrático Brasileiro (MDB) no Paraná (1965-1979) Alessandro Batistella analisou o processo de organização e a trajetória do MDB no Paraná entre os anos de 1965 e 1979, examinando as disputas internas pelo poder e os resultados eleitorais do partido oposicionista no Paraná. A ditadura militar extinguiu os partidos políticos e o sistema pluripartidário em vigência no país desde 1945, criando um novo sistema partidário, o bipartidarismo, que durou até o fim de 1979, caracterizando-se pela existência de um partido governista, denominado de Aliança Renovadora Nacional (ARENA), e de um partido oposicionista, denominado Movimento Democrático Brasileiro (MDB).

Na sessão de entrevistas, Clóvis Gruner e Hélio Sochodolak entrevistaram a historiadora portuguesa Maria João Vaz, que responde perguntas relacionadas à historiografia do crime, da polícia e justiça criminal de Portugal na segunda metade do século XIX e início do século XX. Por fim, Thiago da Costa Guterres é o autor da resenha da obra de Alain Corbin, “História do silêncio: do renascimento aos nossos dias”, lançado em 2021.

UM SÍNODO LUTERANO CONFSSIONAL: O DISCURSO DA IGREJA LUTERANA – SÍNODO DE MISSOURI EM SUA VINDA PARA O BRASIL

A confessional lutheran synod: the speech of the lutheran church – synod of missouri on its coming to Brazil

Sergio Luiz Marlow¹

RESUMO

O presente artigo busca compreender a vinda para o Brasil de um sínodo luterano, de origem norte-americana – Sínodo de Missouri – mesmo com a existência de outro sínodo luterano, de origem alemã, em território nacional, entre os teuto-brasileiros, desde fins do século XIX. A chegada do Sínodo de Missouri no Brasil, no início do século XX, é justificada pela instituição em razão de que não havia um sínodo legitimamente confessional em território nacional. Desta forma, o Sínodo de Missouri procurou representar o genuíno confessionalismo luterano para os teuto-brasileiros. Aliado à questão da confessionalidade luterana, a defesa do Germanismo como de responsabilidade - ou não - do sínodo também mereceu destaque e motivou debates na primeira década de existência do sínodo no Brasil.

Palavras-chave: Luteranismo; Sínodo de Missouri; Confessionalismo.

ABSTRACT

This article seeks to understand the arrival in Brazil of a lutheran synod, originated in North America – Missouri Synod – even with the existence of another lutheran synod, of german origin, in national territory, among the german-brazilians, since the end of the 19th century. The arrival of the Missouri Synod in Brazil, at the beginning of the 20th century, is justified by the institution because there was no legitimately confessional synod in the national territory. In this way, the Missouri Synod sought to represent genuine lutheran confessionalism to german-brazilians. Allied to the issue of lutheran confessionalism, the defense of Germanism as the responsibility - or not - of the synod also deserved to be highlighted and motivated debates in the first decade of the synod's existence in Brazil.

Key words: Lutheranism; Missouri Synod; Confessionalism.

1 Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Coordenador do Bacharelado em Teologia, na modalidade EAD e docente do Bacharelado em Teologia e do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (FUV). Membro do Laboratório de Estudos do Movimento Migratório (LEMM) da UFES. Contato: sergiomarlow@gmail.com.

Introdução

Em 2017, os protestantes, mais especificamente os luteranos, em grande parte do mundo, comemoraram os 500 anos da Reforma Protestante desencadeada por Martinho Lutero, a partir da divulgação das 95 teses contra aquilo que o reformador considerou abusos da igreja da época. No cenário brasileiro, percebemos a existência de dois grandes grupos luteranos: A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). No entanto, mesmo em círculos acadêmicos, há um desconhecimento da distinção desses grupos. O senso comum, em muitos momentos, parece reconhecer a existência de uma única Igreja Luterana em território brasileiro.

O presente artigo, procura, então, trazer informações a respeito do início do trabalho da Igreja Evangélica Luterana no Brasil (IELB), visto que, apesar de sua presença em terras tupiniquim desde o ano de 1900, ou seja, há mais de cento e vinte anos, a instituição religiosa é menos conhecida do que a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), primeiro sínodo luterano em terras brasileiras. Ao mesmo tempo, o artigo procura compreender o porquê da vinda de um outro sínodo luterano, proveniente dos Estados Unidos da América - o Sínodo de Missouri -, nomenclatura que usaremos para designar a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), diferenciando-a dos sínodos luteranos advindos da Alemanha, principalmente o Sínodo Riograndense, que formaram a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), fundado ainda no século XIX, no ano de 1886.

Assim, pretendemos demonstrar que os pastores luteranos de Missouri entendiam que sua presença no Brasil era motivada pela necessidade premente de um sínodo verdadeiramente confessional, ou seja, que seguia de forma irrestrita as Escrituras Sagradas e as Confissões Luteranas firmadas no Livro de Concórdia, de 1530. Segundo estes luteranos, mesmo que outro sínodo já fosse encontrado no Brasil, não havia confessionalidade luterana nele. Da mesma forma, o Sínodo de Missouri entendia que não era sua função e atribuição ressaltar o germanismo, ou seja, o cultivo de práticas da terra de origem do luteranismo, a Alemanha, o que, por sua vez, era percebido no outro sínodo em terras brasileiras.

Inicialmente, torna-se fundamental compreender a razão da existência de diferentes sínodos luteranos – alemão e americano -, o que nos leva ao cenário religioso da Alemanha no século XIX, quando luteranos emigraram da Alemanha para os Estados Unidos e fundaram a Igreja Luterana – Sínodo de Missouri, hoje The Lutheran Church – Missouri Synod. Além disso, importante entender também a questão da confessionalidade luterana.

1. A União Prussiana e a fundação do Sínodo de Missouri

Na visão daqueles que viriam a ser os fundadores do Sínodo de Missouri, o vínculo entre Igreja e Estado, nos territórios alemães, era prejudicial à aquela. O Estado não apenas era o responsável pelo pagamento do erário dos clérigos como também tinha enorme influência na vida da Igreja à época. A esse respeito, o historiador Walter Baepler informa como ocorria a interferência nos assuntos da Igreja na Alemanha:

A Igreja na Alemanha do século XIX ou nos estados alemães era controlada e mantida pelo Estado. Na verdade, era um departamento do Estado. A administração era dirigida por um Consistório, formado por clérigos e não clérigo, que não somente regulamentavam a atuação externa das paróquias, como também determinavam as liturgias, os livros de hinos e os pareceres doutrinários que deveriam ser usados. Tal ordem em muitas paróquias não funcionava no seu todo. (BAEPLER, 1987, p. 7-8)

Porém, uma decisão política teve ainda maior repercussão e impacto na esfera religiosa, sendo fator decisivo para que alemães descontentes emigrassem para os Estados Unidos e lá fundassem o chamado Sínodo de Missouri: o decreto do Imperador Frederico Guilherme III, em 27 de setembro de 1817, no qual, a partir do dia 31 de outubro daquele mesmo ano, Luteranos e Reformados passariam a formar um único corpo eclesiástico nos territórios alemães da Prússia e da Saxônia. Desta forma, Frederico Guilherme passou a promover “a abolição das barreiras entre luteranos e reformados e a unificação das duas vertentes protestantes sob o Estado, processo que se tornaria conhecido como União Prussiana” (HUFF JUNIOR, 2006, p. 93).

Segundo Arnaldo Huff Jr. (2006, p. 93), a atitude de Frederico Guilherme III tinha antecedentes. Desde o século XVI até o século XIX, o domínio prussiano em territórios alemães se expandiu. Com isso, mais luteranos, calvinistas, bem como católicos e judeus, foram sendo submetidos à Casa dos Hohenzollerns da Prússia.

Entretanto, um fato destacou-se em torno dessa situação: em 1613, o príncipe-eleitor converteu-se ao Calvinismo, e a Casa Imperial dos Hohenzollerns deixará de ter a mesma fé da maioria da população do seu território, que era luterana. A alternativa escolhida pelo príncipe eleitor foi de abdicar do direito que lhe garantia a norma *cujus regio, ejus religio* e anunciar que todos poderiam desfrutar de liberdade religiosa em seu território. Sobre isso, o teólogo Walter Altmann informa que, com a Paz Religiosa de Augsburg, de 1555, surgiu o princípio *cujus regio, ejus religio*, “acordo com o qual a

afiliação religiosa-confessional dos súditos dependia da opção religiosa do príncipe que exercia o poder no respectivo território. Estabeleceu-se que as pessoas em desacordo com essa opção do respectivo príncipe pudessem migrar para algum território vizinho, cujo príncipe optasse pela outra confissão de fé” (ALTMANN, 1994, p. 132).

Huff Jr. informa também qual foi o resultado desta decisão do príncipe territorial, quando abdicou do princípio do *cujus regio, ejus religio*, e como isso ocorreria novamente no século XIX:

Tal política de tolerância atraiu uma população que sofria perseguição religiosa em suas regiões aumentando o contingente populacional da Prússia e sua economia. O interesse de amainar as diferenças teológicas entre os protestantes e reformados no Dezenove, não era, portanto, novidade entre os governantes calvinistas da Prússia, e menos ainda uma matéria de ordem meramente religiosa. (HUFF JUNIOR, 2006, p. 93)

Martin Dreher entende que não apenas questões de ordem teológica motivaram a tomada de decisão do imperador Frederico Guilherme III em 1817, visto que era calvinista e sua esposa, falecida em 1810, havia sido luterana. “Antropológicas são também as raízes da União Prussiana: o imperador não podia comungar com sua esposa luterana” (DREHER, 1999, p. 36). Lowell Green seguiu nessa mesma linha de pensamento ao dizer que o Imperador Frederico Guilherme III, decidido a suplantir uma regra de longa, de que somente luteranos poderiam participar conjuntamente do Sacramento da Ceia, decretou a União Prussiana, unindo “os membros de 7.000 congregações luteranas com cerca de 130 congregações reformadas [...]” (GREEN, 2007, p. 26).

Wilhelm Wachholz (2005, p. 100) aponta três pontos teológicos centrais desta unificação: 1) a diferenciação entre o essencial e o não-essencial no protestantismo, segundo a qual ambas as confessionalidades (luterana e reformada) são uma; 2) os grandes objetivos do cristianismo; 3) o espírito do protestantismo.

Na discussão sobre o essencial e não-essencial do protestantismo, os defensores da União Prussiana afirmavam que os escritos confessionais da época da Reforma Protestante eram “somente documentos de conflitos passados, os quais não dizem respeito à essência do cristianismo e do protestantismo” (WACHHOLZ, 2005, p. 100). Nesta perspectiva, entre os grandes objetivos do cristianismo deveria estar o desejo de união entre todos os credos, visto que “tudo o que a cristandade verdadeiramente ensina, conduz e concilia com o grande objetivo do enobrecimento e da felicidade humana” (WACHHOLZ, 2005, p. 101). Segundo Wachholz (2005, p. 101), tal afirmativa, assim como outras recorrentes da

época, era enfatizada em detrimento de elementos confessionais conflituosos.

A premissa usada como argumento teológico pelos proponentes e que validava a União Prussiana estava firmada, no entender deles, no princípio escriturístico do *Sola Scriptura*, no qual “o fundamento de todo o saber e de toda a fé na doutrina religiosa cristã é a Escritura, ou está revelada por Deus na Escritura” (WACHHOLZ, 2005, p. 101). Wachholz assim explica a importância do *Sola Scriptura* na perspectiva dos defensores da União Prussiana:

A justificativa da União sobre bases teológicas se deu particularmente a partir do princípio escriturístico reconhecido por ambas as igrejas. Nesse sentido, *Sola Scriptura* e “espírito do protestantismo” eram combinados ao ponto de se tornarem um elemento único. Afirmava-se que toda a interpretação humana da Bíblia, particularmente no que diz respeito às diferentes contidas nos escritos confessionais das diferentes igrejas perdia sua autoridade ante a afirmativa que estas diferenças deveriam ser relegadas ao âmbito não-eclesial. O essencial era considerado a fé responsável que se traduz em amor fraternal. Com base nestes axiomas, a União foi posta em execução. (WACHHOLZ, 2005, p. 100, 101)

As diferenças confessionais existentes entre os grupos protestantes na Prússia não seriam o ponto mais importante, visto que, no entender do Imperador Frederico Guilherme III e daqueles que junto a ele propuseram a União Prussiana, essas diferenças confessionais estavam entre aquelas questões não-essenciais ao prosseguimento de tão desejada União. A esse respeito, por exemplo, Huff Jr. esclarece que:

A União Prussiana foi sendo instaurada pela consolidação de congregações luterana-reformadas, mas também pela supressão de posições confessionais ou contrárias a União, pela suspensão e/ou remoção do clero ortodoxo que se recusava a participar, pela nomeação de pessoas favoráveis a União para cargos religiosos e estatais e por investidas de perseguição. Aqueles que resistiam, haviam de lutar ou emigrar, como de fato fizeram alguns em direção aos Estados Unidos ou a Austrália. (HUFF JUNIOR, 2006, p. 95)

Se, por um lado, houve consenso entre grupos luteranos e reformados que se reuniram no dia 31 de outubro de 1517, para os festejos do jubileu da Reforma Protestante, por outro lado, aqueles que desejavam permanecer restritos à sua confessionalidade sofreram, inclusive ainda na década de 1830, repressão por parte do aparato policial (WACHHOLZ, 2005, p 103).

O decreto do imperador Guilherme Frederico III não foi estabelecido sem a ocorrência de atritos. Em especial, a resistência partiu do movimento conhecido como Confessionalismo e que teve suma importância nos caminhos que seguiria o luteranismo confessional do Sínodo de Missouri, tanto nos Estados Unidos da América, como também no Brasil. Neste sentido, o Confessionalismo representou um vigoroso programa teológico de resistência à política imposta por Frederico Guilherme III, bem como de qualquer mistura com pontos de vista não-luteranos, ou seja, advindos da União Prussiana. Os confessionalistas entendiam-se “como uma minoria consciente que buscava defender a igreja contra a dominação racionalista. Assegurando as objetividades da verdade cristã e o retorno à doutrina e à ordem da Igreja Luterana original” (HUFF JUNIOR, 2006, p. 98).

Nota-se que, entre as premissas básicas do movimento confessionalista, não estava somente a contrariedade à união forçada com doutrinas diferentes das professadas por este grupo, mas também fazia parte de sua estrutura o retorno a um protestantismo e, mais ainda, a um luteranismo próximo do ocorrido no século XVI, quando da Reforma Protestante empreendida por Martinho Lutero.

Aliados à questão religiosa, como o unionismo proposto forçosamente pela União Prussiana, fatores de ordem econômica e social também colaboraram para a emigração de alemães luteranos aos Estados Unidos. Conforme afirma Walter Steyer (1999, p. 24), “a forte crise agrícola que assolava a Saxônia desde 1829/30 induziu muitos a emigrarem. A América [...] foi a grande opção para fugir à fome e a pobreza”. Nesse âmbito de questões econômicas e políticas que culminaram na emigração de alemães para a América, “o estopim da imigração alemã foi a miséria das classes subalternas e o problema da superpopulação. Houvera [...] no sudoeste alemão grande fome no inverno de 1816/17. E tal situação se agravaria com o alto crescimento da população alemã entre 1816 e 1825” (HUFF JUNIOR, 2004, p. 4).

Sendo assim, imigrantes saxões alemães, em número de 707, liderados pelo pastor Martin Stephan, deixaram a Alemanha no ano de 1837. Para tanto, foram alugados cinco navios que partiram no final daquele ano em direção aos Estados Unidos. Destes, quatro chegaram ao seu destino e um se perdeu em alto mar (SEIBERT, 2004, p. 13).

Outros tantos imigrantes alemães partiram da Alemanha em direção à América. No entanto, os que fundaram o Sínodo de Missouri nos Estados Unidos eram parte daqueles que vieram a ser chamados de Velhos Luteranos (Old Lutheran), pelo fato de haverem protestado contra a união forçada de congregações luteranas e reformadas na Igreja do Estado da Saxônia e, em face do endurecimento da repressão imposta pelo Imperador Guilherme Frederico III, emigrado para o continente americano. (LUEBKE, 2006, p. 122).

Os imigrantes alemães liderados por Martin Stephan estabeleceram-se na região

de Saint Louis, Missouri. Em 24 de maio de 1839, em Perry Country, ocorreu um Concílio dos imigrantes alemães. Severas críticas foram relacionadas à conduta de Stephan, que foi destituído do cargo de pastor. Apesar deste revés, em abril de 1847, na cidade de Chicago, agora sob a liderança do pastor Carl Ferdinand Willhelm Walther, foi fundada o Sínodo Evangélico Luterano Alemão do Missouri, Ohio e outros estados (SEIBERT, 2004, p. 15).

De fato, Walther foi o grande propagador do pensamento confessionalista que norteou teologicamente o Sínodo de Missouri:

A teologia necessária para tais estruturas identitárias e organizacionais era por Walther [primeiro presidente do Sínodo de Missouri] baseada no estudo da Bíblia, de Lutero, das Confissões e dos teólogos ortodoxos, com clara predileção por Lutero. [...] A teologia de Lutero, como interpretada por Walther ia, assim, se constituindo como norma e critério de doutrina, fé e prática para a identidade missouriana em construção. Tal teologia, era, entretanto, identificada às Confissões Luteranas, as quais estabeleciam o que vinha a ser a verdadeira igreja. (HUFF JUNIOR, 2006, p. 122)

Essa ênfase no confessionalismo tornou-se evidente quando se definiram os estatutos do Sínodo e se estabeleceram as “Condições sob as quais a união do Sínodo deve acontecer e a comunhão nele continuar” (capítulo II). Nota-se que os três primeiros artigos deste capítulo enfatizavam a questão da confessionalidade do sínodo e a rejeição a qualquer forma de união com outros grupos eclesiais que resultasse em unionismo ou sincretismo:

Aceitação das Escrituras do Antigo e Novo Testamento como palavra de Deus escrita e única regra e norma de fé prática;

Aceitação de todos os livros simbólicos da Igreja Evangélica Luterana [a saber, os três Símbolos Ecumênicos, a Confissão de Augsburgo inalterada, sua Apologia, os Artigos de Esmalcalde, o Catecismo Maior e Menor de Lutero e a Fórmula de Concórdia] como pura, inalterada declaração de exposição da Palavra de Deus;

Renúncia a todo o unionismo e sincretismos, a saber: servir a congregações mistas [...], tomar parte de culto ou rito sacramentais de congregações heterodoxas ou mistas, participar de qualquer tratado e esforços missionários heterodoxos, etc. (HUFF JUNIOR, 2006, p. 149, 150)

Esse pensamento, de ser a “verdadeira Igreja” que seguia as Confissões Luteranas, fez com que o Sínodo de Missouri assumisse um isolamento em relação a outros grupos protestantes que se fixaram nos Estados Unidos. “Os líderes luteranos acreditavam na necessidade de preservar a doutrina pura de um estranho e hostil desenvolvimento americano. O isolamento religioso era imperativo, sendo que ao mesmo tempo o isolamento social e cultural contribuía para a preservação da fé” (LUEBKE, 1999, p. 6).

Frederick Luebke (1999, p. 7) afirma que, no sentido de se afastar a “americanização” do sínodo através de doutrinas que pudessem contaminar o genuíno luteranismo proposto, os luteranos missourianos procuraram preservar a língua alemã no seu interior, principalmente com a criação de escolas e literatura. “Até o final do século XIX, a língua inglesa ainda não havia feito grandes incursões no Sínodo de Missouri [...]. Muitos pastores temiam que o luteranismo genuíno poderia não prosperar em congregações de fala inglesa, pois não veriam mais a necessidade de estabelecer escolas paroquiais, com o ensino do genuíno luteranismo” (LUEBKE, 1999, p. 7).

Luebke procura deixar claro que tal atitude visava, no entendimento das autoridades eclesiásticas do Sínodo de Missouri, a preservação da identidade confessional luterana naquele país para o qual haviam emigrado alemães luteranos descontentes com a União Prussiana. Ao mesmo tempo, somente como consequência da Primeira Guerra Mundial que, definitivamente, ocorre um processo efetivo de “nacionalização” americana do Sínodo de Missouri (LUEBKE, 1999, p. 8).

Richard Nieburh, importante teólogo norte-americano, declara que, com o avanço inevitável da língua inglesa nas denominações protestantes europeias na América do Norte, estas procuraram expor, ainda com maior intensidade, suas convicções teológicas e doutrinárias. “O resultado mais importante da concorrência em que a Igreja Luterana foi lançada pela crescente adoção da língua inglesa foi a afirmação de suas peculiaridades doutrinárias” (NIEBURH, 2008, p. 144).

Ocorria também uma nova realidade que os luteranos fundadores do Sínodo de Missouri e os demais protestantes encontraram nos Estados Unidos, no que diz respeito à relação com o Estado. Diferentemente da Alemanha, na qual a Igreja estava ligada ao Estado, no Estados Unidos, o conceito americano de separação entre Igreja e Estado promoveu um espírito de competição entre as igrejas protestantes que ali se estabeleceram (LUEBKE, 1999, p. 9).

Segundo afirma Luebke (1999, p. 9), essa situação ocasionou, nas igrejas protestantes americanas, a necessidade de competir ativamente pela lealdade dos membros, bem como gerou alto grau de autoconsciência, na qual eram enfatizadas as características peculiares de cada denominação, sendo marca do Sínodo de Missouri a confessionalidade luterana.

Luebke (1999, p. 9) informa que Walther afirmava não haver possibilidade de união sem unidade, ou seja, o Sínodo de Missouri somente poderia unir-se com aqueles que vivessem na mesma unidade de fé: as Confissões Luteranas de 1530. Hans-Jürgen Prien também destaca célebre frase proferida por Walther, enfatizando a importância não somente da Bíblia, mas também das Confissões Luteranas: “A palavra de Deus e a doutrina de Lutero jamais passam” (PRIEN, 2001, p. 175).

Desta feita, organizado o Sínodo de Missouri nos Estados Unidos da América com a ordem de estabelecer e viver dentro de uma restrita confessionalidade luterana, caberia ao sínodo, passado um pouco mais de meio século, dirigir-se para outras terras, em especial, destacando o território brasileiro, haja vista o grande contingente de imigrantes alemães e seus descendentes (teuto-brasileiros) que lá residiam e que, por certo, professavam a fé protestante luterana.

1.1 Um sínodo confessional no Brasil: O Sínodo de Missouri

Sínodos Luteranos surgiram no Brasil quase que somente a partir do último quartel do século XIX, mesmo que os primeiros imigrantes alemães instalados no Rio Grande do Sul, no município de São Leopoldo, tenham chegado desde 1824. Conforme descreve Martin Dreher, os imigrantes escolhiam dentre os pertencentes ao seu grupo aquele que deveria ser o seu “pastor”, em face da carência efetiva de pastores formados vindos do exterior, especialmente da Alemanha, berço do luteranismo.

Os imigrantes tiveram que organizar a sua própria vida eclesiástica [...]. Como faltavam pastores, os imigrantes tiveram que improvisar: o pastor foi eleito no seio da comunidade. Surgia, assim, o pastor colono. Ao lado de suas atividades na agricultura, ele também assumiu funções pastorais. Mais tarde, quando chegaram pastores ordenados, formados em seminários teológicos ou em universidades, ao Brasil, esses pastores-colonos foram pejorativamente designados de “pseudos-pastores”. (DREHER, 2005, p. 52)

Somente no ano de 1886, pastores oriundos da Alemanha fundaram o maior sínodo luterano no Brasil: o Sínodo Riograndense. Além deste, outros sínodos luteranos provenientes de pastores vindos da Alemanha também se instalaram no Brasil: em 1905, o Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros estados da América do Sul; em 1911, a Associação de Comunidades Evangélicas de Santa Catarina e Paraná, e no ano seguinte, em 1912, o Sínodo Brasil Central. (DREHER, 2005, p. 54).

O Sínodo Luterano de Missouri aportou no Brasil no início do século XX.

Diferentes dos outros sínodos luteranos originários da Alemanha, sua procedência era americana, conforme vimos anteriormente, originada por luteranos alemães que, há mais de meio século antes da chegada ao Brasil, haviam emigrado para os Estados Unidos da América.

Steyer (1999, p. 23) defende a ideia de que a vinda do referido sínodo para o Brasil ocorreu por entenderem os missourianos que ainda não havia um sínodo genuinamente luterano e verdadeiramente confessional em território nacional. Este seria o motivo para a imprescindível presença do Sínodo de Missouri entre os teuto-brasileiros (imigrantes alemães e seus descendentes) aqui residentes.

Assim a questão da confessionalidade genuinamente luterana foi estabelecida como premissa distintiva da vinda deste grupo luterano ao Brasil. O objetivo primeiro do Sínodo de Missouri não era o de converter católicos à fé protestante, mas sim o de “arrebatar os luteranos disperso em solo riograndense, pelo simples fato de, no Rio Grande do Sul, na época, não haver um sínodo luterano” (STEYER, 1999, p. 24).

O Sínodo de Missouri entendia por bem, quando da implantação do primeiro sínodo luterano no Brasil, o Sínodo Riograndense, no ano de 1886, no Rio Grande do Sul, numa tentativa de reunir o maior número de congregações, eliminar dos seus estatutos a necessidade de estrita confessionalidade luterana. Em relatório sinodal do ano de 1894, era expresso o desejo do Sínodo Riograndense de juntar, num único sínodo, diversas correntes do pensamento teológico reinantes entre os protestantes. Steyer informa sobre a resolução do Sínodo Riograndense que trazia a seguinte declaração: “Sob o ponto de vista confessional, o nosso Sínodo [Riograndense] assume uma posição livre, segundo condiz à nossa situação e às nossas comunidades, nas quais vivem pessoas de confissão reformada, unida e luterana” (STEYER, 1999, p. 143).

A respeito da base confessional do Sínodo Riograndense, Prien destaca que, desde a fundação em 1886, essa questão permeou os debates do sínodo, sendo que, por exemplo, no Concílio Sinodal de 1888, “surgiu novamente a questão confessional, porque nas comunidades existiam problemas por causa da contagem diferente dos dez mandamentos, dos diferentes hinários e das diferentes práticas da Santa Ceia” (PRIEN, 2001, p. 477). Prien, por fim, destaca que, somente no ano de 1922, com as modificações estatutárias aceitas, foi definida a base confessional do Sínodo pela referência aos “Símbolos da Reforma de Martinho Lutero, sobretudo na Confissão de Augsburgo e do Catecismo Menor de Lutero” (PRIEN, 2001, p. 478). Desta forma, os líderes do Sínodo de Missouri entenderam, ao final do século XIX, que, por não haver base confessional clara entre os sínodos luteranos existentes especialmente no sul do país, era sua tarefa exatamente oportunizar aos teuto-brasileiros o verdadeiro confessionalismo luterano.

O primeiro presidente do distrito brasileiro do Sínodo de Missouri, Wilhelm

Mahler, assim descrevia o Sínodo Riograndense a esse respeito:

O espírito que até agora impera na igreja protestante do Rio Grande do Sul é de unionismo e indiferentismo. A Igreja Evangélica [no caso o Sínodo Riograndense] desenvolveu-se aqui na base do unionismo. Numa lamentável indiferença a respeito da verdadeira doutrina luterana, ignorou-se completamente as diferenças de confissão e a diferença entre uma Igreja Luterana e uma Igreja Reformada. A exemplo da União Prussiana, formou-se uma Igreja que não é nem luterana, nem reformada, portanto, “uma salada mista”. (STEYER, 1999, p. 143-144)

Assim, o Sínodo de Missouri entendia que sua presença no Brasil se alicerçava na questão de implantar em solo brasileiro o verdadeiro confessionalismo luterano, algo, no seu entender, não encontrado no sínodo luterano já instalado no Brasil. Desta forma, no ano de 1900, pastores do Sínodo de Missouri iniciaram um trabalho missionário em solo brasileiro.

Como visto, a questão da confessionalidade luterana foi o principal motivo que levou alemães residentes nos Estados Unidos e filiados ao Sínodo de Missouri a enviarem pastores do seu sínodo para trabalharem entre os teuto-brasileiros no sul do país. Haveria plena justificativa da ação do Sínodo de Missouri entre os teuto-brasileiros visto que, no seu entender, “se o Sínodo Riograndense optou por uma confessionalidade livre, o Sínodo de Missouri, representado no Brasil pelo seu distrito Brasileiro, era de posição contrária, isto é, de estrita confessionalidade”. (STEYER, 1999, p. 143).

Neste sentido, após consolidado nos Estados Unidos, o Sínodo de Missouri procurou desenvolver uma campanha interna de conscientização da importância do trabalho do sínodo em outras nações, nas quais se encontravam imigrantes alemães espalhados, entre elas o Brasil. Entendia o Sínodo que havia de sua parte responsabilidade no zelo espiritual de irmãos alemães e luteranos que estariam espalhados em solo brasileiro.

Durante a sua convenção de 1899, o Sínodo de Missouri decidiu iniciar o trabalho de atendimento a imigrantes protestantes no Brasil. A questão tinha sido discutida durante toda a última década do século. Havia gente dentro do Sínodo de Missouri que incentivava bastante nesta direção, chegando ao ponto de frequentemente escrever sobre a situação espiritual dos imigrantes e seus descendentes no principal período do Sínodo (*Der Lutheraner*). Outros, porém, eram contra toda e qualquer iniciativa do Sínodo de Missouri no Brasil. Em geral tinham medo de que o Sínodo patrocinasse o trabalho no Brasil, investindo recursos humanos e financeiros em detrimento de sua responsabilidade

missionária e pastora nos Estados Unidos. (RIETH, 1996, p. 48).

Após correspondência do pastor Brustchin, que trabalhava numa congregação luterana no Rio Grande do Sul e se desligara do Sínodo Riograndense, o Sínodo de Missouri se sentiu impelido a atuar em território brasileiro. Mario Rehfeldt descreve o motivo que levou o pastor Brustchin a solicitar apoio do Sínodo de Missouri.

Na época, Brustchin estava morando em Novo Hamburgo/RS e atendia a congregação de Estância Velha/RS. Já havia anos, ele tinha tido contato com dois pastores do Sínodo de Missouri e concordava com suas posições teológicas. Já antes de 1899, ele tinha manifestado o seu desejo de se tornar membro deste sínodo. Em 1899, ele resolveu voltar para a sua terra, a Alemanha, por causa da sua saúde debilitada. Ele não quis deixar sua congregação abandonada, nem entregá-la para o Sínodo Unido, o Riograndense. Por causa disso, resolveu solicitar um substituto ao Sínodo de Missouri. (REHFELDT, 2003, p. 32)

No ano de 1900, foi enviado ao Brasil, na qualidade de preposto (observador) do Sínodo de Missouri, o pastor Christian Broders. Seu destino inicial foi Novo Hamburgo, no Rio Grande do Sul, de onde deveria se deslocar para a paróquia de Estância Velha, também no mesmo estado. Entretanto, devido à melhora de saúde de Brutschin, houve alteração nos planos iniciais. Em vista disso, Broders foi incumbido de fazer um levantamento das possibilidades missionárias entre os teuto-brasileiros.

Apesar da grande quantidade de famílias teuto-brasileiras residentes no sul do Brasil sem atendimento espiritual, ao final de sua pesquisa e análise, Broders chegou à conclusão de que, em virtude da miséria espiritual e mesmo da indiferença de grande parte dos teuto-brasileiros com a Palavra de Deus, “não poderia recomendar o Rio Grande do Sul como campo missionário”. Sugeriu, ao mesmo tempo, que o sínodo abortasse qualquer iniciativa neste sentido. Entretanto, sua opinião mudou, quando antes do seu regresso aos Estados Unidos da América, foi informado da existência de uma grande área de colonização alemã na região sul do Rio Grande do Sul e decidiu fazer uma visita àquele grupo que tinha como líder um teuto-brasileiro chamado August Gowert.

A respeito do encontro, então entre o pastor Broders e Augusto Gowert, encontramos a seguinte descrição, conforme Steyer descreve em documentos de memória do sínodo:

Gowert, um cristão luterano convicto, recebeu Broders com desconfiança. O fato de se apresentar como um pastor luterano, em

princípio pouco o impressionou. Outros já haviam dito o mesmo. Era preciso conferir primeiro. Assim, travou-se entre ambos um decisivo diálogo teológico. E somente quando o sr. Gowert se convenceu da confessionalidade luterana do pastor Broders, ofereceu-lhe a destra da comunhão. Finalmente, após tantos anos, Deus lhe enviara um pastor fielmente luterano. (STEYER, 1999, p. 35).

Nota-se, segundo o relato a respeito do encontro do pastor Broders com o líder dos teuto-brasileiros, August Gowert, que a questão da confessionalidade luterana foi condição primordial para que houvesse realmente a possibilidade de início de um efetivo trabalho entre os teuto-brasileiros residentes naquela localidade.

A partir do contato inicial entre Broders e Gowert, “[...] dezessete famílias fundaram, no dia 1º de julho de 1900, a primeira congregação evangélica do Sínodo Evangélico Luterano Alemão de Missouri, Ohio e outros Estados na colônia de São Pedro, Pelotas/RS” (STEYER, 1999, p. 35), sendo que, com o passar dos anos, foi crescente o número de congregações fundadas no sul do país e o respectivo envio de pastores do Sínodo de Missouri para o trabalho nestas congregações.

Entrementes, no ano de 1904, entre os dias 23 e 27 de julho, foi realizada a primeira Convenção Geral das congregações servidas pelo Sínodo de Missouri no Rio Grande do Sul. Especialmente no dia 24 de junho de 1904, mediante proposta feita pelo pastor J. Hartmeister, decidiu-se por unanimidade fundar oficialmente o Distrito Brasileiro do Sínodo de Missouri. Estiveram presentes a esta Convenção, que fundou oficialmente o 15º Distrito do Sínodo de Missouri, oito pastores, oito delegados leigos, um professor e o presidente do Sínodo de Missouri, a época, pastor L. Lochner (STEYER, 1999, p. 106).

1.2 A questão do Germanismo no Sínodo de Missouri

Outra questão importante oriunda da premissa da confessionalidade luterana do Sínodo de Missouri no Brasil, e que servia de diferença para com o Sínodo Riograndense, refere-se à separação entre Igreja e Estado e a propagação do Germanismo ou da Germanidade, isto é, da cultura e práticas da terra de origem do luteranismo, isto é, da Alemanha no Brasil.

O maior sínodo luterano no Brasil, o Sínodo Riograndense, desde o início do seu trabalho em solo brasileiro, no ano de 1886, demonstrou que o cultivo e a manutenção da germanidade eram inerentes e essenciais ao discurso de sua liderança. Segundo Marionilde Magalhães, podemos ilustrar o valor que a preservação do Germanismo (Deutschtum) tinha junto ao Sínodo Riograndense, quando, ainda no ano de 1900, na Conferência realizada em Porto Alegre/RS, o pastor Schlengtendal saudava os presentes afirmando “estar orgulhoso pelo fato do povo ter se mantido fiel, ao longo de oitenta anos, às convicções evangélicas, o

que era mais do que prova do seu caráter alemão” (MAGALHÃES, 1988, p. 172). O pastor entendia que, apesar de décadas de inexistência de um sínodo luterano organizado entre os teuto-brasileiros, essa ausência não havia impedido que eles se organizassem internamente em torno do luteranismo e muito menos que não mantivessem o orgulho pela Alemanha, bem como o cultivo do germanismo (MAGALHÃES, 1998, p. 172).

Segundo o pastor Schlengtendal, caberia ao Sínodo Riograndense a tarefa de ser o propagador do germanismo junto aos teuto-brasileiros: “a Igreja Evangélica Alemã [representada no Brasil pelo Sínodo Riograndense] se ocuparia, doravante, com a tarefa de educá-los [...] para que se tornassem um exemplo de *Deutschtum* (Germanismo) entre outras raças no Brasil” (MAGALHÃES, 1998, p. 172).

Dreher afirma que, além do fato de ter uma confessionalidade mais ampla em relação, por exemplo, com o Sínodo de Missouri, o “ser alemão” também foi considerado de grande importância. Atrelada à questão confessional, esta outra questão ligaria os teuto-brasileiros ao Sínodo Riograndense, ou seja, “estava dada a possibilidade de ser ter o adjunto étnico ‘alemão’ ou ‘teuto’ por status confessionais” (DREHER, 1981, p. 86).

Essa ligação entre a questão religiosa e o germanismo se confirma quando, no ano de 1901, o Sínodo Riograndense, reunido em Concílio Sinodal, alterou o seu nome para Igreja Evangélica Alemã no Rio Grande do Sul. Segundo Dreher, com tal designação “pretendia-se acentuar o caráter teuto do sínodo e, além disso, segundo palavras da época, ‘permanecer alemães até a nossa medula’” (DREHER, 1981, p. 86). Um dos maiores defensores do germanismo como algo inerente à função do Sínodo Riograndense em solo brasileiro foi justamente o seu primeiro presidente, Wilhelm Rotermund. Rotermund descrevia a importância e a forte ligação que deveria haver entre o discurso teológico do Sínodo Riograndense e o sentimento de germanismo. E mais, afirmava que o cultivo do germanismo estava intimamente ligado ao Evangelho: “o cultivo da germanidade está no sangue e na alma da Igreja Evangélica, que com razão, foi designada de fruto da união do Evangelho com o germanismo” (DREHER, 1981, p. 92).

Se, por um lado, o Sínodo de Missouri se estabelecia no Brasil com a proposta de trazer aos teuto-brasileiros uma confessionalidade estritamente luterana, por outro lado, também o sínodo procurou de todas as formas possíveis demonstrar que não tinha a intenção de propagar o germanismo em terras brasileiras – ao menos esse era o discurso do sínodo. Não que este sínodo fosse contrário à manutenção e à propagação dos costumes e tradições entre os teuto-brasileiros, mas acima de tudo entendia que propagar tais elementos de germanidade não era de sua alçada e competência: “O Sínodo de Missouri sempre se negou com veemência a ser uma instituição fomentadora do *Deutschtum*” (GERTZ, 1998, p. 35, 36).

Magalhães também entende desta forma, quando afirma que o Sínodo de Missouri

servia como diferencial em relação ao trabalho de outros sínodos luteranos no Brasil que efetivamente tinham ligação com a propagação do germanismo: “Citamos como contraponto a este comportamento [do Sínodo Riograndense], a política eclesiástica do Sínodo de Missouri, composto por diversas paróquias existentes na região sul e orientados por pastores luteranos dos Estados Unidos. Este jamais se comprometeu com a ideologia étnica” (MAGALHÃES, 1998, p. 219).

Porém, apesar de não defender a propagação de ideias germanista entre os teuto-brasileiros, o Sínodo de Missouri aliou no mínimo à questão confessional fatores étnicos que serviram de justificativa para que aportasse em solo brasileiro e trabalhasse com os teuto-brasileiros. Neste sentido, cria-se um paradoxo na atuação do Sínodo de Missouri no Brasil, visto que, se por um lado o sínodo estabelecesse que a defesa do germanismo não era de sua competência e atribuição, por outro lado, levava em conta a questão étnica em sua vinda para o Brasil.

Neste sentido, mesmo que não houvesse uma propagação do Germanismo por parte do Sínodo de Missouri no Brasil, a questão étnica era importante e havia, por parte da liderança do Sínodo de Missouri nos Estados Unidos, o senso de responsabilidade para com os teutos no Brasil. “Para a direção do Sínodo de Missouri, essa ajuda não era apenas um dever cristão, mas também uma responsabilidade étnica. Comentava-se que “são alemães, são luteranos, cabe-nos ajudá-los”. (STEYER, 1999, p. 24).

Um exemplo desta relação entre o Sínodo de Missouri com os teuto-brasileiros pode ser constatado na questão do uso da língua alemã para as atividades religiosas do sínodo. Os líderes do sínodo afirmavam que, “no Brasil, nossos missionários não precisam aprender uma língua estranha, o que sempre requer grande esforço, pois podem transmitir a Palavra de Deus na nossa querida língua materna alemã” (STEYER, 1999, p. 24).

A importância da língua alemã para o Sínodo de Missouri, nos anos iniciais do trabalho no Brasil, pode ser verificada nas condições que eram impostas para se falar, por exemplo, nas reuniões oficiais do Sínodo. No artigo 7 das regras das Convenções Sinodais, somos informados que somente poderia se utilizar a língua alemã nas Convenções Sinodais, e outra língua somente poderia ser usada, caso não se dominasse a língua alemã (STEYER, 1999, p. 112). Mario Rehfeldt (2003, p. 14), que escreveu sobre os primeiros cinquenta anos do sínodo no Brasil, informa que a língua alemã, ainda na década de 1930, era usada em cerca de 85% das atividades litúrgicas do sínodo.

No entanto, apesar da utilização da língua alemã, os líderes do Sínodo de Missouri entendiam que ela apenas servia para os propósitos dos sínodos, de propagar a Palavra de Deus às populações teutas no Rio Grande do Sul. Prien destaca intenso debate entre os líderes do Sínodo de Missouri e do Sínodo Riograndense a respeito da questão do germanismo entre os sínodos, logo nos primeiros anos do século XX. Informa que o representante do Sínodo de

Missouri à época, Johannes Kunstmann, explicava qual era a finalidade do uso da língua alemã por parte do sínodo: “O germanismo dos missourianos [no caso, usar a língua alemã] não é um fim em si mesmo, mas apenas um meio para o fim. Perderíamos muito se quiséssemos abrir mão do germanismo, sem uma necessidade que obrigasse a isso. No entanto, se for necessário, também podemos de outro modo [usar a língua portuguesa]” (PRIEN, 2001, p 532).

De modo geral, o Sínodo de Missouri se pronunciou a respeito do germanismo quando em confronto com o Sínodo Riograndense, especialmente para demonstrar o seu pensamento diverso do referido sínodo. Um dos primeiros debates entre os sínodos sobre o germanismo ocorreu no ano de 1903, quando o Sínodo de Missouri fora acusado, por sua origem norte-americana, de defender os interesses da América, e não da Alemanha, e do germanismo propriamente dito. O presidente do sínodo de Missouri à época, J Lochner, respondia afirmando que: “nossa obra missionária no Brasil sofre muitas inimizades e grandes desconfiças. Inimizades porque somos luteranos. Desconfiança porque somos americanos. Estamos no Brasil com o propósito de disseminar o Evangelho e não ideologias políticas” (STEYER, 1999, p 147).

Também aquele que veio a ser o primeiro presidente do distrito brasileiro do Sínodo de Missouri, pastor Mahler, rebateu os argumentos contrários ao sínodo lembrando o porquê na presença em terras brasileiras.

Contra isso, podemos de novo frisar, como até agora o fizemos e sempre que surge oportunidade, e o faremos no futuro, que estamos totalmente afastados de qualquer manobra política. Não perseguimos interesses norte-americanos, nem interesses alemães. Nosso interesse é em outra área, não na política. Não queremos despertar nos corações o amor pela América do Norte, nem pela Alemanha, mas sim o amor para com a Palavra de Deus. Não queremos ser vistos como pilares e apoiadores do comércio e da indústria, mas como pregadores e mensageiros do Evangelho. (STEYER, 1999, p. 147)

Por fim, sentenciava Mahler que o único objetivo do Sínodo de Missouri no Brasil era o de trazer o genuíno luteranismo confessional aqueles teuto-brasileiros aqui residentes: “Persequimos, como nosso trabalho, um alvo bem definido. É nosso firme propósito reunir e montar nessa terra, com a ajuda de Deus, um sínodo luterano fiel” (STEYER, 1999, p. 147).

A posição do Sínodo de Missouri de rejeitar a propagação do Germanismo como de sua responsabilidade pode ser explicada através da maneira como o próprio sínodo entendia, com base nas Confissões Luteranas, a chamada Doutrina dos dois reinos em

Lutero. Lutero redigiu, no ano de 1523, o escrito “Da autoridade secular: até que ponto se lhe deve obediência”. Neste texto, Lutero defende a existência de dois regimentos, o secular e o espiritual, ambos instituídos por Deus para serem exercidos no mundo, não separados, mas distintos um do outro.

Por isso Deus instituiu os dois domínios, o espiritual que cria cristãos e pessoas justas através do Espírito Santo, e o temporal que combate os acristãos e maus, para que mantenham a paz externa e tenham que ser cordatos contra a sua vontade. E neste sentido, que S. Paulo interpreta a espada secular em Romanos 13.3, ao afirmar que ela não se destina para temer pelas boas obras, mas pelas más. (LUTERO, 1996, p. 86)

Lutero, desta forma, compreende que os dois regimentos são importantes, com funções diferentes um do outro, o que deve ser observado pela Igreja e pelos cristãos em geral. “Por isso tem que distinguir cuidadosamente esses dois regimes e deixá-los vigorar: um que torna justo, e o outro que garante a paz exterior. [...] Sozinhos nenhum dos dois basta no mundo. Sem o regime espiritual de Cristo ninguém pode ser justificado perante Deus por meio do regime secular” (LUTERO, 1996, p. 87).

Entendia, então, o Sínodo de Missouri, dentro de uma estrita confessionalidade luterana, que sua função era a proclamação da Palavra de Deus, não sendo da responsabilidade de suas instituições as questões relacionadas ao mundo secular, como a promoção do germanismo.

Destacada a premissa da confessionalidade luterana como argumento da vinda do Sínodo de Missouri para o Brasil, por entender justamente a falta dessa confessionalidade por parte do Sínodo Riograndense, passado mais de um século da existência das igrejas luteranas no Brasil, no tempo presente ocorre uma maior proximidade entre elas. Se, por um lado, não há comunhão de púlpito e altar entre elas, isto é, não há oficialmente, por exemplo, a participação conjunta na Ceia do Senhor, por outro lado, destaca-se o trabalho conjunto na produção de obras de cunho religioso através da Comissão Interluterana de Literatura, como o devocionário Castelo Forte, já na sua edição de número 55, e as Obras Seleccionadas de Lutero, editados pelas Editora Concórdia (IELB) e Editora Sinodal (IECLB). Além disso, atividades religiosas em conjunto também ocorrem, em especial, em datas festivas, como no dia 31 de outubro, quando se comemora a Reforma Protestante iniciada por Martinho Lutero, em 1517.

Em termo de proporção desses dois grupos luteranos maiores, conforme a Estatística da IECLB do ano de 2022, a instituição conta com aproximadamente 650 mil membros, enquanto a IELB possui, com data de 2022, aproximadamente 240 mil membros.

Considerações Finais

O argumento da importância e da falta de confessionalidade de sínodos luteranos existentes no Brasil serviu de argumento para que pastores provenientes do Sínodo de Missouri dos Estados Unidos da América desembarcasse em terras tupiniquins, no ano de 1900, a fim de que tal propósito realmente viesse a se consolidar. Assim, entendia o Sínodo de Missouri que o seu papel em território nacional seria o de atender os teuto-brasileiros residentes no país, com o mais “puro e genuíno” luteranismo que poderiam receber.

Para além dos fatores econômicos, como a falta de alimentos, os primeiros integrantes do Sínodo de Missouri nos Estados Unidos, ainda no século XIX, haviam emigrado da Alemanha sob o pretexto da união forçada entre luteranos e reformados, ocorrida por ordem do imperador Frederico Guilherme III, o que afrontava diametralmente o entendimento deste luteranismo confessional.

A premissa do genuíno confessionalismo luterano fica evidente no discurso do Sínodo de Missouri no Brasil, quando vemos o relato do encontro do pastor enviado pelo Sínodo, pastor Christian Broders com o teuto-brasileiro August Gower: o pastor somente foi aceito no seio daquela comunidade no interior do Rio Grande do Sul quando comprovou através de seu discurso ser um fiel luterano confessional. A partir daí, a comunidade religiosa organizou-se de tal forma que, no ano de 1904, seria fundado o distrito brasileiro do Sínodo de Missouri.

Da mesma forma, especialmente na questão relativa ao Germanismo, ou seja, à propagação dos costumes e tradições da pátria de origem, no caso a Alemanha, diferente do que propagava o Sínodo Riograndense, de ser exatamente um agente de tal prática, o Sínodo de Missouri, dentro de uma concepção dos dois reinos em Lutero, entendia que um luterano confessional não deveria se imiscuir de assuntos relativos à esfera secular, de assuntos que não fossem da esfera religiosa, numa clara distinção entre os dois regimentos: o regimento secular e o regimento espiritual.

Por fim, cabe ainda se ressaltar que os sínodos luteranos se desenvolveram em território nacional, formando duas importantes Igrejas Luteranas: a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), as quais, mesmo mantendo importantes diferenças doutrinárias, também compartilham atividades em comum, como produção de literatura.

Referências bibliográficas:

- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994.
- BAEPLER, Walter. *A century of Grace – Missouri Synod 1847-1947*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1987.
- DREHER, Martin. *Igreja e Germanidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1981.
- DREHER, Martin. Unidade e Missão das Igrejas Luteranas aqui e agora: Conferência Nacional Interluterana. *Cadernos de Estudo*. Rodeio/SC, 1999.
- DREHER, Martin. *História do povo luterano*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- GERTZ, René. *O perigo alemão*. 2 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1998.
- GREEN, Lowell. *Lutherans against Hitler*. The untold story. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2007.
- HUFF JUNIOR, Arnaldo. Espiritualidade, processos e práticas sociais. Um estudo sobre o luteranismo confessional. *Revista Correlatio*. Juiz de Fora/MG, 2004.
- HUFF JUNIOR, Arnaldo. *Vozes da Ortodoxia. O Sínodo de Missouri e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil: processos de formação e relações no contexto da I Guerra Mundial e do final da Ditadura Militar*. 2006. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2006.
- LUEBKE, Frederick. *The immigrant condition as a factor contributing to the conservatism of The Lutheran Church Missouri-Synod*. Illinois, University of Illinois Press, 2006.
- LUTERO, Martinho. Até que ponto se deve obediência. *Obras Selecionadas*. vol. 6, Porto Alegre: Concórdia, 1996.
- MAGALHÃES, Marionilde B. *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- NIEBURH, Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. 4 ed. São Paulo: Aste 2008.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*. Das comunidades teuto-evangélicas e imigração até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Porto Alegre/Petropolis: Sinodal/Vozes, 2001.
- REHFELDT, Mario. *Um grão de mostarda: a história da Igreja Evangélica Luterana do Brasil*. Vol. 1. Porto Alegre: Concórdia, 2003.
- RIETH, Ricardo. Igreja Evangélica Luterana do Brasil: uma abordagem histórica. *Revista Igreja Luterana*. São Leopoldo, 1996.
- SEIBERT, Egon. Os primórdios da Igreja Evangélica Luterana do Brasil. *Cadernos de Estudos e Palestras da 59ª Convenção Nacional da Igreja Evangélica Luterana do Brasil*. Canela/RS, 2004.

STEYER, Walter. *Os imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e o Luteranismo*. Porto Alegre: Singular, 1999.

WACHHOLZ, Wilhelm. Luteranos? Reformados? Unidos? Evangélico! Aspectos históricos e teológicos da União Prussiana. *Anais do II Simpósio sobre a Identidade Evangélico-Luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 2005

Recebido em: 5/10/2023
Aprovado em: 16/05/2024

INVISIBILIDADE DAS MULHERES NEGRAS NOS REGISTROS DA UMBANDA NO BRASIL: RACISMO E SEXISMO NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

Invisibility of black women in Umbanda narratives in Brazil: racism and sexism in the afro-brazilian religious field

Claudia R. Alexandre¹

RESUMO

Neste artigo abordo sobre a invisibilidade das mulheres, em especial mulheres negras, na literatura da Umbanda no Brasil, como reflexo de uma historiografia produzida por homens e brancos, que dificultaram reconhecer a complexidade do campo das religiões afro-brasileiras. Ao longo do projeto histórico da formação da Umbanda nota-se a ausência e/ou apagamento de referências sobre a participação feminina na constituição de uma religião que apresenta, até os dias de hoje, heranças de tradições negro-africanas e ameríndias, de povos que na sua cosmogonia reservavam papel central para as mulheres, responsáveis pela manutenção de bens materiais e simbólicos. Pensar a questão de raça, gênero, religião e o processo de marginalização tem aquecido a agenda do movimento de mulheres negras no Brasil, Estados Unidos e em vários países da América Latina, reivindicando, por meio de políticas públicas, o aumento da presença feminina na produção de conhecimento e liderança nas universidades, nos parlamentos e em segmentos da sociedade de dominação masculina. Valorizar as múltiplas experiências de mulheres negras de terreiros significa que outras linguagens e instrumentos epistemológicos, não-hegemônicos, podem disputar lugar em espaços de construção de poder, mesmo que à margem. Aqui também ressaltamos a importância dessas reflexões para as análises sobre estas mulheres no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras. Plural, diversificada, repleta de rupturas, tensões e transições, a Umbanda compõe o campo afro-religioso, assim como as denominações dos Candomblés (ketu, nagô, jeje, angola, ewê, fon, ijexá...), Batuque, Mina, Xambá, Jurema, Xangô, entre outras práticas ativas no país.

Palavras chaves: umbanda, mulheres negras, invisibilidade

1 Doutora em Ciência da Religião (PUC-SP). Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP). Foi Assessora Especial da Fundação Cultural Palmares (MinC), responsável pela sistematização das pré-conferências para a III Conferência Mundial de Combate ao Racismo - Durban (África do Sul). Contato: claudiaalexandre.jornalista@gmail.com.

ABSTRACT

In this article, I address the invisibility of women, especially black women, in Umbanda literature in Brazil, as a reflection of a historiography produced by men and whites, which made it difficult to recognize the complexity of the field of Afro-Brazilian religions. Throughout the historical project of the formation of Umbanda, there has been an absence and/or erasure of references to female participation in the constitution of a religion that presents, to this day, inheritances of black-African and Amerindian traditions that in their cosmogony reserved a central role for women, who had power over material and symbolic goods. Thinking about the issues of race, gender, religion and the process of marginalization has heated up the agenda of the black women's movement in Brazil, the United States and in several Latin American countries, demanding, through public policies, an increase in the presence of women in universities, parliaments and in segments of society dominated by men. Valuing the multiple experiences of black women from terreiros means that other languages and epistemological instruments, which are not hegemonic, can compete for space in spaces of power construction, even if on the margins. Here it is also worth highlighting the importance of these reflections for analyses of these women in the field of studies of Afro-Brazilian religions. Plural, diverse, full of ruptures, tensions and transitions, Umbanda makes up the Afro-religious field, as do the denominations of Candomblés (ketu, nagô, jejê, angola, ewê, fon, ijexá...), Batuque, Mina, Xambá, Jurema, Xangô, among other practices active in the country.

Keywords: Umbanda, black woman, invisibility

Introdução

Quando a Umbanda se assentou no campo religioso brasileiro no início do século 20, tratada como síntese da formação histórica e social do Brasil, revelou a possível junção das práticas dos povos indígenas, negro-africanos e europeus (católicos e kardecistas), características que ainda se mantêm. Muitos teóricos e religiosos passaram a disputar formas de explicar uma dinâmica que com o tempo sinalizava sua complexidade multicultural. Porém desde os primeiros escritos nota-se a ausência da contribuição de mulheres seja disputando narrativas, seja como protagonistas dos ajuntamentos que deram origem às casas de cultos, desde antes da legitimação desta religião afroameríndia brasileira.

Neste artigo abordo sobre a invisibilidade das mulheres, em especial mulheres negras, na literatura da Umbanda no Brasil, como reflexo de uma historiografia produzida por homens e brancos, que dificultaram reconhecer a complexidade do campo das

religiões afro-brasileiras. Ao longo do projeto histórico da formação da Umbanda nota-se a ausência e/ou apagamento de referências sobre a participação feminina na constituição de uma religião que apresenta, até os dias de hoje, heranças de tradições negro-africanas e ameríndias, de povos que na sua cosmogonia reservavam papel central para mulheres, que detinham poderes sobre bens materiais e simbólicos. Pensar a questão de raça, gênero, religião e o processo de marginalização tem aquecido a agenda do movimento de mulheres negras no Brasil, Estados Unidos e em vários países da América Latina, reivindicando, por meio de políticas públicas, o aumento da presença feminina nas universidades, nos parlamentos e em segmentos da sociedade de dominação masculina. Valorizar as múltiplas experiências de mulheres negras de terreiros significa que outras linguagens e instrumentos epistemológicos, não-hegemônicos, podem disputar lugar em espaços de construção de poder, mesmo que à margem. Aqui também ressaltamos a importância dessas reflexões para as análises sobre estas mulheres no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras. (ALEXANDRE, 2021, p. 31).

Ao abordar o feminismo e o estudo das religiões, Rosado (2001) analisou como as transformações provocadas pelo movimento de mulheres influenciaram o desenvolvimento de uma análise feminista nas Ciências Humanas, que passou a considerar “[...] as diferentes formas pelas quais as relações entre os sexos moldam práticas, representações e discursos religiosos” (ROSADO, 2001, p.79). Quando iniciou suas pesquisas em meados dos anos 1980, ela percebeu que havia um problema de caráter teórico-metodológico, pois na abordagem sociológica das religiões não havia referências para o feminismo enquanto proposta de análise.

A revisão do feminismo sobre as relações entre mulheres e religião possibilitou perceber “[...] as ideias religiosas como fonte de empoderamento e não mais de subordinação”. (DROGUS, 1997, p. 6 apud ROSADO, 2001, p. 87). Isso contribuiu para que mulheres praticantes de outras religiões não-ocidentais também elaborassem e expressassem suas críticas: é “[...] assim, enquanto movimento social inspirador de práticas de resistência à situação de sujeição das mulheres, que o Feminismo atua, de início, no campo religioso”. (ROSADO, 2001, p. 81).

No Brasil, no entanto, a “elaboração teológica feminista mais difundida vem do campo cristão, protestante e católico”, ensejando necessidades e realidades em certa medida distantes das pautas do feminismo negro e dos temas presentes nos estudos afro-brasileiros (ALEXANDRE, 2021, p. 32). Desta forma ressalto que as religiões afro-

brasileiras também constituem espaços de protagonismos femininos, onde mulheres negras ganharam centralidade, como em nenhum outro lugar da sociedade patriarcal.

Plural, diversificada, repleta de rupturas, tensões e transições, a Umbanda compõe o campo afro-religioso, assim como as denominações dos Candomblés (ketu, nagô, jejê, angola, ewê, fon, ijexá...), Batuque, Mina, Xambá, Jurema, Xangô, entre outras práticas ativas no país. Foi no Rio de Janeiro, onde teve “expansão vertiginosa”, entre 1945 e 1979, que ganhou popularidade na mídia, representação política, reconhecimento e embranquecimento (ORTIZ, 1999, P. 33), se distanciando da população preta e pobre, parcela perseguida por realizar práticas que outrora haviam sido taxadas de feitiçaria, charlatanismo e curandeirismo.

A história que escreveram sobre a Umbanda

Preocupados em definir um marco histórico para a religião e explicar as transformações, que vão do impulso, expansão ao esvaziamento (CUMINO, 2019, p.130), religiosos, pesquisadores e até políticos esforçaram-se para encontrar aceitação social para a Umbanda, apesar das repressões e perseguições. Os estudos mais referenciados mostram esse esforço para definir a inauguração e o momento da legitimação da religião, o que incluiu o apagamento das questões sociais e raciais. O que mais incomodava a elite patriarcal era a circulação livre dos negros e negras, que disputavam o espaço público e se inseriam na sociedade sem renunciar às heranças africanas. No período do Estado Novo (1937-1945) houve muito interesse em produzir escritos e publicações de jornais formando opinião negativa sobre as manifestações negras: “... esses intelectuais procuraram destituir ao máximo a religião de simbologias afro-religiosas, procurando em contrapartida, uma forte aproximação com o kardecismo e com o catolicismo” (NOGUEIRA, 2022, p. 28).

Da prática para a teoria, a primeira geração de autores umbandistas recorria aos ensinamentos das religiões dos livros, como a Bíblia e à coleção espírita de Alan Kardec, na tentativa de explicar os saberes vindos dos espíritos que se manifestavam nos terreiros e *zungus* (casas comunitárias dos negros, século XVIII). A ideia era encontrar uma origem para a nova religião distanciada das experiências dos navios negreiros, das senzalas e mais próxima, quem sabe, das antigas civilizações perdidas da Atlântida ou Lemúria. A hipótese de um surgimento no paraíso desaparecido foi bastante discutida no Primeiro Congresso de Umbanda e defendida por dirigentes como Diamantino Coelho Fernandes: “existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais aprenderam e praticaram durante séculos”. (PCBEU, p.114-117, in CUMINO, 2019, p. 49). Mais uma tentativa de mostrar que a

Umbanda apesar de ser brasileira teria heranças localizadas nas antigas filosofias orientais. Aqui marcando uma diferença entre a forma de legitimação da Umbanda e do Candomblé, em relação às origens africanas:

[...] Enquanto a legitimidade buscada por pais e mães de santo em alianças com estudiosos do tema do Candomblé no Nordeste, particularmente na Bahia e em Pernambuco, ao longo dos anos 30, repousava na exaltação de uma herança africana dita “mais pura”; no Sudeste, com a Umbanda, teria ocorrido justamente o oposto. Nele, tentou-se retirar as simbologias afro-brasileiras da Umbanda, identificando-as como inferiores e pejorativas (DANTAS, 1988, p. 155).

Esse distanciamento das heranças africanas fez com que na fase inicial, a religião fosse chamada de “Umbanda Branca”, pois através da negação da África ser tornaria “limpa”, “branca” e “pura”, relacionando-se a prática do “bem e da caridade”. “Até mesmo as duas principais figuras do panteão umbandista “branco”, ou seja, a figura do “caboclo” e do “preto-velho” seriam ressignificadas por esses intelectuais” (NOGUEIRA, 2022, p. 29). Essas estratégias de legitimação foram apresentadas no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro, em 1941.

O Primeiro Congresso de Umbanda² também foi uma tentativa vã de unificar as práticas da religião, produzir um livro sagrado umbandista e “desafricanizá-la”. Durante o evento houve o esforço em explicar as práticas olhando para fora, a partir das religiões orientais, ocultismo, magia, esoterismo e espiritualismo em geral. “Começam após esse primeiro congresso, as disputas pela posse da verdade dentro da religião; surge uma leitura contraditória e agressiva umas com as outras. Os defensores de cada variante de Umbanda acreditam possuir a Verdadeira Umbanda” (ibidem, p. 193). Foram realizados mais dois encontros, o Segundo Congresso, em 1961 e o Terceiro Congresso, em 1973, cuja presidência, organização e apresentações foram feitos majoritariamente por homens.

O Segundo Congresso, em 1961, foi marcado pelo entendimento geral de que havia diversas práticas dentro da mesma religião. Bem menos avessos às heranças africanas, foi neste segundo evento que se concluiu que a Umbanda era uma religião brasileira e a origem do nome viria do tronco linguístico banto, da África Central, do falar quimbundo, assim como *Zambi* (Senhor Supremo) e *cambone* (auxiliar do sacerdote). O Terceiro Congresso foi marcado por uma definição da organização política da religião, recomendando a criação do Superior Órgão de Umbanda (S.O.U.), que congregaria o número crescente

2 PCEBEU - Desse congresso foi feito um livro, no qual constam teorias expostas durante os oito dias de apresentações. Livro Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, está disponível na Biblioteca Pública Virtual: <http://ebooks.brasilpodcast.net/>.

de Federações espalhadas pelo país. Foi o ano em que São Paulo se destacou em número de participantes e em ser o primeiro estado a apresentar um S.O.U. próprio, incluindo a presença de uma mulher, Graciana Fernandes, presidente da União Espírita Umbandista.

Os primeiros textos a compor a literatura da Umbanda começaram a ser publicados em 1924, no jornal *A Noite* (RJ), assinados por Antônio Eliezer Leal de Souza, o Leal de Souza, cujos escritos marcam a conversão do autor, do kardecismo para a umbanda, após presenciar uma sessão de cura na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada pelo médium Zélio de Moraes, do Caboclo da Sete Encruzilhadas, conhecido como o anunciador da religião, em 15 de novembro de 1908. Hoje, este marco é uma história tratada com reservas, entre os próprios umbandistas. Há os que consideram que o marco só pode ser pensado, a partir das diversas elaborações e resistências das práticas negras, que saltaram para os terreiros da religião, depois de sua aceitação social.

A dominação dos homens e as narrativas umbandistas

Os pioneiros da literatura da Umbanda se empenharam em decifrar as formas de contato dos fiéis com um mundo espiritual de onde se manifestavam espíritos de indígenas (Caboclos e Caboclas), negros (Pretos-Velhos e Pretas-Velhas), além das chamadas “sete linhas”, divisões e subdivisões, que acolhiam o culto dos orixás e guias espirituais. Cumino (2019) fez um cuidadoso levantamento dos principais autores que se destacaram na primeira fase dos estudos da Umbanda e incluiu, além de Leal de Souza, João de Freitas (1939), Waldemar L. Bento (1939), Lourenço Braga (1942), Emanuel Zespo (1946), J. Dias Sobrinho (1949), Oliveira Magno (1950), Silvio Pereira Maciel (1950), Tata Tancredo e Byron Torres (1951), Aluizio Fontenele (1951), Maria Toledo Palmer (1949, 1953) e Florisbela M. Sousa Franco (1953), as duas únicas mulheres que aparecem na lista de autores, que publicaram seus trabalhos, mas não ganharam notoriedade, assim como boa parte dos nomes citados. “Em sua maioria ilustres desconhecidos na Umbanda da atualidade. No entanto, alguns deles viriam a se tornar inspiração para uma segunda geração que nem sempre lhes dava os devidos créditos; suas ideias foram passadas adiante, copiadas, alteradas e remendadas”. (CUMINO, 2019, p. 211).

Maria Toledo Palmer publicou dois livros *Chave de Umbanda* (1949) e *A Nova Lei Espírita Jesus: a chave de umbanda* (1953) e não teve sua história particular registrada, para além do que ela mesma deixou em sua primeira publicação. “No dia 21 de agosto de 1948, recebi ordens de fundar, aqui na Terra, sob orientação de Estrela Guia, a nova Lei Espírita – Jesus, a Chave de Umbanda. Para este fim vinha sendo preparada desde criança” (PALMER, 1949, p. 1). A autora e umbandista teria criado uma forma de pensar a religião, dando base filosófica e teológica para um grupo de tendas, que seguiram suas doutrinas e mantiveram

vivo seus ensinamentos.

Florisbela Sousa Franco também publicou apenas dois livros, que a tornaram conhecida na década de 50: *Umbanda* (1953) e *Umbanda para Médiuns* (1958). Assim como os escritos de Palmer, Florisbela se apresentava como uma líder umbandista cuja missão era transmitir mensagens doutrinárias, recebidas mediunicamente e pesquisas. É ela quem vai revelar através de suas mensagens a tríade espiritual com os espíritos Caboclos, Pretos Velhos e Crianças, como os pilares da Umbanda. Em sua primeira publicação em 1953, ela apresenta o triângulo energético tendo caboclos (energia), crianças (inocência) e pretos-velhos (humildade). Ela foi a primeira escritora umbandista a produzir uma obra mediúnica de mensagens doutrinárias, ditada pelos espíritos Pai João, Mãe Maria da Serra e Aleijadinho, trabalhando no Grupo Espírita Unidos pelo Amor de Jesus (Juiz de Fora – MG).

A partir da década de 70, outras autoras passam a disputar o lugar no campo dos estudos sobre a Umbanda, reforçando a identidade da religião com o povo brasileiro. Nas ciências sociais, propondo abordagens antropológicas e sociológicas, destacaram-se Maria Villas Bôas Concone, Diana Brown, Patrícia Birman.

O primeiro trabalho acadêmico de uma pesquisadora, que ganha relevância na produção científica sobre a religião é a tese de doutorado de Diana Brown, defendida na Universidade de Columbia (EUA) “Uma história da Umbanda no Rio” (1974) e publicada em 1985. Brown não aprofunda sobre as hierarquias de gênero, mas se dedica a olhar a formação do campo religioso e a questão de classe e raça, fazendo uma análise crítica sobre o mito de fundação da Umbanda, a partir da história de Zélio de Moraes e a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas. “A historiografia da Umbanda é extremamente imprecisa sobre este aspecto, e, fora deste contexto, a história de Zélio não é amplamente conhecida nem tão pouco ganhou aceitação geral” (BROWN, 1985, p. 9-12).

Ao percorrer a trajetória do conhecido “fundador da Umbanda” ela se refere a uma de suas sucessoras, a filha mais velha (Zélia de Moraes)³, mas não aprofunda sobre a presença dessa liderança feminina. Mas não deixa de abordar a questão racial evidente e embranquecimento na liderança do sistema religioso: “Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos [...] identificaram 15 como brancos e apenas dois como mulatos. Nenhum era Negro”, avaliou ela ao se deparar com uma fotografia oficial, tirada em 1941, com fundadores e principais dirigentes. Sobre a realização dos congressos ela ponderou: “Dois temas centrais destacavam-se nessas atas: a preocupação com a criação

3 Zélio de Moraes nasceu em 10 de abril de 1891 e morreu em 3 de setembro de 1975, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada por ele em 1920, ficou sob responsabilidade das duas filhas Zélia e Zilméia, que foram sucedidas por Lygia de Moraes (filha de Zilméia), hoje dividindo o comando com seu filho Leonardo de Moraes.

de uma Umbanda desafricanizada, cujas origens foram localizadas nas antigas tradições do Extremo Oriente e do Oriente próximo, e cujas conexões com África foram minimizadas ao máximo, e o esforço para branquear ou purificar a Umbanda, dissociando-a da África primitiva e bárbara”. (BROWN, 1985, p.9-12).

Patrícia Birman aborda sobre a unidade e multiplicidade da Umbanda. Para ela os umbandistas conseguiram desenvolver formas próprias de lidar com essas características da religião, onde a segmentação, a dispersão, a multiplicidade se combinam de alguma maneira com a unidade, a doutrina e a hierarquia. Birman também introduz nos estudos das religiões afro-brasileiras, as questões de gênero, possessão e sexualidade. “A possessão é o melhor paradigma dessa tensão entre Um e o Múltiplo que atravessa todas as questões peculiares à umbanda. Encerra o paradoxo de uma só religião com muitas faces e muitos deuses”. (BIRMAN, 1990, p. 25). O que explicaria a pluralidade atual dos terreiros pelo Brasil: “a umbanda mais praticada, que se dissemina sem nenhum controle, é essa – misturada – que não dá importância à pureza, seja esta de cunho moral, com pretensão de impor códigos doutrinários, seja de caráter ritual” (p. 27). O estudo da autora sobre sexualidade alcançou apenas o segmento dos candomblés. Para ela somente nos terreiros de candomblé a questão da homossexualidade masculina se apresentaria como um problema:

A classificação dos grupos afro-brasileiros em alguns contextos (notadamente no Rio de Janeiro, pela forma como neste estado se desenvolveu a herança africana) privilegia uma divisão primária entre duas grandes classes: aquela designada usualmente como umbanda e a outra, que engloba algumas variações, designada como candomblé ou cultos de nação. Entre estas duas grandes vertentes, referidas através de atributos diversos, somente sobre uma recai a tematização da sexualidade. (BIRMAN, 1991 p. 39)

O trabalho de Maria Helena Villas Bôas Concone sobre a identidade nacional da Umbanda é lançado na tese “Umbanda Uma Religião Brasileira” (1987), onde mostra seu interesse em reafirmar a diversidade da umbanda no campo religioso brasileiro, usando os problemas que a própria religião apresenta em relação a aceitação da matriz africana e a forma como essa cultura se espalha pelo extrato social. “Tentar caracterizar a Umbanda é um trabalho ingrato, escorregadio e difícil. Na verdade, qualquer tentativa de caracterização absoluta está fadada, de antemão ao insucesso”. (CONCONE, 1987, p. 65). Maria Helena também não se ocupa da invisibilidade das mulheres no campo de estudos e com o apagamento da contribuição feminina na religião, mas faz duras críticas à forma como as narrativas sobre a Umbanda foram oficialmente construídas: “Na maioria

dos casos, a linguagem escrita dos umbandistas é extremamente pedante, existindo um abuso das ordens inversas (por exemplo: “pelos negros, os nossos tão infelizes escravos”); repetições desnecessárias (“rezar, orar, deprecar, pedir, rogar, fazer uma prece”); uso de pequenas expressões latinas como *pari passu*, no mais das vezes deslocadas”, (CONCONE, 1987, 133). Uma arrogância que além de racializar as narrativas sobre a Umbanda permitiram excluir dos registros a participação das mulheres, cujas memórias precisam urgentemente ser visibilizadas.

Mulher umbandista: invisível, mas protagonista

Diferente do que ocorre com a historiografia do Candomblé, onde se reconhece um matriarcado nagô (ALEXANDRE, 2021), a história da Umbanda carece de heroínas. Negras e africanas, de *Iyá Nassô Oká*, fundadora da Casa Branca do Engenho Velho, o mais antigo candomblé iorubá-nagô, passando pelas veneráveis Mãe Senhora (Ilê Opô Afonjá) e Mãe Menininha do Gantois, a ialorixá mais famosa do Brasil, do Terreiro do Gantois, algumas mulheres se destacaram à frente dos terreiros, na cidade de Salvador. Essas mulheres e suas sucessoras romperam barreiras do sistema escravista, resistindo pelo sagrado e em defesa das heranças negro africanas. “As mulheres do candomblé na Bahia conquistaram o poderio marcando as memórias das *iyalodé*⁴ da sociedade yorubá, na qual eram também as *iyáloja*, as mães do mercado, responsáveis pela legislação dos centros comerciais, resolvendo pendências e disputas, e desempenhando assim importante papel político-social”, (ALEXANDRE, 2021, p. 222). Um legado que garantiu a permanência das religiões de matrizes africanas no Brasil, apesar das violências sistemáticas, mesmo no pós-abolição.

A formação dos candomblés, no século XIX, foi marcada por períodos de grande repressão às práticas negro-africanas, onde tinha centralidade a liderança das mulheres negras – africanas, libertas ou alforriadas, “período considerado chave para a compreensão da construção de poder e da ação política das mulheres negras dos candomblés, apontando que negociações, elaborações e aproximações ocorreram no centro da ordem escravista, mesmo com as opressões e as perseguições por parte da Igreja Católica” (ibidem. p. 223). A própria formação das irmandades negras católicas, impostas como protejo de controle pelo clero, objetivou eliminar as expressões públicas dos negros e afastá-los das práticas consideradas ameaçadoras à sociedade escravista.

Mulheres negras se inseriram no espaço social a partir de estratégias forjadas na “casa

4 Sacerdotisa responsável pelo cuidados com os bens materiais e de interesse das mulheres da comunidade. Iyalodê era uma associação feminina, cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando especialmente, os interesses das comerciantes. (BERNARDO, 2003, p. 35).

grande”, com a compra de cartas de alforria ou como escravas de ganho, circulando pelas ruas exercendo o papel de mercadoras. Muitos ofícios como quituteiras, quitadeiras, aguadeiras e lavadeiras se tornaram essenciais nos centros urbanos. No contato com as ruas também exerciam seus saberes de manipulação de plantas medicinais, benzimentos e promoviam ajuntamentos, que resultavam em redes de sociabilidades e cumplicidades sempre malvistas pela elite. A imprensa colonial operava como instrumento de controle social, para desqualificar o prestígio que as negras ostentavam junto ao grupo. Há uma lista de termos depreciativos que nominavam as mulheres dos cultos afro-brasileiros como feiticeiras, criminosas e desordeiras:

No que concerne às mulheres participantes de cultos aos voduns e orixás, na maioria das vezes o jornal as trata como prostitutas que viviam em pândegas e orgia com *ogans*⁵ e pais de santo...A julgar pelas notícias do jornal *A Ordem* as mulheres constituíam a grande maioria das lideranças dos candomblés de Cachoeira, nas três primeiras décadas do século XX. Os candomblés, por seu turno, representavam para os setores letrados locais de “africanismo barato”, “os bródios”, “as orgias”, liderados por mulheres de “baixa candura” e “degeneradas”. (SANTOS, 2009, p. 145)

Isso mostra a mentalidade que parece ter marcado o imaginário sobre as mulheres negras que empreendem na liderança de casas de cultos das religiões afro-brasileiras, até os dias de hoje. Mulheres, na maioria negras, sempre foram representadas como o avesso do ideal patriarcal.

Teresinha Bernardo (2003) analisou o empoderamento das mulheres de terreiro, desde o período colonial, chamando atenção para o comportamento diferenciado, resultante de séculos de enfrentamento à escravização de seus corpos. Para ela era difícil definir se a perceptível autonomia se revelava à medida que assumiam papel de poder como sacerdotisa do candomblé, “ou, ao contrário, se a mulher negra se tornou mãe de santo porque já tinha essas características. Essa questão, certamente, era a principal, mas outras gritavam em torno dela... para explicar o fato de a mulher negra ocupar o ápice da hierarquia religiosa no candomblé eram de âmbito sociopolítico, econômico e histórico”. (BERNARDO, 2003, p. 14). Para autora, um aspecto que deve ser destacado para compreender o fato de a mulher vir a ser “sacerdotisa-chefe” no candomblé, diz respeito à densidade do sentimento materno na tradição africana. Isto porque os terreiros na sua origem representavam o esforço da ressignificação da família destruída pelo tráfico africano.

5 Ogan (ogãs) refere-se a ao cargo iniciático exercido por homens nos terreiros de candomblés, preparados para funções auxiliares importantes e, por vezes, restritas junto ao sacerdote/sacerdotisa (grifo nosso).

É no solo brasileiro que frutificará o candomblé, a terra-mãe como metáfora para os africanos e seus descendentes. Se o candomblé representa a terra-mãe, que por sua vez, possui os seus significados ligados ao feminino, essa expressão religiosa, ao representá-la, ganha todas as suas significações. É nesse sentido que a grande sacerdotisa do candomblé é chamada de mãe de santo. (BERNARDO, 2003, p. 52).

A figura da grande mãe nas religiões afro-brasileiras reflete a ligação ancestral com o princípio feminino e o domo das deusas, cultuadas no panteão do culto aos orixás: Iemanjá, Nanã, Iansã, Oxum, Obá e Ewá, as que mais possuem “filhos” e “filhas” no Brasil. Outra figura feminina é a Pombagira⁶ e a Exu-Mulher,⁷ que aparece no sistema como símbolo regulador do poder e sexualidade feminina, o que a fez ser relacionada com o mal, assim como Exu, orixá que ganha os estudos afro-brasileiros associado ao diabo cristão.

Iemanjá se tornou a mais popular de todas as *iyabás*⁸ (orixás femininas), por ser considerada a “mãe de todas as cabeças”, associada à Nossa Senhora da Conceição dos Navegantes, rainha do mar, celebrada em 2 de fevereiro, em Salvador; em 8 de dezembro nas praias do sul de São Paulo; e 31 de dezembro, por todo litoral brasileiro, quando lhe oferendam flores nas águas, na noite de ano novo.

Na Umbanda, onde orixás do candomblé figuram nos altares, as mulheres sempre estiveram presentes. Apesar de exercer papel de liderança como mãe-de-santo, madrinha ou dirigente espiritual, durante o processo histórico da Umbanda, elas foram percebidas muito mais dentro dos terreiros, do que ocupando lugares nas reuniões de cunho político ou, por exemplo, nos debates que marcaram a organização dos congressos umbandistas no século XX. Nota-se nas relações de gênero e de poder a imposição do pensamento patriarcal em relação ao lugar deste feminino, pensado como a mulher que teria que ser “apresentada bela e virtuosa, guardiã de desígnios divinos, frágil por natureza, porém soberana no espaço a ela destinado socialmente – o lar” (SANTOS, 2009, p. 143).

Essa ideia pode ajudar a compreender o apagamento de registros sobre a presença e contribuição das mulheres umbandistas, em especial mulheres negras, nos debates públicos

6 Pombagira é uma entidade espiritual que se manifesta nos terreiros de candomblé e Umbanda... Como um ser do mundo invisível ao incorporar nas médiuns e nos médiums, geralmente mulheres, assume-se uma mulher que transgride normas, corajosa, sedutora, bela, sensual e perigosa. (MENEZES, 2009, 9)

7 Exu-Mulher é o princípio feminino elementar existente na composição do elemento masculino Exu. É a Exu-fêmea, que não teve seu culto introduzido no Brasil, na constituição dos candomblés yorubá-nagôs. Em muitas regiões da África-Occidental, é o elemento central do sistema de crenças yorubá-oyó, tendo seu culto individualizado e familiar em algumas cidades da Nigéria, como Lagos e Ibadan, onde é representado em pares, inseparáveis, masculino e feminino. As figuras de Exu-Mulher não se popularizaram no Brasil, mas são bem conhecidas na África yorubá. (ALEXANDRE, 2021, p. 29).

8 Iyabás (iyá, mãe e obá, rainha), mãe rainha

no processo de legitimação da religião no Brasil. Uma exclusão contraditória, pois mesmo que em um determinado período homens brancos tenham ocupado os lugares de direção das casas de culto, as mulheres nunca estiveram ausentes das principais funções nas sessões e giras dentro dos terreiros, incorporando as entidades conselheiras caboclos, caboclas, pretos e pretas velhas, e até exus e pombagiras, ajudando a conduzir espaços onde as relações sempre foram horizontais.

Silva (1998) concorda que na concepção umbandista tanto homens quanto mulheres possuem igualdade de condições, não há distinção ou proibição de funções por sexo:

A mulher encontrou na Umbanda uma oportunidade de exercer cargos idênticos aos dos homens. Nos rituais e nas cerimônias os papéis masculinos e femininos são equiparados. A presidenta ou mãe de Santo dirige os trabalhos desde a abertura até o final. Filhas de santo ou médiuns colaboram com a mãe na incorporação, na higiene da casa, nos cantos ou curimbas. Elas podem bater atabaques, tudo que concerne no bom andamento da religião, responsabilidades também dos homens. (SILVA, 1998, p. 29)

Uma organização diferente dos candomblés que guardam funções específicas, para homens e mulheres. Enquanto na Umbanda mulheres podem tocar atabaques e homens podem ajudar na cozinha, na tradição do candomblé isso não é possível. Lá os homens (ogãs) devem se ocupar de funções de manutenção da casa, da parte musical e do abate religioso, também proibido para mulheres, na maioria das casas. Os atabaques são terminantemente proibido para mulheres. Os antigos eram bem mais rígidos e impediam homens de participar da preparação das comidas votivas, de incorporarem as divindades e até de serem iniciados. “A participação de homens na iniciação seria apenas na qualidade de *ogan*, o que não daria direito a manifestações de orixá e participação na roda de candomblé. Este pensamento visou impedir a tendência do “homossexualismo” masculino (grifo nosso), no candomblé ora organizado. Caberia somente às mulheres a participação nas danças rituais”, (BENISTE, 2014, p.326).

A Umbanda na atualidade é vista no plural, por isso tem sido referida como Umbandas, “o resultado de contatos diversos, circularidades culturais e entrecruzos que se codificam de múltiplas formas” (SIMAS, 2021, p. 26). São variadas correntes de pensamento e formas de praticar, que se autodenominam como Umbanda, com sessões onde espíritos diversos são evocados para interagirem com o grupo religioso, de forma assistencial e gratuita. Entre suas variantes estão: Umbanda Branca, Umbanda Pura, Umbanda Popular, Umbanda Tradicional, Umbanda Esotérica ou Iniciática, Umbanda

Trançada (Mista e Omolocô), Umbanda de Caboclo, Umbanda de Jurema, Umbandaime, Umbanda Eclética, Umbanda Sagrada (Umbanda Natural), Umbanda Cristã, entre outras.

Cada terreiro tem suas regras e com o passar do tempo tem se aproximado cada vez mais dos debates sociais sobre justiça, diversidade, igualdade e equidade, inclusive provocando uma revisão da participação do movimento umbandista nos períodos considerados obscuros, quando a religião dialogou com governos repressivos e pactuou com projetos de embranquecimento, desafrikanização e desagregação da memória coletiva negra (ORTIZ, 1999, p. 36) durante a constituição da religião.

A benzedeira e o Caboclo das Sete Encruzilhadas

Quando a pesquisadora Diana Brown relacionou os primórdios da Umbanda com a história oficial sobre o médium Zélio de Moraes, e a manifestação do Caboclo 7 Encruzilhadas como o fundador da religião, ela percebeu que havia várias incertezas, entre elas, de que não podia se afirmar que “a Umbanda tinha um único fundador”. Até ali, era conhecida a história de que em 15 de novembro de 1908, o jovem Zélio de Moraes, aos 17 anos, havia sido levado pelos pais à uma sessão espírita, da Federação Espírita do Rio de Janeiro, em Niterói (RJ), após dias apresentando-se enfermo, com febres e delírios. A visita aconteceu após alguma relutância do pai e o insucesso na consulta médica e a um padre, que nada conseguiram para melhorar ou diagnosticar o problema.

O desfecho bem conhecido, é que durante a sessão o Zélio tem uma incorporação mediúnica, com a manifestação de um espírito que se apresenta como Caboclo das Sete Encruzilhadas, para desgosto dos dirigentes da casa, que não permitiam a presença de espíritos “incultos” - de pretos e indígenas - nas sessões. “Então disse o espírito, amanhã na casa de meu aparelho, na Rua Floriano Peixoto, no. 30, será inaugurada uma Tenda Espírita de Umbanda, onde o preto e o caboclo podem trabalhar”. No dia seguinte, dia 16 de novembro, lá estavam, no Bairro de Neves (São Gonçalo), com a casa cheia e o caboclo se apresentando, trazendo mensagens do evangelho e dando “passagem” para que também se manifestasse o espírito de um negro cativo, chamado Pai Antônio, um preto-velho.

Mas as suspeitas de Brown sobre essa história, tinham bastante fundamento, mesmo que ela não tenha encontrado elementos para que as confirmassem. Não se trata de duvidar da rica história passada, de geração em geração a mais de 100 anos, atestada pela existência da Tenda Nossa Senhora da Piedade, em atividade até hoje. Ocorre que um fato não foi inscrito na memória oficial do mito fundador da Umbanda: a visita da mãe de Zélio, acompanhada do filho, a uma negra rezadeira, em 14 de novembro, no dia anterior à sessão na Federação Espírita do Rio de Janeiro.

Tudo foi revelado em uma das transcrições de uma série de fitas gravadas pela

jornalista e dirigente umbandista, Lilia Ribeiro, da TULEF, nas décadas de 60 e 70, durante sessões em que se manifestava as entidades do médium Zélio de Moraes. As fitas estiveram guardadas até recentemente por Mãe Maria de Omulu, da Casa Branca de Oxalá e foram entregues ao escritor e sacerdote Alexandre Cumino (CUMINO, 2019, p. 309). Os conteúdos das fitas foram levados às filhas de Zélio, Zilméia e Zélia, em 1992. Ao ser questionada se confirmava o fato de que o jovem Zélio estaria passando por vários problemas de saúde, sem conseguir levantar da cama, dizendo no dia 15 de novembro de 1908, “com uma voz estranha garantido que no dia seguinte estaria curado”, uma das filhas revelou taxativa:

(Zélia responde); ocorreu, mas no dia seguinte; ele foi antes; foi na casa desta preta (nota do autor: esta negra, era uma rezadeira, que a mãe de Zélio o levou para ser benzido); eu faço questão de dizer; a Umbanda nasceu na humilde casa de uma preta, lá na Rua São José. Eva (nota do autor: Segundo alguns relatos escritos, o nome da rezadeira que benzeu Zélio, seria Cândida. Mas, segundo o relato fonográfico da própria Zélia, tendo ao fundo também a voz de Zilméia de Moraes, o nome da benzedeira seria Eva); ela recebia uma entidade chamada Tio Antônio e disse a ele (nota do autor: Zélio) que o irmão dele (nota do autor: irmão de Tio Antônio, que seria conhecido como Pai Antônio. Em época de escravidão, quando negros aportavam no Brasil, todos eram batizados pelo clero, e recebiam, todos, o nome do Santo do dia, o padroeiro ou de devoção; portanto, possivelmente, em vida, a entidade espiritual Tio Antônio, tinha um irmão, também chamado Antônio) iria trabalhar com meu pai. (JURUÁ, 1998, p. 17).

Ao inserir a história da negra benzedeira no evento que marca a história oficial da Umbanda no Brasil, as filhas de Zélio de Moraes confirmaram um fato que altera as narrativas hegemônicas sobre a primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhas, no dia 14 de novembro de 1908. Este dado não foi reproduzido pela literatura e nem mesmo narrado publicamente pelo médium Zélio de Moraes, possivelmente porque colocaria uma mulher negra como marco da Umbanda no Brasil. Neste caso, Zélio teria sido tratado por Dona Cândida e a primeiro espírito a incorporar não seria de um índio, mas sim de um preto-velho escravizado. Fato interessante, é que no dia 16 de novembro de 1908, como prometido em sua aparição na sessão Espírita, o espírito do Caboclo da Sete Encruzilhas voltou a se manifestar e, na mesma noite, teria se apresentado no médium, o espírito do preto-velho Pai Antônio, assim como anunciado na casa de Dona Cândida

benzedeira, ele seria o irmão de Tio Antônio.

Mãe Cacilda e Exu 7 da Lira abalaram a Umbanda

Cacilda de Assis foi a médium da entidade mais famosa da história da Umbanda, entre os anos de 1960 e 1970: o Seu Sete Encruzilhadas Rei da Lira. O exu arrastava multidões para o terreiro localizado no bairro de Santíssimo, Rua dos Caquizeiros, no Rio de Janeiro. Entidade de vários nomes Sete Rei da Lira, José da Sete Liras, Sete Encruzilhadas ou Rei das Sete Liras, também era chamado por Saracura, o Homem ou simplesmente Rei da Lira. Dona Cacilda era compositora, escritora e tinha um programa na Radio Metropolitana de Inhaúma, para alegria da entidade que ao se manifestar lhe dava ares de um boêmio cantador e festeiro, a fama começou a crescer graças a forma inusitada em que “baixava” no terreiro,

Suas giras: música de todos os tipos podia ser cantadas e tocadas, além da impressionante ingestão de litros e litros de “marafo” e da roupa ritualística bordada em veludo preto, combinada com botas, capas e cartola. Quem presenciou a manifestação desse espírito se impressionou com o magnetismo e com a capacidade de movimentação das pessoas que acorriam ao seu templo, em Santíssimo, um bairro do Rio de Janeiro. As notícias se davam boca a boca. Os casos de cura de doenças gravíssimas, por exemplo se espalharam rapidamente, e a gira de Seu Sete chegou à marca de mais de cinco mil pessoas por rito”. (SIQUEIRA, 2020, p.22)

O Exu Sete da Lira era uma espécie de celebridade. Era amigo dos artistas e sua gira chegou a ser frequentada por nomes como Tim Maia, Freddie Mercury e o grupo Kiss e até o famoso apresentador de TV Chacrinha. Apaixonado por carnaval era “dono” de um bloco e era visto pelas ruas do centro em dias de folia, quando não estava nos salões disputando em concursos de marchinha, com composições feitas em parceria com Mãe Cacilda. Seus “milagres”, o poder de atrair as massas e seu jeito festivo endereçou muitas críticas à médium. Mas o resultado dos trabalhos aumentava a frequência, em especial nas mesas de cura:

Os consulentes levavam garrafas de aguardente (sempre da marca Creoula, a preferida do Seu Sete Encruza), e ele, entre músicas e baforadas, ia atendendo aos presentes, aspergindo marafo (um dos nomes pelo qual é chamada a cachaça dentro dos cultos afro-

brasileiros), lavando locais de enfermidades, revelando detalhes da vida dos presentes e realizando as curas. As curas e os milagres por ele realizados aconteciam com o uso de apenas três ferramentas: músicas, cachaça e charuto. (p. 43)

Cacilda de Assis de Souza era uma mulher branca. Nasceu em 14 de março de 1919, em Valença, município de Rio de Janeiro, onde passou a infância influenciada pela tradição católica da família e os costumes dos negros quilombolas da região, de forte influência africana. A menina “Cidinha”, como era chamada quando criança, conviveu com os toques de tambores do jongo, calango e com as festas de São Gonçalo. Aos 5 anos de idade apresentou as primeiras manifestações mediúnicas, “para espanto dos familiares a menina começou a pedir que lhe dessem cachimbo”. No dia da festa de 7 anos ela apagou as velinhas do bolo, voltou a brincar e em seguida caiu. Para desespero da família ficou paralisada durante dias, até que levada a uma negra rezadeira recebeu o diagnóstico, era coisa de “encanto do santo”. Ela acordou, mas nunca mais foi a mesma. Passou a fazer previsões e diagnóstico para todo mundo, até que o pai resolveu levá-la a um centro espírita, onde Cacilda com naturalidade manifestou um espírito. Era o Exu Sete Encruzilhadas. Nunca mais se separaram.

Até 1966, a Umbanda não era considerada pelo IBGE como uma religião, por conta da perseguição, da fase inicial, e muitas vezes por constrangimento dos adeptos, muitos umbandistas se autodeclaravam espíritas ou kardecistas. Mas era o momento de grande expansão da Umbanda. Segundo Ortiz (199, p. 48) as estimativas davam conta de que em todo país havia uma forte presença de umbandistas e abertura de casas de cultos. “A população umbandista em São Paulo cresce em 10 anos de 25%, e em três anos, 100%. No período de 1970 a 1973, a população quadruplica no Estado do Rio de Janeiro [...] A partir de 1966 a Umbanda se vê legitimada no nível oficial das estatísticas” (ibidem. p. 55)

A Umbanda aparece, pois, como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações socioeconômicas, que ocorrem em determinado momento da história brasileira. (ORTIZ, 1999, p. 48)

Na década de 70, Seu Sete da Lira reinou absoluto, em uma noite de recorde de público o Sítio do Santíssimo chegou a receber 10 mil pessoas. Logo vieram dois convites que selaram a fama e o declínio da médium Cacilda Assis e consequentemente uma retração na trajetória do famoso Exu.

O fato que ganhou a mídia e scandalizou a sociedade foi a ida do Seu Sete da Lira a dois dos maiores programas de TV da época: Chacrinha e Flávio Cavalcanti.

Incorporada pelo Exu Seu Sete Rei da Lira, Cacilda havia transformado os programas de Chacrinha e de Flávio Cavalcanti num verdadeiro ritual de Quimbanda daqueles mais bravos. Não se questiona aqui a veracidade da presença do Exu naqueles momentos, ou se é válido esse tipo de exposição ou manifestação em público, mas a verdade inquestionável de que algum poder realmente tomou conta das pessoas naqueles programas, pois plateia, cantores, assistentes de câmera, seguranças, contrarregras e outros entraram em transe, desmaiaram ou foram mediunizados por exus e outras entidades (SIQUEIRA, 2020, p. 22)

As aparições abalaram o movimento umbandista e do mundo televisivo. A Censura Federal, teria recebido centenas de telefonemas de protestos, as centrais telefônicas receberam ligações comunicando que pessoas haviam entrado em transe em suas casas; a Igreja Católica teria reunido a cúria para debater o problema e a concessão das duas emissoras TV ficou ameaçada, com uma ordem para que os dois programas ficassem 8 dias fora do ar, o que acabou não acontecendo. O interessante é que entre os espectadores do programa a Hora da Buzina, visitado por Seu Sete, estavam o presidente da República Garrastazu Médici e a primeira-dama Dona Cyla, direto do Palácio da Alvorada, em Brasília. “Indignado o general iria tomar algumas providências contra Mãe Cacilda, quando subitamente ao seu lado D. Cyla, incorporada, deu uma sonora gargalhada e disse ao marido totalmente desfigurada: Ah! Ah! Traz uma rosa e uma champanhe! Não mexe com quem você não pode” (SIQUEIRA, 1999, p. 239). Mas de nada adiantou.

Depois da péssima repercussão Mãe Cacilda foi vítima da intolerância e do racismo religioso. Ela sofreu muitos ataques e críticas, boa parte delas de afro-religiosos. Conselho Deliberativo dos Órgãos de Cúpula da Umbanda, Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros, todas as manifestações vinham da ala masculina, dirigentes e pais de santo. Dona Cacilda chegou a receber cartas de apoio do médium espírita Chico Xavier. Mãe Menininha do Gantois, maior autoridade do candomblé na época, não se manifestou, mas era de conhecimento de todos o apoio que dispensava aos trabalhos de Mãe Cacilda e Seu Sete da Lira, por intermédio das pessoas que frequentavam o terreiro em Salvador e a Fazenda do Santíssimo, no Rio de Janeiro.

Mãe Cacilda se recolheu e as sessões deixaram de ser constantes até que na década de 80, o movimento diminuiu por completo, na mesma proporção do silenciamento da historiografia da Umbanda em relação à sua importância. A última sessão ocorreu

em dezembro de 2000. Em 20 de abril de 2009, em plena segunda-feira, dia da semana dedicada a Exu, aos 90 anos, a médium Cacilda de Assis se despediu para sempre, junto com o “fenômeno” Exu Sete da Lira.

Quando tratamos da invisibilidade das mulheres, em especial mulheres negras, na historiografia da Umbanda remetemos as consequências do apagamento histórico de parte da própria história da constituição social do Brasil, que se estruturou no processo da escravização de indígenas e negro-africanos. Em relação à constituição das religiões afro-brasileiras mulheres negras foram determinantes para a formação das redes de solidariedade e sociabilidade que possibilitaram elaborações de práticas e estratégias de junção das tradições negras, indígenas e europeias que constituíram o corpo das tradições orais nos terreiros de Umbanda, Candomblé e demais denominações afro-religiosas. Porém os registros e narrativas tornaram invisíveis na literatura, especialmente da Umbanda, a presença e contribuição das mulheres negras como sujeitas e protagonistas. O caso da negra rezadeira que atendeu o jovem Zélio de Moraes, o médium que entrou para a história, porque teria anunciado a Umbanda através da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas e a perseguição à médium Cacilda de Assis, que incorporava o Exu Sete da Lira, esquecida e quase nunca citada em narrativas sobre a história da religião, são fatos que atestam como os discursos hegemônicos ao anularem a participação de mulheres acabaram por distorcer as representações no campo das religiões afro-brasileiras, reforçando imaginários que perduram até os dias de hoje, na forma de sexismo, racismo e racismo religioso, cujos danos têm sido reduzidos por meio de movimentos sociais organizados de mulheres de terreiros, movimento de mulheres negras, debates em relação à educação para as relações étnico-raciais e política pública de inclusão e equidade, que incluía a promoção de raça, gênero e religião.

Referências Bibliográficas

- ALEXANDRE, Claudia. **Exu Mulher e o Matriarcado Nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés**. Rio de Janeiro: Editora Aruanda-Fundamentos do Axé, 2023
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães. Lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: Pallas-EDUC, 2003
- BIRMAN, Patrícia. **Relações de Gênero, possessão e sexualidade**. Psys Revista de Saúde Coletiva. V. 1, n2, 1991.
- O que é Umbanda**. São Paulo: Editora Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1983
- BROWN, Diana. **Umbanda & Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985
- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH-USP-CER, 1987

- CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda**. São Paulo: Editora Madras, 2019
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FRANCO, Florisbela M. **Umbanda**. 4ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, [s.d.]
- _____. **Umbanda para os médiuns**. 5ed. Rio de Janeiro: Espiritualista [s.d.].
- JURUÁ, Padrinho. (1956). **Coletânea Umbanda “A Manifestação para a caridade”** – As origens da Umbanda I. São Caetano do Sul, 2013.
- KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 2006
- _____. **Instruções de Allan Kardec para o movimento espírita**. Rio de Janeiro: FEB, 2005
- MAGGIE, Yvone. **Guerra de Orixá**. 3ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MENEZES, Nilza. **Arreda homem, que aí vem mulher** – representações da Pombagira. São Paulo: Fortune, 2009.
- NEGRÃO, Lísias. **A Umbanda com Expressão de Religiosidade Popular**. Religião e Sociedade, n4. RJ: Ed. Civilização Brasileira, outubro 1979.
- NOGUEIRA, Farlen de Jesus. **O Tata Ti Inkice da omolocô: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 -1979)**. Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2020
- NOGUEIRA, Renato. **Mulheres e Deusas** – como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- **Nova Lei espírita: Jesus a chave da Umbanda**. Rio de Janeiro: S.l., 1953.
- PALMER, Maria Toledo. **Jesus: a chave de Umbanda**. 5 ed. Cartilha registrada na Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: S.l., 1949.
- SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés – perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: Edufba, 2009.
- SILVA, Selma Maria da. **A mulher na Umbanda, entre a cruz e a encruzilhada**. Trabalho monográfico realizado sob a orientação da Professora Dra. Jane de Fátima S. Rodrigues. Universidade Federal de Uberlândia. Setembro, 1998.
- SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas – Uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- SIQUEIRA, Cristian. **O fenômeno Seu Sete da Lira – Cacilda de Assis a médium que parou o Brasil**. Porto Alegre: Legião, 2020
- SOUZA, Leal de. **No mundo dos espíritos**. Rio de Janeiro: Oficinas do Jornal A Noite, 1925.
- **O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro: coletânea de reportagens do Jornal Diário de Notícias, 1933

THEODORO, Helena. **Mito e Espiritualidade Mulheres Negras**. São Paulo: Pallas, 1996.

TORRES, Tania Maria Lopes. **Saúde, envelhecimento e religião: a contribuição de Maria Helena Villas Bôas Concone para a antropologia**. *Práxis Teológica*, 17 (1), e1573, 2021.

Recebido em: 5/10/2023

Aprovado em: 10/12/2024

BUDA TĀRĀ: A AFIRMAÇÃO DAS MULHERES NO BUDISMO TIBETANO GELUK

Tārā Buddha: The affirmation of women in Geluk Tibetan Buddhism

Sandra Duarte de Souza¹
Tattiane Yu Borges Marques²

RESUMO

No budismo de tradição Geluk, as mulheres estão em segundo plano, porém, as deidades femininas, especialmente Tārā, em suas inúmeras representações, sempre estiveram muito presentes na vida dos grandes estudiosos budistas. Isso nos faz perguntar pela relação entre o apagamento progressivo de Tārā na tradição Geluk e a negação da condição das mulheres como professoras e, também, como detentoras da linhagem monástica feminina nessa tradição. O presente artigo tem como objetivo analisar a importância das narrativas de e sobre Buda Tārā como caminho para a afirmação das mulheres no budismo tibetano Geluk, tanto da comunidade monástica feminina quanto das mulheres leigas.

Palavras-chave: Budismo tibetano Geluk; Buda Tārā; Mulheres.

ABSTRACT

In Geluk tradition of Buddhism, women are relegated to a secondary role. However, female deities, especially Tārā in her numerous representations, have always played a significant role in the lives of prominent Buddhist scholars. This leads us to question the relationship between the gradual fading of Tārā in the Geluk tradition and the denial of women's roles as teachers and holders of the female monastic lineage within this tradition. This article aims to analyze the importance of narratives about and involving Buddha Tārā as a pathway to empowering women in Tibetan Geluk Buddhism, both within the female monastic community and among laywomen.

Keywords: Geluk Tibetan Buddhism; Buddha Tārā; Women.

1 Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e pós-doutorado em História Cultural pela UNICAMP. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás; dirigente do Grupo de Estudos Gênero e Religião - Mandrágora/Netmal. Contato: sanduarte3@gmail.com.

2 Mestra em Ciências da Religião junto à UMESP – Universidade Metodista de São Paulo, Membro do Grupo de Pesquisa Gênero e Religião Mandrágora. Bacharel em Administração pelo IPEP – Instituto Paulista de Ensino e Pesquisa. Possui formação em Teologia Budista pelo Instituto Pramāṇa, Contato: tattiane.atg@gmail.com .

O campo acadêmico sobre o budismo no Brasil é ainda muito embrionário, e quando se trata de pensá-lo em perspectiva de gênero, praticamente não há produção sobre o tema, com raríssimas exceções como, por exemplo, os escritos de Claudia Coen³ (2019; 2005) e Nirvana França (2020). A pesquisa sobre representações femininas no budismo é parte de um movimento de estudiosas budistas no mundo inteiro que têm reivindicado o reconhecimento das mulheres dentro das suas mais distintas tradições⁴. Um olhar sobre a tradição Geluk⁵, objeto de nossa reflexão no presente artigo, explicita o lugar secundário das mulheres no budismo. Nessa tradição, não há mulheres professoras e nem detentoras da linhagem monástica feminina, pois não era permitido até o sec. XXI as mulheres alcançarem a titulação máxima acadêmica na tradição, tampouco serem detentoras da linhagem, porque o código monástico de ordenamento pleno feminino não fora preservado (FRANÇA, 2020, p.108). A ausência de mulheres nas universidades e monastérios budistas, não condiz, por exemplo, com o reconhecimento de sua sabedoria pelo sistema Vajrayāna⁶. Apesar dessa secundariedade das mulheres, as deidades femininas, em suas inúmeras representações, sempre estiveram muito presentes nos estudos e na biografia dos grandes estudiosos budistas, como por exemplo nas biografias do mestre Atiśa (APPLE, 2019) e do fundador da tradição Geluk Je Tsongkhapa (JINGPA, 2019). Uma delas é Tārā⁷, bastante presente no Tibete desde o século III d. C., ganhando certa relevância a partir dos ensinamentos de Padmasambhava,⁸ um mestre tântrico indiano que foi para o Tibete no séc. VIII d.C., se perpetuando nas tradições tibetanas, inclusive na tradição Geluk. Tārā em sânscrito significa aquela que liberta, no budismo tibetano “Drolma” (འདོལ་མ་, *sgrol ma*) que significa salvar, resgatar, libertar, simbologia muito significativa para o povo tibetano desde seu surgimento (BEYER, 2001, p. 364).

3 Seu nome é Claudia Souza, porém ela é conhecida como Coen Rōshi (em [japonês](#)) ou Monja Coen, no Brasil.

4 Vale destacar também um movimento que tem ganhado corpo em diferentes lugares do mundo, visando promover a produção acadêmica de mulheres budistas sobre mulheres no budismo. Trata-se da Sakyadhita, uma Associação Internacional de Mulheres Budistas. No Brasil, a Sakyadhita foi fundada recentemente, e a monja Estela Piccin é a presidenta. Ver:

5 O budismo tibetano possui quatro grandes escolas dominantes: Geluk, Kagyu, Sakya e Nyingma, cada uma com seu próprio grupo de tratados e hermenêutica do Código de Disciplina Moral (TSAI, 2019, p. 11).

6 Vajrayāna é um sistema de meditação, algumas vezes chamado de Veículo do Mantra, Mantrayana ou Tantrayana. No budismo tibetano, o sistema Vajrayāna é uma especialização acadêmica separada devido à sua complexidade (TSAI, 2021, p. 19).

7 Algumas vezes usaremos o nome de Buda na frente de Tārā, apesar de alguns textos tibetanos a chamarem de Bodhisattva, empregando o título de Āryā Tārā (Āryā significa um ser nobre), mas em seu texto canônico ela é referenciada como Bhagavatī, que significa Buda em sânscrito.

8 A escola Nyingma é a mais antiga das escolas tibetanas, possui muitos textos de professores que receberam a transmissão oral direta de Padmasambhava, como a linhagem Dzogchen, que tem suas origens em Garab Dorje através de uma transmissão direta de Padmasambhava.

Somente a partir do séc. XI d.C. a popularidade de Tārā firmou-se através do erudito Dīpaṅkara Śrījñāna (982-1054), conhecido como Atiśa no Tibete. Inclusive é dito em sua biografia (APPLE, 2019) que um dos principais motivos dele ter ido ao Tibete foi devido à profecia que ele recebeu de Tārā Branca (LANDESMAN, 2020, p. 39). Atiśa, além de ser um grande devoto de Tārā, estabelece o sistema Vajrayāna nos monastérios, por meio de textos canônicos que levou da Índia para o Tibete, como o importante texto canônico de Tārā, o *Tārā-mūla-kalpa*. Atiśa foi professor de Je Tsongkhapa (1347-1419), fundador da tradição Geluk. Em sua obra principal, intitulada *Lamrim Chenmo - O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação* (TSONGKHAPA, 2020), ele dedica o capítulo inicial para Atiśa, destacando suas qualidades, seus feitos e suas obras. Tsongkhapa ressalta o quanto Atiśa foi importante para o budismo no Tibete, restabelecendo as práticas do sistema budista que haviam desaparecido, revigorando aquelas que permaneceram e, principalmente, removendo aquelas práticas que estavam corrompidas (TSONGKHAPA, 2020, p. 74). As práticas corrompidas são aquelas que foram constituídas erroneamente nos tantras e que causaram danos às práticas da Disciplina Moral no budismo tibetano. Isso explica por que os ensinamentos do Vajrayāna na tradição Geluk se tornaram tão fechados e/ou secretos.

Um fato curioso é que, para os biógrafos de Atiśa, Tārā está presente em toda a sua vida, mas Tsongkhapa, ao narrar a vida de Atiśa, diminui essa presença, fazendo apenas uma citação pontual sobre Tārā em seu escrito. Em uma passagem, ele oculta o nome de Tārā ao se referir às “deidades escolhidas” (TSONGKHAPA, 2020, p. 64). As tais “deidades” referiam-se a Tārā.

A genealogia das narrativas de Tārā a colocam em alto patamar litúrgico, com culto e rituais próprios, que não só não a restringem aos herdeiros tibetanos, ou à “tibetologia”, mas traçam sólidos caminhos da tradição budista em seu surgimento na Índia e seu percurso e permanência até o Tibete (SCHERER, 2018). Tārā é a grande perscrutadora de um movimento de popularidade em diversas esferas: conceitual, revolucionária e de reafirmação das bases hermenêuticas da tradição Mahāyāna.⁹ Na narrativa Mahāyāna, Tārā tem um importante destaque: ela foi a primeira a buscar o completo despertar no corpo feminino e fez o voto de sempre renascer como mulher, para provar o conceito de equanimidade proposto pelo Buda, que diz que todos os seres têm igual capacidade para realizarem a plena iluminação.

A partir da análise do texto canônico *Therīgāthā*¹⁰, que traça a história das primeiras

9 O sistema *Mahāyāna* é a base hermenêutica do budismo tibetano, tem como objetivo a busca do completo despertar pelo cultivo da *bodhicitta*, ou seja, a mente que busca o completo despertar não só para si mesmo, mas também para benefício de todos.

10 O *Therīgāthā* é um conjunto de poemas em forma de cânticos. *Therīs* significa mulheres iluminadas, *gāthā* refere-se poemas. Os poemas relatam a vida das monjas no tempo da comunidade no tempo do Buda. É chamado também de *therīs* de *udānas*, que quer dizer que são escrituras canônicas. Ver em FRANÇA e MARQUES, 2021, p. 33.

monjas na época do Buda, e que foi ignorado por diversos especialistas no budismo tibetano, o presente artigo tem como objetivo analisar a importância das narrativas de e sobre Buda Tārā como caminho para a afirmação das mulheres no budismo tibetano Geluk, tanto da comunidade monástica feminina quanto das mulheres leigas.

1. Situando o protagonismo feminino no Budismo

Apesar de o Buda histórico ter enfrentado grandes problemas na inclusão das mulheres na comunidade monástica, sendo radical em elevar as mulheres perante as realizações espirituais, colocando-as em pé de igualdade¹¹ aos homens; após a sua morte, a construção da religião budista teve cursos bem diferentes que perduram até os dias atuais. Ao longo dos séculos, a religião foi moldada por mestres, gurus, professores, majoritariamente homens, o que implica que a produção de conhecimento sobre a religião budista foi socialmente construída por um sistema patriarcal.

Linda Woodhead (2013) afirma que, quando se trata de religião, é preciso olhar sob perspectivas de gênero, pois a construção do conhecimento do que é verdade na religião é afetada pelas relações de poder. Um olhar de gênero sobre a historiografia do budismo, provoca estranhamentos como, por exemplo, o fato de que nas produções literárias de Tārā, segundo relatos históricos, há o protagonismo feminino, mas quase não há, na história do budismo ao longo dos séculos, mulheres realizadas que foram grandes eruditas, professoras e assim por diante. Certamente a observação dessa e outras “dissonâncias” é fruto do questionamento de estudiosas feministas que têm questionado os “discursos de verdade baseados na evocação de pressupostos religiosos para afirmar e perpetuar desigualdades de gênero” (SOUZA, 2015, p. 15).

O olhar para as ciências budistas na perspectiva de gênero é importante, não só pela defesa de uma representatividade feminina, mas para recorrer às bases fundamentais do princípio de equanimidade proposto pelo Buda, que, por muitas vezes, foi levantado nas narrativas de Tārā, desconstruindo pressupostos religiosos de sua época, mas que ainda não foi capaz de romper com as desigualdades de gênero nas tradições budistas ao longo dos séculos, especialmente na patriarcal sociedade tibetana.

O budismo nasce na Índia, uma sociedade patriarcal em que a mulher era subjugada e tratada como propriedade, uma sociedade que lamentava o nascimento feminino. Isso era tão problemático, que o Buda, a princípio, negou a formação monástica feminina. Por outro lado, Ele ensinava sem discriminação de cor, casta ou gênero, conforme destacado por Nirvana França:

11 A igualdade mencionada aqui é com relação ao princípio fundamental de equanimidade proposto pelo Buda.

A forma como o Buda ensinava e o que ele ensinava trazia uma revolução nos valores da época, em especial, rejeitando as castas e a discriminação de gênero. Sponberg explica que, para entender melhor a complexidade desse espírito inclusivo em relação às mulheres no início do budismo, devemos demonstrar sua relação com a rejeição do Buda às distinções de casta ou classe. Ambas as visões sociais são derivadas dos princípios filosóficos em que ele se baseou. Assim como o objetivo budista não se limita aos que nascem em um grupo social, também não se limita aos que nascem homens ou mulheres. (FRANÇA, 2020, p. 38)

O sistema de crenças que o Buda enfrentava era uma organização social a partir de uma revelação divina dos Vedas e de exegeses dos textos sagrados dos Upanishads que impunham papéis sociais. Esse texto é o *Manusmṛiti*.¹² Apesar de ser um escrito de difícil datação, por ter sofrido muitas edições e traduções ao longo dos séculos, há um consenso entre os pesquisadores de que ele ainda era vigente durante o tempo de vida do Buda histórico (TSAI, 2021, p. 33).

O *Manusmṛiti* ditava a ordem social que deveria ser respeitada à risca. Tal ordem se constituía de forma hierárquica, contemplando privilegiados e excluindo os desprovidos por não terem proximidade com a essência divina, daí surge a divisão por casta.¹³ Então, o contexto enfrentado pelo Buda “era de uma sociedade dividida em classes, adquiridas por força do nascimento, e com isso há pouca ou quase nenhuma mobilidade social” (TSAI, 2021, p. 35), sendo as regras ainda mais restritivas às mulheres:

[...] um dos pontos mais simbólicos quando se fala da situação da mulher na Índia se refere às leis de Manu (*Manusmṛith*): elas colocam um ponto importante sobre a liberdade das mulheres, que literalmente era nula segundo esta lei, pois quando solteira ela deveria responder ao pai ou ao irmão mais velho, quando casada ao marido e quando viúva (considerando que ela não tenha sido queimada viva ao ter se tornado viúva) ela deveria obedecer ao filho mais velho. A questão do pouco valor dado à mulher era tão grande que ao se casar ela tinha um novo nascimento, ou seja, pertencia, era propriedade de outra família.

12 Também conhecido como Manavadharmaśāstra ou Leis de Manu em países europeus, uma categoria do texto Dharmasūtras dos Vedas. Mais detalhes em TSAI, P. P., 2021, p. 31-33.

13 As castas ou classes (*kula varṇa*, *zhōngzú*, 種族) são as quatro classes da sociedade indiana: artesãos, comerciantes, sacerdotes e guerreiros. Os escravos não estão entre os quatro, pois eram excluídos da sociedade para “pagar” suas negatividades mediante sofrimento. Acreditavam que suas negatividades eram mais pesadas do que dos animais. Veja mais em TSAI, 2019a, p. 78.

(FRANÇA, 2020, p. 28)

Apesar de o Buda ter uma postura radical de enfrentamento aos padrões da sua época, o *status* das mulheres na Índia era fortemente ligado às relações familiares, e elas precisavam de motivos muito fortes para renunciar a esse modelo de família já enraizado nas crenças arquetípicas¹⁴ da época. “As famílias são hierárquicas, com os idosos tendo autoridade sobre as gerações mais jovens e os homens sobre as mulheres”. (FRANÇA, 2020, p. 27)

O Buda, ao considerar todos em pé de igualdade, rompendo com o código social de castas e aceitando mulheres na comunidade, rompe também com a crença de essência divina, ou seja, com o modo que a sociedade fundamentava a realidade, como explica Plínio Tsai:

O Buda histórico se contrapôs a essa originação divina por geração, a partir da crença na existência, a partir da crença na essência divina nos seres vivos e no mundo, no lugar ele colocou a interdependência (co-originação-dependente) e posicionou Deus para fora da estrutura cognitiva dos seres sencientes, afirmando a inexistência da essência divina gerada, por isso imutável, em qualquer ser senciente. Não é que no tempo do Buda histórico não houvesse outros que interpretavam os *Vedas* de uma maneira diferente, mas no caso do Buda há uma mudança radical no fundamento da realidade. (TSAI, 2019a, p. 52, grifo no original)

Ele estava fundamentado com bases sólidas no conceito de interdependência, que faz a/o praticante se voltar para a investigação da sua própria realidade e de tudo que a/o cerca. O entendimento dessa co-originação-dependente é o conhecimento dos sofrimentos existenciais que prende todos os seres sencientes na prisão do *samsāra*, e isso inclui homens e mulheres.

1.1. A primeira comunidade monástica feminina

As mulheres sempre estiveram presentes no budismo, desde a época do Buda, inicialmente como leigas. Elas não só davam apoio à comunidade do Buda, sendo benfeitoras, como participavam ativamente dela. Além de fazerem parte da *saṃgha*,¹⁵

14 Tais crenças nos modelos de uma tríade de deidades indianas que formam uma família feliz: Shiva, Parvati, Ganesha. Mais detalhes em FRANÇA, 2020, p. 27.

15 O termo *saṃgha* significa comunidade de praticantes, em tibetano é མཆོག་.

seguindo o Buda, ouvindo seus ensinamentos e praticando-os diligentemente. Mas o Buda enfrentava um momento político delicado ao equiparar os seres humanos, rejeitando o sistema de castas, ensinando mulheres, escravos e excluídos sem o apoio do reinado. Qualquer problema poderia causar confronto com outras religiões que estavam no poder.

Há indícios de corrupção em diversas tradições do budismo no que se refere à história da primeira comunidade feminina, principalmente em relação à primeira aluna do Buda e ao pedido de Mahāprajāpatī, sua madrastra (FRANÇA, 2020). São unânimes os registros em vários Sermões do Buda de que, somente após cinco anos da primeira fundação monástica masculina, é fundada a comunidade feminina através da insistência de Mahāpajāpatī.

Mahāprajāpatī Śākya Gotamī é símbolo para as mulheres budistas, sendo considerada a mãe de todas as monjas, por ser pioneira nessa luta de igualdade e inspiração para muitas mulheres no seu tempo e nos dias de hoje. Sua história no caminho para o despertar é emocionante. A história conta que ela liderou um grupo de quinhentas mulheres em marcha, após a negativa do Buda à fundação da *saṃgha*, com o objetivo de fundar sua própria ordem de renunciantes; elas raspam a cabeça e vestem-se com as vestimentas monásticas. Todavia, segundo Nirvana França (2020, p. 54) há divergências entre os textos *Discurso para Gotamī* e o *Kullavagga* sobre esse assunto.

Na versão Sarvāstivāda, mantida pela tradição Theravāda, segundo Anālayo¹⁶, há indicação de que o Buda teria concordado com o ingresso de Mahāprajāpatī na vida monástica sem apresentar resistência:

A versão Sarvāstivāda relata similarmente o Buda concedendo a Mahāprajāpatī Gautamī a permissão de cortar o cabelo e usar vestes monásticas. No relato Mūlasarvāstivāda preservado na tradução chinesa, a passagem correspondente fala [da opção] de usar roupas de túnicas brancas. Em uma seção subsequente da versão do Mūlasarvāstivāda, quando Mahāprajāpatī Gautamī repete seu pedido depois de ter seguido o Buda em suas viagens, a permissão do Buda fala de ela usar “Roupões de retalhos remendados”. Essa parte também foi preservada na versão em sânscrito, segundo a qual o Buda realmente deu permissão para raspar seus cabelos e usar um *saṃghāṭī*, o manto monástico externo.

16 ANĀLAYO, Bhikkhu. **The foundation history of the nun's order**. Freiburg. Projekt Verlag. 2016. A partir daqui será enunciado como ANĀLAYO, 2016, seguido de número de página.

(ANĀLAYO, 2016, p. 51, tradução nossa¹⁷)

Nirvana França (2020) esclarece que, de fato, o Buda havia dito a Mahāprajāpatī para cortar seus cabelos e usar as vestes, porém esse ato seria uma forma de ela praticar renúncia e experienciar a vida monástica, mas sem correr riscos na peregrinação, como era feito pelos homens:

A discussão proposta pelo Bhikkhu Anālayo é que o Buda oferece uma alternativa às mulheres para que estas possam viver o que ele chama de “vida santa”, sem se colocarem em risco como aconteceria numa vida de peregrinação, como andarilhas, expostas e sem proteção. Desta forma, a próxima passagem é significativa, pois as mulheres raspam seus cabelos, vestem-se como os monges, fato não destacado ou comentado, e seguem por centenas de quilômetros a pé para seguir o Buda [...] (FRANÇA, 2020, p. 57)

As condições na época eram muito impróprias para as mulheres, o Buda sabia disso e estaria articulando qual forma seria mais adequada. Algumas versões¹⁸ tratam da intervenção de Ānanda, primo e atendente pessoal do Buda, em favor das mulheres. Segundo essas versões, ele teve êxito em conseguir a permissão do Buda para que as mulheres ingressassem na vida monástica, porém, para que isso fosse possível, elas teriam que assumir os preceitos chamados de Gurudharmas (sânscrito) ou Garudhammas (*pāli*) (TSAI, 2019a).

Canonicamente os oito “princípios a serem respeitados” (FRANÇA, 2020, p.88) somente pelas mulheres são usados até hoje como ferramentas de subordinação e opressão da comunidade feminina. Na época do Buda eles foram usados para a constituição da primeira comunidade feminina, como manobra política do Buda. Alguns estudiosos do tema apontam que eles deveriam ser abolidos, pois eram normas de transição entre o código masculino e feminino. Nirvana França (2020), monja budista, dedicou sua dissertação de mestrado a analisar os indícios de corrupção dos textos que trazem à tona tais preceitos, evidenciando os pontos em que podem ter ocorrido possíveis adições.

17 “The Sarvāstivāda version similarly reports the Buddha granting Mahāprajāpatī Gautamī permission to shave off her hair and put on monastic robes. In the Mūlasarvāstivāda account preserved in Chinese translation, the corresponding passage speaks instead of wearing white robes or clothes. In a subsequent section of the Mūlasarvāstivāda version, when Mahāprajāpatī Gautamī repeats her request after having followed the Buddha on his travels, the Buddha’s permission speaks rather of her wearing “patchwork robes”. This part has also been preserved in the Sanskrit fragment version, according to which the Buddha indeed gave her permission to shave off her hair and wear a saṃghāṭī, the outer monastic robe.”

18 Para mais detalhes, veja FRANÇA, 2020, p. 59-69.

1.2. Protagonismo invisível

A literatura budista é muito rica em destacar um cenário propício às realizações de grandes mestres e professores, mas pouco se sabe sobre as praticantes femininas, suas conquistas e participações na história que remontaram as narrativas literárias, iconográficas e canônicas. É unânime entre as/os pesquisadoras/es que há um obscurecimento da história das mulheres no budismo, apesar do conceito igualitário proposto pelo Buda histórico.

Sabemos que, ao longo do tempo, os ensinamentos do Buda foram interpretados e traduzidos por seus estudiosos em suas línguas nativas, fundamentando-se em seus contextos e culturas. Infelizmente, alguns falharam em dar continuidade à proposta equânime de equiparar homens e mulheres, como afirma Owen:

Estudiosos quase unanimemente concordam que as escrituras budistas foram editadas, codificadas e traduzidas por homens. Além disso, todos os textos canônicos são atribuídos a uma composição masculina, ou seja, o Buda é o autor implícito. Portanto, a possibilidade de vieses androcêntricos e falocêntricos nos textos deve ser evocada continuamente. (OWEN, 1998, p. 10, tradução nossa¹⁹)

Rita Gross (1993) também partilha da mesma opinião, mas elogia o budismo indiano por ter como herança a antologia de literatura das primeiras monjas budistas relatadas no texto canônico *Therīgāthā*. Infelizmente, há investigações que mostram que essa literatura feminina também fora escrita por homens. Por meio de comparações feitas por Kathryn Blackstone (2000), foram notadas semelhanças entre essa literatura e os poemas masculinos registrados no texto *Theragāthā* (coleção de poemas masculinos; *thera*: homem iluminado, *gāthā*: poema).

Owen (1998) chama a atenção para o registro androcêntrico e falocêntrico das escrituras que, infelizmente, desmerece a luta dessas mulheres colocando o objetivo do completo despertar como secundário:

Não é de surpreender que as primeiras mulheres budistas, vivendo numa cultura androcêntrica e patriarcal, são registradas como “viúvas”, “matronas”, “esposas deslocadas” e “mães de filhos mortos”. A

19 “Scholars almost uniformly agree that the Buddhist scriptures were redacted, codified, and translated by men. Further, all canonical texts are attributed to male composition, i.e., the Buddha is the implied author. Thus, the possibility of androcentric and phallogocentric biases in the texts must continually be evoked. Consequently, one must question whether the texts reflect a male or masculine perspective, thus revealing only one-half of the “(sexual) spectrum” of perspectives, knowledges, and experiences.”

mensagem aqui é clara: somente aquelas mulheres que não estão mais ligadas a pai, marido ou filho podem desconsiderar as convenções da sociedade indiana e renunciar ao papel tradicional da mulher em favor da vida monástica. Ao identificar essas mulheres renunciantes em relação aos homens e aos seus antigos papéis “tradicionais” como esposas e mães, o registro budista falha em conceder a essas mulheres total independência e agência. Em um registro androcêntrico e patriarcal contaminado, essas mulheres revolucionárias são retratadas como ingressando na comunidade monástica porque não havia outra alternativa, e essa era sua última esperança. (OWEN, 1998, p. 27, tradução nossa²⁰)

Nirvana França (2020) ressalva que havia razão de a maioria das mulheres indianas no tempo do Buda se refugiarem na comunidade monástica por viverem em situação de vulnerabilidade, mas isso não deve apagar o caráter revolucionário dessas mulheres:

Nestes poucos textos, encontramos relatos que mostram a mulher que busca o refúgio na comunidade (*samgha*) como uma alternativa da sua situação. Decerto como foi apresentado, a realidade da mulher indiana naquele tempo era vulnerável, e sua vida estava em risco constante. As situações às quais ela se sujeitava eram degradantes e seu status de propriedade as colocava em condições que são inadmissíveis para os dias atuais. Mas simplesmente reduzir a luta destas mulheres a uma fuga é desmerecer seu poder revolucionário. (FRANÇA, 2020, p. 41-42)

Nona Olivia (2011) propõe que olhemos as histórias dessas mulheres considerando o objetivo soteriológico que elas se propuseram a relatar, pois é notório que elas queriam inspirar outras mulheres às realizações que foram tão difíceis de serem conquistadas.

A questão principal aqui é questionar os motivos do Therīgāthā, o único registo das anciãs budistas, não ter o destaque que merece, uma vez que raramente são encontrados relatos das monjas nos grandes tratados budistas. Apesar de a tradição Geluk ter preservado

20 “It is not surprising that the first Buddhist women, living in an androcentric and patriarchal culture, are recorded as being ‘widows,’ ‘matrons,’ ‘displaced wives,’ and mothers of deceased children. The message here is clear: only those women who are no longer bound to a father, husband, or son can pennissibly disregard the conventions of Indian society and renounce the traditional role of women in favor of the monastic life. By identifying these renunciant women in relation to men and to their former ‘traditional’ roles as wives and mothers, the Buddhist record fails to grant these women full independence and agency. In a tainted androcentric and patriarchal record, these revolutionary women are portrayed as joining the monastic community because there was no other alternative, and this was their last hope.”

o cânone dos versos das monjas,²¹ não encontramos menção disso nas principais obras da tradição Geluk, como no *Lamrim Chenmo*.

Outro indício da relevância das mulheres no budismo está nos achados arqueológicos. A arqueologia tem demonstrado haver indícios de que uma parcela significativa da iconografia budista foi encomendada e/ou financiada por mulheres. Esse estudo foi levantado porque havia uma figura feminina na estrutura da cena do Sermão do Buda sobre as Quatro Nobres Verdades na base da estela de Sernath (PICCIN, 2021, p. 85, n. 91); e, além dessa comprovação, alguns pesquisadores investigam outros diversos financiamentos de monumentos budistas vinculados a mulheres.

A narrativa de Tārā, personificada na princesa Jñānacandrā, é um exemplo de benfeitoria, pois a princesa fazia muitas oferendas para a comunidade monástica. Tamanha era a bondade expressada por ela à comunidade, que os monges pediam para que ela se transformasse em um homem, a fim de completar o que eles achavam ser o pré-requisito final para alcançar as realizações.

Também vivia ali a filha do rei chamada Jñānacandrā, “Lua de Sabedoria”, que grandemente reverenciava os ensinamentos do *Tathāgata*. Ela prestava homenagens ao *Buddha*, juntamente com seu séquito – uma comunidade infinita de discípulos (*śrāvakas*) e seres iluminados (*bodhisattvas*) – por centenas de milhões de anos. Todos os dias ela fazia oferendas iguais em valor ao montante de joias que preenchiam completamente doze milhas em cada uma das dez direções... e ela gerou o Pensamento da Iluminação (*bodhicitta*). Que é a geração do pensamento último. Naquele tempo, um grupo de monges implorou à princesa, “Se você aspira servir os ensinamentos do *Buddha*, devido às suas raízes de virtudes, você será transformada em um homem nesta mesma vida. (COLLECTED Works. Apud LANDESMAN, 2008, p. 28, tradução nossa²²)

Não é novidade no budismo as mulheres serem mencionadas como patronas, não

21 Ver em SKILLING, Peter (2001).

22 “Also living there was the king’s daughter Jñānacandrā, ‘Moon of Wisdom,’ who greatly revered the Tathāgata’s discourse. She worshipped the Buddha, together with his retinue — an infinite community of disciples (*śrāvakas*) and enlightened beings (*bodhisattvas*) — for hundreds of millions of years. Every day she made offerings equal in value to the amount of jewels completely filling twelve miles in each of ten directions... and she generated the Thought of Enlightenment, which is the generation of the foremost thought. At that time, a group of monks implored the princess, “If you aspire to serve the teachings of the Buddha, due to your own roots of virtue, you will be transformed into a man in this very life. In order for it to turn out that way, it is proper to do so accordingly...”

só por defenderem a causa budista, mas também por darem suporte às comunidades. Assim como destaca Nirvana França:

São consideradas patronas da religião porque defendiam a causa budista. Como discípulas leigas davam suporte às comunidades, algumas provendo condições de sustento, outras alugando parques para que as comunidades pudessem se estabelecer. Foi previamente explicado que a condição da mulher naquela época era desprivilegiada, contudo algumas convenciam seus maridos a patrocinar a causa, e por esta razão elas eram consideradas as patronas. Outras eram importantes cortesãs, sendo que neste caso, elas possuíam recursos próprios (FRANÇA, 2020, p. 38, n. 59)

A questão principal é que essas mulheres foram esquecidas ou apagadas da história, e não há muitos registros de suas participações, seus nomes etc. Mesmo enquanto patronas ou benfeitoras, suas histórias foram esquecidas.

1.3. Monasticismo feminino tibetano

Conforme Tsomo (2014), o número de monjas no Tibete antes da invasão chinesa de 1950 foi subestimado. O Conselho para Assuntos Religiosos e Cultura do Dalai Lama, em Dharamsala, na Índia, revela em suas estatísticas que o número de monjas era bastante significativo: 12.398 monjas, sendo 7.141 da tradição Nyingma, 6.831 da tradição Geluk, 3.697 da Kagyu e 1.159 da Sakya, o que torna o Tibete o país com maior número de monjas budistas do mundo. A grande controvérsia está relacionada à linhagem *Mūlasarvāstivāda* feminina (*bhikkhunis*)²³ de ordenamento pleno, que não foi preservada no budismo tibetano. O ordenamento pleno de mulheres só poderia ser feito por mulheres. Como a linhagem não foi preservada, as novas monjas passaram a ser ordenadas somente por homens monges, mas estavam impedidas do pleno ordenamento por não haver monjas plenamente ordenadas. Já no contexto do budismo na China, há uma lista de professoras respeitadas e monjas plenamente ordenadas, inclusive existente nos tempos atuais no budismo Chinês.

O *Buddha* estabeleceu um código de normas para a ordenação das *bhikkhunis*, em todas as formas essenciais semelhantes ao *bhikkhus*.²⁴ As *bhikkhunis* prosperaram na Índia durante muitos sécs., e a ordem foi estabelecida no

23 *Bhikkhuni*, monja mulher.

24 *Bhikkhus*, monge homem.

Sri Lanka. De acordo com registros no Tripitaka chinês, a linhagem das *bhikkhunis* passou do Sri Lanka para a China. Embora isso possa parecer estranho para nós hoje, de fato, os laços históricos entre o Sri Lanka e a China são bem conhecidos, como mostra, por exemplo, a existência de um comentário binanês do Sri Lanka em chinês antigo. Posteriormente, por razões desconhecidas, a tradição das *bhikkhunis* morreu no Sri Lanka. Parece não ter chegado a outros países, como o Tibete²⁵ e a Tailândia. Mas até hoje floresce na maioria dos países cuja principal influência budista vem da China, como Taiwan, Coreia e Vietnã. (SUJATO, 2012, p. 50)

Atualmente o número de monjas no exílio em Dharamsala, na Índia, não é muito preciso; há fontes que dizem haver cerca de 818 monastérios femininos, que somam 27.190 monjas, outras da estatística de Shakapba estimam existir 120.000 monjas, uma proporção de uma monja para dez monges.²⁶ O reflexo dessas diferenças de proporção de monjas e monges, também pela escassez de professoras budistas, ocorre, segundo Rita Gross, por uma visão errônea enfrentada pelas mulheres budistas de que o corpo feminino não é adequado para as realizações:

Não é de admirar que a visão de que o renascimento feminino seja infeliz em comparação com o renascimento masculino cresceu cada vez mais forte, e em muitas partes do mundo budista, o renascimento eventual como um homem foi apresentado como a única solução viável para as desgraças do renascimento feminino. (GROSS, 2014, p. 7)

Esse problema já era tema central do surgimento de uma das narrativas de Tārā ao enfrentamento em relação ao corpo feminino de praticantes no budismo, quando em uma passagem que exemplifica o pensamento monástico desenvolvido pela escola do sistema Theravāda no séc. V, a *saṃgha* masculina acusa o corpo da mulher de não ser suficiente para as realizações. Essa história é muito parecida com a lenda da princesa Jñānacandrā, que também, no mesmo contexto, promete que alcançará as realizações no corpo feminino – narrativa que dá surgimento a *Tārā* e que se popularizou no Tibete (LANDESMAN, 2008). Esse fato nos instiga a questionar as bases patriarcais da sociedade tibetana, mesmo diante de um exemplo tão forte de mulher na narrativa de Tārā.

25 O Dalai Lama, em discursos públicos, tem afirmado que a linhagem feminina completa existiu no Tibete, mas foi perdida.

26 Ver o capítulo de Charlene MAKLEY (2014): The Meaning of Liberation: Representations of Tibetan Women.

1. 4. As mulheres na sociedade tibetana

Na literatura tibetana, há muitos relatos que ressaltam o poder de luta de grandes mulheres, por vezes milagrosos quando relacionados às deidades. Porém, Barbara Aziz (2014) alerta que os modelos femininos que o budismo tibetano apresenta não foram e não são capazes de modificar a realidade social das mulheres tibetanas. Ela propõe uma visão mais contemporânea e sociológica das mulheres tibetanas, começando por um estudo de linguagens, de símbolos, dos papéis sociais e dos mitos das posições dessas mulheres (AZIZ, 2014, p. 23 e 24).

Um fato unânime relatado pelas pesquisadoras nos estudos das mulheres tibetanas é que a educação para as mulheres sempre foi negligenciada, desde o ensino educacional formal, mas principalmente a educação religiosa. Janice Willis ressalva a grandiosidade de mulheres apresentadas na literatura budista tibetana, mas lamenta que:

[...] devido ao condicionamento cultural, expectativas sociais e suas próprias ilusões de incapacidade, o leque de oportunidades religiosas para as mulheres era muito mais limitado do que para os homens. Essas limitações foram mais substancialmente sentidas na área da educação. (WILLIS, 1989, p. 134, tradução nossa²⁷)

E, ainda, sobre a prospecção de melhoria, principalmente nos monastérios femininos, ela conclui:

A educação nos monastérios precisa ser estabelecida e organizada sistematicamente para fornecer instrução nos campos religiosos e seculares. As monjas e outras jovens precisam de incentivos para cursar o ensino superior nas universidades para qualificá-las como professoras para que possam assumir cargos em benefício de outras mulheres, bem como da sociedade em geral. Estão em curso mudanças que irão assegurar às mulheres tibetanas um papel maior na vida religiosa e cultural. (WILLIS, 1989, p. 134, tradução nossa²⁸)

27 "Still, due to cultural conditioning, social expectations, and their own delusions of incapability, the range of religious opportunities for women was far more limited than for men. These limitations were most substantially felt in the area of education."

28 "Education in the nunneries needs to be established and systematically organized to provide instruction in both religious and secular fields. Nuns and other young women need incentives for pursuing higher education at universities to qualify them as teachers so that they may take up positions to benefit other women as well as society at large. Changes are currently underway that will assure Tibetan women a greater role in religious and cultural life."

No budismo da tradição Mahāyāna a vida intelectual das monjas não foi registrada. Os monges ficaram com o título de doutores das grandes universidades budistas indianas que posteriormente foram preservadas no Tibete.

Na raiz, o maior problema da ordem das mulheres provavelmente residia na incapacidade da tradição budista de afirmar completamente a ideia de que as mulheres prospectavam o papel de renunciante. Isso levou a uma estrutura institucional que oferecia às mulheres oportunidades admiráveis de crescimento espiritual e intelectual, mas não para a liderança institucional e acadêmica que tal crescimento deveria habilitá-las a assumir. (FALK, 2001, p. 197, tradução nossa²⁹)

O desenvolvimento universitário budista na Índia foi estruturado a partir do séc. II, durante a fase de desenvolvimento do budismo imperial, que se iniciou com o imperador Ásoka³⁰ e se firmou com a universidade de Nālandā³¹. De lá surgiram grandes eruditos, renomados professores e mestres do budismo iniciático. Infelizmente não encontramos registros de mulheres professoras nessa ou em outras universidades desse período, mas a arqueologia e a literatura marcam esse período com grande produção de narrativas femininas, incluindo o texto canônico de Tārā e aparições arqueológicas muito influenciadas pelos eruditos professores do monastério de Nālandā.

1. 5. As mulheres na tradição Geluk

Em busca dos registros intelectuais das mulheres tibetanas, foi interessante descobrir que o grau de formação acadêmica nos monastérios femininos Geluk diferem dos monastérios masculinos. Desde a fundação da tradição Geluk no séc. XV até o séc. XXI,

29 "At the root, the major problem of the women's order probably rested in the Buddhist tradition's inability to affirm completely the idea of women pursuing the renunciant's role. This led to an institutional structure that offered women admirable opportunities for spiritual and intellectual growth, but not for the institutional and scholarly leadership that such growth should have fitted them to assume. The nuns' troubles were compounded by an ambivalent image created in a tradition of Buddhist stories that sometimes praised their achievements but just as often undercut and attacked them."

30 Império de Ásoka, o terceiro reinado dentro da Dinastia Mauryan (Kǒngquè wángcháo, 孔雀王朝) (325-169 a.C.); ver em TSAI, 2019a, p. 139.

31 Nālandā foi uma grande universidade monástica budista, localizada na Índia, fundada no século V d.C. e reconhecida pela UNESCO como a primeira universidade do mundo. Ela existiu até o século XII. Nālandā foi o local onde os maiores especialistas do budismo lecionaram e produziram conteúdos acadêmicos. Ver em BUSWELL e LOPEZ, 2014, p. 565.

nenhuma mulher pôde obter o título do Geshema,³² que significa doutora em tibetano. Já para homens, o título Geshe (doutor) sempre existiu. Ou seja, somente os Geshe poderiam ensinar, inclusive ser professores de mulheres monjas.

Embora Plínio Tsai (2021, p. 19) esclareça que “os tibetanos separam seu estudo acadêmico em Sūtra e Tantra, sendo reservado para o Vajrayāna um sistema universitário separado, por força da especialização que o sistema tântrico exige”, não se pode afirmar que o título de Geshe ou Geshema se enquadra no mesmo sistema universitário do Tantra. Mesmo nas escolas que possuem mulheres como detentoras das linhagens de Tārā e de outras deidades, elas não são autorizadas a ensinar, somente passam a transmissão oral e autorização de prática (iniciação, *abhiṣeka*). Em algumas raras exceções, recebem o título de conselheiras meditativas (*kalyāṇa-mitra*), tornando-se conselheiras pessoais de meditação.

2. Tārā e seu protagonismo nas escolas do Budismo tibetano

O maior protagonismo feminino está no sistema Vajrayāna. É nele que Tārā se consolida como personificação feminina de conceitos pilares da tradição budista como, compaixão, equanimidade, sabedoria, entre outros (SCHERER, 2018). Na tradição Geluk tibetana, Tārā está inserida nas três classes do tantra, incluindo a mais elevada, a *anuttarayogatantra*. Nas escolas tibetanas Tārā é representada por todas as atividades iluminadas de todos os Budas e, portanto, é chamada de mãe dos Budas dos três tempos. Ela possui um protagonismo central dos ensinamentos do Buda nas escolas tibetanas por ter como base as escrituras Mahāyāna contidas nos Sūtras da Perfeição de Sabedoria (*Āryaprajñāpāramitāhṛdayasūtram*).

Sobre a igualdade de homens e mulheres nessa doutrina, Schuster afirma que:

existem muitas escrituras *Mahāyāna* que insistem que apenas os ignorantes fazem distinções entre as aspirações religiosas e as capacidades intelectuais e espirituais de homens e mulheres. Essa posição é a única que é consistente com a doutrina *Mahāyāna* de vacuidade de todos os fenômenos. Essa é a doutrina que está no coração de muitas escrituras *Mahāyāna*, começando com os *Sūtras* da Perfeição de Sabedoria (*Prajñāpāramitāsūtras*). (SCHUSTER, 1981, p. 25, tradução nossa³³)

32 Geshema para mulheres e Geshe para os homens. O título de doutor em sânscrito é Paṇḍita, como vimos nos capítulos anteriores.

33 “But there are many *Mahāyāna* scriptures which insist that only the ignorant make distinctions between the religious aspirations and intellectual and spiritual capacities of men and women. This position is the only one which is consistent with the *Mahāyāna* doctrine of the emptiness of all phenomena. This is the doctrine which lies at the heart of many *Mahāyāna* scriptures, beginning with the Perfection of Understanding *Sūtras* (*Prajñāpāramitāsūtras*).”

É comum na tradição Geluk iniciar esse Sūtra com a prece composta pelo mestre Nāgārjuna traduzida e adaptada por Plínio Tsai:

Eu me prostro à mãe de todos os Conquistadores, os Budas dos três tempos, que é a perfeição de sabedoria, *Prajñāpāramitā*, inexpressível na linguagem e pensamentos, não produzida e não cessada, como algo surgido nos céus, o objeto da realização do conhecimento não-dual. (2019b, p. 45)

A reverência é à sabedoria, que é representada como mãe desse método ensinado pelo Buda, essa corporificação é Buda Tārā (SCHERER, 2018) para os tibetanos. Como aponta Lotsawa, em sua tradução da coleção tibetana *Degé Kangyur*³⁴, datada no final do séc. VIII d.C. e início do nono:

*A Nobre Dhāraṇī “A Mãe de Avalokiteśvara”*³⁵ começa na cidade de Vaiśālī, onde o Buda estava residindo em meio a uma assembleia de monges e bodhisattvas. O bodhisattva Samantabhadra pede que revele a poderosa *dhāraṇī* conhecida como *A Mãe de Avalokiteśvara*, e o Buda concorda. [...] Conforme indicado pelo título do texto, a *dhāraṇī* diz respeito a uma deusa chamada ou com o título Avalokiteśvaramātā, “A mãe de Avalokiteśvara.” No Degé Kangyur,² a *dhāraṇī* pertence a um ciclo de oito textos Kriyātantra (*bya rgyud*) (Toh 724-31) dedicados à deusa Tārā. Com base nessa categorização, podemos inferir que os estudiosos tibetanos entenderam que Avalokiteśvaramātā era a deusa Tārā, mas não há mais evidências para confirmar essa identificação (LOTSAWA, 2021b, §§ i.1-i.2, tradução nossa³⁵)

34 O autor fez comparações das escrituras Kangyur com edições comparativas em tibetano དཔེ་བསྒྲུབ་མ་ (*dpe bsdur ma*), encontradas nos catálogos Denkarma (འདྲན་དཀར་མ་ (*Idan dkar ma*)) e Phangthangma (ཕང་ཐང་མ་ (*phang thang ma*)) de traduções feitas durante o período imperial do Tibete e textos em chinês que foram traduzidos por Fāxián (法賢, 973-1001) sob o título *Fo shuo guanzizai pusa mu tuoluoni jing* (观自在菩萨母陀罗尼经, Taishō, 1117). A opção de escrever o tibetano romanizado foi uma escolha minha e não consta no texto Lotsawa, apenas a versão Wylie. Para saber mais veja em LOTSAWA, 2021b, §§ i.3-i.4.

35 “*The Noble Dhāraṇī ‘The Mother of Avalokiteśvara’* 1 begins in the city of Vaiśālī, where the Buddha is residing amidst an assembly of monks and bodhisattvas. The bodhisattva Samantabhadra requests that he reveal the powerful *dhāraṇī* known as *The Mother of Avalokiteśvara*, and the Buddha agrees.

[...]

As indicated by the text’s title, the *dhāraṇī* concerns a goddess named or bearing the title Avalokiteśvaramātā, “the mother of Avalokiteśvara.” In the Degé Kangyur,² the *dhāraṇī* belongs to a cycle of eight Kriyātantra (*bya rgyud*) texts (Toh 724–31) dedicated to the goddess Tārā. Based on this categorization, we may infer that the Tibetan scholars understood Avalokiteśvaramātā to be the goddess Tārā, but there is no further evidence to confirm this identification.”

Essa menção do Buda no texto sagrado tibetano e chinês nos confirma que o Buda passou ensinamentos sobre Tārā. Para os tibetanos, essa *dhāraṇī*³⁶ pertence aos textos sagrados de Tārā, agora personificada como a mãe de Avalokiteśvara.

2.1. As linhagens de Tārā nas principais escolas tibetanas

O budismo tibetano tem como tradição uma lista de professores que transmitiram os ensinamentos orais. Essa lista traz uma linhagem ininterrupta de ensinamentos do Buda histórico até os professores atuais. Grande parte da linhagem das escolas deriva da tradição de Atiśa e de diversos estudiosos da tradição Geluk. Vale ressaltar que Tsongkhapa (tradição Geluk) teve professores da tradição Kagyu em sua formação. Essa escola teve grande influência na prática tântrica no Vajrayāna Geluk como os Seis Yogas de Naropā³⁷ e Mahamudra,³⁸ que vieram da linhagem Dagpo Kagyu.

2.1.1. Tradição Geluk

Na tradição Geluk há renomados professores das demais escolas tibetanas que vieram da linhagem de Atiśa e Tsongkhapa. Eles são responsáveis por grande parte da linhagem de Tārā que se disseminou no Tibete. Quanto às primeiras linhagens encontradas de Tārā Vermelha, das três obras em tibetano, duas foram preservadas na tradição Geluk (STEVENS, 2010, p. i.).

Rachael Stevens, na sua detalhada pesquisa sobre as linhagens de Tārā Vermelha, aponta diversos professores da escola Geluk autores de textos canônicos sobre a deidade, como Tārānātha (2007), nomeado o Sétimo Panchen Lama, deu seguimento à linhagem para outras três principais escolas do budismo tibetano (STEVENS, 2010, p. 84).

Há cinco linhagens do final do séc. XIX ao início do XX preservadas na escola Geluk:

Além disso, cinco mestres da escola dGe-lugs-pa compuseram textos sobre a Tārā Vermelha no final do séc. XIX e início do séc. XX: Blo-bzang byang-chub bstan-pa, 'Jsgron-me, 'Jam-dbyangs' phrin-las, 'Jjgs-

36 Dhāraṇī em sânscrito, em tibetano *gzungs* ཀུན་ལྷན།. Tanto nos dicionários apresentados por Lotsawa e Buswell; Lopez, o termo *dhāraṇī* tem o sentido de reter, referindo-se, neste caso, à capacidade dos praticantes de memorizar e relembrar ensinamentos detalhados. O mesmo termo também é usado para denotar textos que contêm essas fórmulas, neste caso, um método.

37 Conjunto de prática tântricas do budismo tibetano compiladas e avançadas pelos indianos Tilopa e Nāropa, posteriormente transmitidas para o yogi tibetano Marpa Ltsawa da tradição Kagyu

38 Terminologia que possui muitos significados dentro do budismo indiano e tibetano. De maneira geral, são técnicas de meditação no estágio de conclusão nos tantras.

med 'phrin-las rgya-mtsho, Ngag-dbang dge 'dun rgya-mtsho, e 'Jam-dpal grub-pa'j rdo-rje. (STEVENS, 2010, p. 388, tradução nossa³⁹)

A única menção encontrada sobre uma professora mulher na tradição Geluk foi a professora do mestre tibetano Je Pabongkhapa⁴⁰ (1878-1941). Pabongkhapa foi responsável por incluir o tantra de Tārā na mais alta classe de tantras, o *anuttarayogatantra*. A lenda conta que ele recebeu o ensinamento dessa professora que era considerada o renascimento do quarto Takpu Lama⁴¹, mas infelizmente não há menção ao verdadeiro nome da professora e, por isso, não foi possível identificá-la.

Infelizmente não foi possível encontrar referências que mencionem alguma linhagem tântrica feminina na tradição Geluk, diferentemente de outras escolas tibetanas (como será visto a seguir), em que há importantes mulheres com o título do Jetsunmas,⁴² que são detentoras da linhagem de Tārā.

2.1.2. Tradição Sakya

A tradição Sakya, ao contrário da tradição Geluk, possui renomadas professoras. A recente obra de Elisabeth Benard, intitulada *The Sakya Jetsunmas*, publicada em 2021, conta com a história da linhagem de professoras da tradição Sakya. Jetsunmas é um termo tibetano que significa mulheres praticantes, mas não necessariamente monjas, pois nem todas as monjas são Jetsunmas. Jetsun deriva da palavra *bhatṭārikā*,⁴³ em sânscrito, que significa nobre ou venerável senhora, mas também é um título para leigos/as que ensinam monges e monjas. A tradução final para Jetsunmas é “mulheres veneráveis” (BENARD, 2021, p. 09).

Jetsun Kushok, nascida em 1938, é uma dessas mulheres veneráveis da família Sakya, detentora da linhagem dos mais importantes tantras femininos, inclusive o de Tārā.

39 “Furthennore, five masters from the dGe-lugs-pa school composed texts on Red Tara in the late nineteenth to early twentieth centuries: Blo-bzang byang-chub bstan-pa'j sgron-me, 'Jam-dbyangs 'phrin-las, 'Jjgs-med 'phrin-las rgya-mtsho, Ngag-dbang dge 'dun rgya-mtsho, and 'Jam-dpal grub-pa'j rdo-rje.”

40 Pabongkhapa Déchen Nyingpo (Tibetan: ཕ་ཕོང་ཁ་པ་བདེ་ཆེན་སྙིང་པོ་, Wylie: *pha bong kha pa bde chen snying po*), do período de 1878 a 1941. Ele foi professor do Kyabje Ling Rinpoche (1903-1983), tutor do atual 14º Dalai Lama, Trijang Rinpoche e muitos outros professores altamente respeitados.

41 Informação recebida pelo professor Plínio M. Tsai e pelo monge Lobsang Chogni, em aula na Associação Buddha-Dharma, a partir de ensinamentos do professor Geshe Jampa Gyatso, no dia 14 de fevereiro de 2018.

42 Mulheres Veneráveis. Esse título só se aplica no contexto da escola Sakya, pois se trata de sistema diferente, apesar da crítica ser direcionada ao sistema tibetano geral, não apenas a Geluk.

43 Jetsun é o mesmo que *svāmi-vinaya* (*śīla*) – o mesmo que *bhaḍḍarak*. C.f. instrução do Prof. Plínio na banca de defesa, também dicionário *online* de sânscrito learnsanskrit.cc e Elisabeth Benard, 2021, p. 09.

Dentro do sistema Vajrayāna, na atualidade, a Venerável Jetsun Kushok é uma das poucas professoras (para não dizer a única) detentoras da linhagem feminina dos tantras.

De acordo com a biógrafa Elisabeth Benard (2021), Jetsun Kushok é uma Jetsunma leiga, casada e mãe de cinco filhos, atualmente mora no Canadá, após alguns anos em exílio na Índia, depois da tomada do governo tibetano pela China. Mesmo sendo a filha mais velha da família Sakya e tendo completado todas as práticas do budismo tântrico aos 17 anos, não pôde herdar o título de representante da tradição, uma vez que o título era concedido somente aos homens. Este foi dado ao seu irmão mais novo Sakya Trizin. Depois de sua mudança com o marido para o Canadá, Jetsun Kushok não ensinava, mas, quando seu irmão começou a ensinar em New York, mulheres questionaram-lhe por que não havia professoras de linhagens femininas. Então, foi assim que ele convidou Jetsun Kushok para ser professora, e ela começou a ensinar. Atualmente ela comanda dois centros de Dharma (escolas de ensinamentos), um em Vancouver, a escola Sakya Thubten Tsechen Ling, e outro em Oakland, Califórnia, a Sakya Dechen Ling, além de ensinar por muitos países e ser inspiração para muitas mulheres, monjas e leigas.

Especificamente sobre a linhagem de Tārā na tradição Sakya, Rachael Stevens mostra-nos quatro linhagens, dentro do recorte da Tārā Vermelha: “Pithesvarīt, Cundā Tārā, Tārās Vermelhas dentro das Vinte e uma Taras, e as Taras Vermelhas encontradas dentro do Ciclo de ensinamentos *Sa-shya-pa*” (STEVENS, 2010, p. 387, tradução nossa⁴⁴).

E, por fim, a tradição Geluk deriva da escola Sakya, pois Rendawa (1349-1412), um dos principais professores de Tsongkhapa, era da escola Sakya. Mas a tradição Geluk não tem a tradição de Jetsunmas, tampouco professoras/es leigas/os ensinando no sistema Vajrayāna.

2.1.3. Tradição Nyingma

A tradição Nyingma é a escola mais antiga do budismo tibetano, também a mais próxima linhagem de Tārā no Brasil. Em 1995, Chagdud Tulku, mestre tibetano da escola Nyingma, muda para o Brasil e funda o Templo Budista Chagdud Gonpa Khadro Ling, em Três Coroas, no Rio Grande do Sul. Ele trouxe especificamente a linhagem de Tārā Vermelha e transmitiu seus ensinamentos para muitos adeptos no Brasil e na América Latina.

De acordo com Stevens, há cinco linhagens de Tārā Vermelha na tradição Nyingma: a de A-pam gter-ston; a Garland of Bimba Blossoms; a prática de sMin-grol-ling; a do séc. XVIII Tshe-dbang nor-bu; e Rang-rig rdo-rje no séc. XIX. (STEVENS, 2010,

44 “Pithesvarīt, Cundā Tārā, Red Tārās within the Twenty-one Tārās, and the Red Tārās found within the *Sa-shya-pa* Cycle of teachings.”

p. 387, tradução nossa⁴⁵)

Chagdud Tulku possuía algumas dessas linhagens.⁴⁶ De acordo com a pesquisa de Stevens, toda bibliografia de Chagdud Tulku é marcada pela presença de Tārā. Desde a infância ele sempre teve acesso às linhagens de praticantes de Tārā. Sua mãe, Delog Dawa Drolma, foi sua primeira professora. Ela era considerada uma emanção de Tārā Branca. Apesar de ter casado com Sera Kharpo, um praticante Geluk, não foi encontrado qualquer registro de seus ensinamentos, mas foi registrado⁴⁷ por Chagdud Tulku, que ela era considerada uma grande professora (Lama) e que recebia ensinamentos através de visões de Buda Tārā. Ela foi uma grande inspiração para que Chagdud Tulku desse continuidade à linhagem de Tārā. Além de sua mãe, ele também recebeu instruções de Zhe-chen rab_'byams⁴⁸, que era detentor da linhagem de Tārā Verde. Durante um retiro de três anos,

[...] seu professor Khrom-dge drung-pa Rin-po-che disse a Chagdud Tulku: “Em cada geração de nossa família, há um lama que atinge plenamente o poder benéfico de Tārā. Sua mãe, foi a Tara *siddha* de sua geração, e se você praticar Tara, acredito que será a sua Tara *siddha*. Isso seria muito bom”. (STEVENS, 2010, p. 305, Tradução nossa⁴⁹)

Após essa instrução, Chagdud Tulku conta que recitou cem mil vezes os longos versos de louvores às Vinte e Uma Tārās⁵⁰. O termo *siddha* na citação refere-se a poderes supramundanos.

3. Buda Tārā: uma representatividade para as mulheres budistas da tradição Geluk

Quem reivindica a alteridade? É com essa pergunta que Gayatri Spivak, de origem indiana, exemplifica com sua história de vida “como as narrativas históricas são negociadas”

45 “that of A-pam gter-ston, A Garland of Bimba Blossoms, the sMin-grol-ling practice, the eighteenth century Tshe-dbang nor-bu, and Rang-rig rdo-rje in the nineteenth century.”

46 Para maiores detalhes, veja em STEVENS, 2010, p. 387.

47 Nome tibetano *Zla-ba sgrol_ma*, sua história de vida está no livro Drolma, D. (2001), Delog: Journey to Realms Beyond Death.

48 , Importante mestre da escola Nyingma.

49 “[...] his teacher Khrom-dge drung-pa Rin-po-che said to Chagdud Tulku, ‘In every generation of our family, there is one lama who fully attains the beneficial power of Tara. Your mother was the Tara *siddha* of her generation, and if you do Tara practice, I believe you will be the Tara *siddha* of yours. This would be very good.’”

50 Há vinte uma manifestações de Tārā, cada uma representa ações para beneficiar os seres.

(1994, p. 187). Spivak, faz uma reflexão de como a produção das narrativas transforma o *socius* e constrói as leituras que emergem e legitimam questões, cujas implicações são políticas em todos os níveis possíveis.

A história do budismo sempre fora narrada por homens ao longo dos séculos, que tiveram como protagonista uma deidade feminina, às vezes mãe, salvadora, subjugadora e muitos outros aspectos que Tārā representa.

3.1. Um ícone feminino como centro e sua inclusão soteriológica

Quando a narrativa (ou narrativas) de Buda Tārā se expande para além das fronteiras indianas, ela ganha força no Tibete como grande precursora de um movimento de popularidade em diversas esferas: conceitual, revolucionária e de reafirmação de uma “inclusão soteriológica” (SCHERER, 2018, p. 7) da tradição budista Mahāyāna, em defesa da igualdade de gênero expressa no relato de Tārānātha sobre a princesa Jñānacandrā (SPONBERG, 1992, p. 8).

A centralidade de Tārā no sistema budista Mahāyāna corresponde à base hermenêutica das escolas tibetanas, em relação aos conceitos teológicos de compaixão (*karuṇā*) e equanimidade (*upekṣā*), como fundamentos essenciais. Ou seja, trabalhar em prol de beneficiar os seres e tomar as ações para ajudá-los sem distinção de gênero, raça, classe e assim por diante.

Na tentativa de entender por quais motivos Tārānātha e outros estudiosos legitimaram Tārā e a colocaram em ascensão, Bee Scherer (2018), faz uma leitura teológica para explicar a genealogia e soteriologia de Tārā, e aponta para questões cujas implicações são políticas e têm a ver com a reafirmação dos ideais Mahāyāna em contraposição ao budismo Theravāda. Conforme Plínio Tsai (2019a, p. 78), enquanto o Theravāda reafirmou o sistema de castas (classes) sem enfrentamento à sociedade naquele tempo, a tradição Mahāyāna desafiou essa continuidade social.

De fato, a inclusão soteriológica Mahāyāna apontada por Scherer (2018) teria fundamento. No entanto, na prática, há marcas patriarcais mantidas pelas tradições budistas tibetanas que não foram superadas mesmo atualmente

Tenho observado uma certa tendência nos estudos budistas feministas, que talvez seja uma reação ao fato de que Mahāyāna tem todas as ferramentas teológicas necessárias para propagar a igualdade de gênero, mas muitas vezes não conseguiu fazê-lo historicamente. (LAM, 2013, p. 159, tradução nossa⁵¹)

51 “I have observed a certain tendency in feminist Buddhist studies, which is perhaps a reaction to the fact that Mahāyāna has all the theological tools needed to promulgate gender equality, yet has often failed to do so historically.”

Raymond Lam,⁵² aponta para o lugar de igualdade em que as narrativas de Tārā estão, em relação aos patronos masculinos:

Tārā é uma dessas figuras atípicas cuja “visibilidade” (uma questão crucial no pensamento feminista) ultrapassa o nível simplesmente literário ou heurístico e entra na esfera transcendente geralmente reservada aos bodhisattvas masculinos, os atores ativos e agentes da iluminação. (LAM, 2013, p. 159, tradução nossa⁵³)

Os Bodhisattvas masculinos são Avalokiteśvara e Mañjuśrī, que, de fato, são tão pioneiros nos textos canônicos quanto Tārā. Lam (2013) insiste que as virtudes Mahāyāna já existiam dentro dos textos tântricos indianos “antes que os autores tibetanos começassem a escrever sobre ela como uma Buda feminina” (LAM, 2013, p. 165).

3.1.1. Buda Tārā: caminho para afirmação das mulheres no budismo tibetano Geluk

Janice D. Willis (1999) é uma das pesquisadoras budistas que vêm estudando e escrevendo no meio acadêmico internacional sobre as mulheres budistas numa perspectiva feminista. Ela propõe em sua obra *Tibetan Buddhist Women Practitioners, Past and Present*, que façamos uma lista de mulheres budistas que são modelos de inspiração para nós:

Minha sugestão é que agora comecemos a formar para nós uma “linhagem especial de renomadas mulheres praticantes”. Aqui segue como modelo de como isso pode ser feito: (1) moldar essa linhagem de mulheres budistas tibetanas praticantes que foram inspiradoras para mim pessoalmente; e (2) narrar brevemente alguns detalhes das histórias de vida de algumas dessas mulheres. De uma forma importante, o que uma lista como esta faz é nos mostrar que mulheres tão exemplares

52 LAM, Raymond. Legitimizing Legitimization: Tārā's Assimilation of Masculine Qualities in Indo-Tibetan Buddhism and the Feminist 'Reclaiming' of Theological Discourse. **Feminist Theology** 2014, v. 22, n. 2, p. 157-172, 2014. A partir daqui será enunciado como LAM, 2014, seguido de número de página.

53 “Tārā is one of these anomaly figures whose ‘visibility’ (a crucial issue in feminist thought) breaks past the simply literary or heuristic level, and enters the transcendent sphere usually reserved for male bodhisattvas, the active players and agents of enlightenment.”

existiram e agora vivem. (WILLIS, 1999, p. 145, tradução nossa⁵⁴)

Tārā, sem dúvida, estaria na lista de mulheres budistas a serem lembradas, talvez nem tanto pela personificação materna e salvadora, mas por ter sido aquela que fez o voto de sempre ser mulher para garantir que todos os seres, sem exceção, pudessem se libertar dos sofrimentos. Esse modelo feminino reivindica a alteridade de nós mulheres, mas também nos inspira a sermos voz que sobrepõe o protagonismo invisível que nos assombra desde sempre.

É fato histórico que há uma carência de modelos femininos no budismo. Na tradição Geluk é extremamente raro encontrar professoras. Quando há menção, foram clamadas de *ḍākiṇīs*, *yoginī*,⁵⁵ *bodhisattvas*, e seus nomes foram apagados da história. Já para os homens, há linhagens ininterruptas, professores que marcaram histórias que são narradas por diversos biógrafos, ensinamentos que são grandes clássicos e pilares de imensos debates ao longo de muitos séculos.

O registo do papel da mulher na tradição Geluk ainda precisa ser feito. Nos monastérios os professores são sempre homens, são eles que se destacam no mais alto grau de hierarquia, enquanto as mulheres não possuem nenhuma representatividade hierárquica. Segundo Rita Gross (2011), esse é um fato na estrutura budista global. Ela explica que o reflexo disso é um ofuscamento do feminino, pois, em termos quantitativos, a maioria das praticantes são mulheres.

Considerações finais

O caminho de inspiração na tradição Geluk, ainda precisa ultrapassar as barreiras patriarcais que imperam no budismo tibetano. Como Janice Willis (2014) nos propõe, é preciso recontar a história feminina a partir de nós, e, assim, traçarmos uma linhagem de mulheres que são detentoras da linhagem de deidades femininas. Tārā seria a mais importante para as mulheres da tradição Geluk.

Os mestres e professores que deram origem à tradição Geluk, como apontamos, tinham uma forte relação com Tārā. Eles foram os detentores e responsáveis pela preservação dos tantras que moldaram todo o sistema de prática do tantra de Tārā. O desafio para as mulheres budistas da tradição Geluk é, a partir do método Geluk, reconhecido como um dos mais completos sistemas de estudos e debates do budismo,

54 "My suggestion is that we now begin to fashion for ourselves a "special lineage of renowned women practitioners." As a model for how this might be done, here I will: (1) fashion such a lineage of Tibetan Buddhist women practitioners who have been inspirational for me personally; and (2) briefly narrate some of the details of the life stories of a few of these women. In an important way, what a listing like this does is show us that such exemplary women have existed and do now live."

55 A palavra *yoginī* é a representação feminina de qualquer deidade, mais detalhes no glossário.

pela sua maior ênfase na lógica budista indiana, construir fortes alicerces para ultrapassar as barreiras do patriarcado tibetano. Esse caminho não pode ser outro do que aquele do estudo institucional e acadêmico, que foi tão negado às mulheres budistas tibetanas.

Referências

- APPLE, James B. *Atiśa Dipamkara: illuminator of the awakened mind*. Shambhala, 2019.
- AZIZ, Barbara Nimri. Moving Towards a Sociology of Tibet. In: *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*. Dharamsala; New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2014.
- BENARD, Elisabeth A. *The Sakya Jetsunmas: The Hidden World of Tibetan Female Lamas*. California: The Sapan Fund, 2021.
- BEYER, Stephan. **Magic and Ritual in Tibet the Cult of Tara**. University Of California, 2001.
- BLACKSTONE, Kathryn R. *Women in footsteps of the Buddha: Struggle for liberation in the Therigata*. Dheli, Motilal Banarsidass Publication, 2000.
- BUSWELL, Robert E.; LOPEZ, Donald S. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- COEN, Monja. *O que aprendi com o silêncio*. Planeta Estratégia, 2019.
- COEN, Monja. Zen Budismo e Gênero. *Rever*. São Paulo, PUC, 2005. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_coen.htm. Acesso em: 06 ago. 2023.
- FALK, Nancy Auer. *The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism*, *Unspoken Words: Women's Religious Lives*, ed. by Nancy Auer Falk and Rita M. Gross, pp. 196-206. Belmont, CA: Wadsworth, 2001.
- FRANÇA, Nirvana de Oliveira Moraes Galvão. *GURUDHARMAS: Processos de construção e corrupção do cânon referente às obrigações de monjas budistas iniciantes*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2020. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2082>. Acesso em: 10 set. 2023.
- FRANÇA, Nirvana de O. M. G. de; MARQUES, Tattiane Yu B. *Therīgāthā: las primeras*. Buddhistdoor en Español. Hong Kong, 2022. Disponível em: <https://espanol.buddhistdoor.net/therigatha-las-primeras-voces-femeninas-en-el-budismo/>. Acesso em: 10 set. 2023.
- GROSS, Rita M. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. New York: State University of New York Press, 1993.
- GROSS, Rita M. Yeshe Tsogyel: Enlightened Consort, Great Teacher, Female Role Model. In: *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*. Dharamsala; New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2014.
- JINPA, T. *Tsongkhapa – Um Buddha na Terra das Neves*. Tradução: (org.) Plínio Marcos Tsai. Valinhos: Associação Buddha-Dharma, 2023.
- LAM, Raymond. Legitimizing Legitimization: Tārā's Assimilation of Masculine Qualities in

- Indo-Tibetan Buddhism and the Feminist 'Reclaiming' of Theological Discourse. *Feminist Theology* 2014, v. 22, n. 2, p. 157-172, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/30435468/Legitimizing_Legitimization_Tārās_Assimilation_of_Masculine_Qualities_in_Indo_Tibetan_Buddhism_and_the_Feminist_Reclaiming_of_Theological_Discourse. Acesso em: 08 ago. 2023.
- LANDESMAN, Susan A. Goddess Tārā/ Silence and Secrecy on the Path to Enlightenment. *Journal of Feminist Studies in Religion*, Indiana University Press, v. 24, n. 1, p. 44-59, Spring, 2008. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20487912> Acesso em: 08 ago. 2023.
- LOTSAWA, Lhasey. Translations and Publications. The Dhāraṇī “The Mother of Avalokiteśvara” (Avalokiteśvara- mātādhāraṇī; Toh 725, 909). In: 84000: Translating the Words of the Buddha, 2021.
- MAKLEY, Charlene. The Meaning of Liberation: Representations of Tibetan Women. In: *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*. Dharamsala; New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2014.
- MARQUES, Tattiane Yu Borges. *Buda Tārā: surgimento, transformação e permanência da centralidade de um ícone feminino no budismo tibetano Geluk*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2208>. Acesso em: 10 set. 2023.
- OLIVIA, Nona (Sarana). Aprendendo com o Therīgāthā - O que libertou a venerável monja Uttamā. *The Sati Journal: The Journal for the Sati Center Buddhist Studies*, 2011. Disponível em: <https://www.sati.org/wp-content/uploads/pre-2013/Aprendendo-com-o-> Acesso em: 10 set. 2023.
- OWEN, Lisa Battagli. On Gendered Discourse and the Maintenance of Boundaries: A feminist Analysis of the Bhikkhuni order in Indian Buddhism. *Asian Journal of Women's Studies*, v. 4, n. 3, 1998.
- PICCIN, Estela. *O Bodhisattva Ascético: sua iconografia no contexto do desenvolvimento da tradição budista Mahāyāna em Gandhara*. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2114> Acesso em: 15 set. 2023.
- SCHERER, Bee. Buddhist Tantric Theology? The Genealogy and Soteriology of Tārā. *Buddhist-Christian Studies*, U.K., Canterbury Christ Church University, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1353/bcs.2018.0024>. Acesso em: 10 set. 2023.
- SCHUSTER, Nancy. Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some Maharatna kutasutras. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, v. 4, n. 1, p. 33-46, 1981.
- SKILLING, Peter. Esā agra : Images of nuns in (Mūla-) Sarvāstivādins literature. *Journal of International Association of Buddhist Studies* (JIABS), v. 24, n. 2, 2001.
- SOUZA, Sandra Duarte de. Estudos Feministas e Religião: percursos e desafios. In: SOUZA, Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiro dos. *Estudos feministas e religião: tendências e debates*. Curitiba: Editora Prismas; São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.
- SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Ten-*

- dências e Impasses* – O Feminismo como Crítica da Cultura. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.
- SPONBERG, Alan. Attitudes toward women and feminine in early buddhism. In: CABEZÓN, José Inácio. *Buddhism, sexuality and gender*. New York: State University of New York Press, 1992, p.8.
- STEVENS, Rachael. *Red Tārā: Lineages of Literature and Practice*. Tese de Doutorado, Oxford University, 2010.
- SUJATO, Bhikkhu. *White Bones Red Rot Black Snakes*. A buddhist mitology of the feminine. Kaeo: Santipada, 2012. Disponível em: <http://santifm.org/santipada/wp-content/uploads/2012/08/wbrrbsSCREENopt.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2023.
- TĀRĀNĀTHA, Jo Nang. *The Origin of Tārā Tantra*. Tradução: David Templeman. New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2007.
- TSAI, Patricia Guernelli Palazzo. *O Conceito de Responsabilidade Universal: uma análise do conceito pela Tradição Budista Mahāyāna Geluk no XIV Dalai Lama*. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2110> Acesso em: 08 ago. 2023.
- TSAI, Plínio Marcos. *Sermão do Grande Fundamento*. Tradução Bilingue e Comentário. Valinhos: ATG, 2019a.
- TSAI, Plínio Marcos. *Néctar da Imortalidade: A dhyāna de Amitāyus*. Tradução e adaptação. Valinhos: ATG, 2019b.
- TSAI, Plínio Marcos. Introdução. In: VASUBANDHU, Mahapandita. *Tratado da Refutação do Personalismo*. Valinhos: BUDA, 2021.
- TSOMO, Karma Lekshe. Tibetan Nuns and Nunneries. In: *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*. Dharamsala; New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2014.
- TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa. *Lamrim Chenmo*: parte I. Tradução: Plínio Marcos Tsai. Valinhos: BUDA, 2020.
- WILLIS, Janice Dean. *Feminine ground: essays on women and Tibet*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1989.
- WILLIS, Janice Dean. Tibetan Buddhist Women Practitioners, Past and Present. In: TSOMO, Karma Lekshe (ed.). *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*. Albany, NY: State University of New York, 1999.
- WOODHEAD, Linda. As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, UNESP, v. 18, n. 34, 2013, p..

Recebido em: 5/10/2023
Aprovado em: 12/07/2024

ASSIMETRIAS INTERNACIONAIS RELIGIOSAS: ESTUDO COMPARATIVO DAS NOVAS CONCORDATAS ENTE O VATICANO E A CPLP

*Fabio Lanza*¹

*Ilídio Fernando*²

*Luis Gustavo Patrocinio*³

RESUMO

Este artigo demonstra por meio da pesquisa documental, como os Acordos da Santa Sé/Concordatas realizadas entre o Estado teocrático do Vaticano e Estados pertencentes a Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) expressa assimetrias de poder de instituições religiosas internacionais. Os acordos bilaterais realizados entre os países evidenciam nas concordatas, aspectos antagônicos em relação as cartas magnas dos Estados em questão, principalmente no que tange a laicidade e direitos religiosos, ao mesmo tempo em que permitem a divulgação de ideias da religião católica sobre as demais em instituições próprias ou públicas.

Palavras chaves: Concordatas Vaticano, Laicidade, Religião, CPLP

ABSTRACT

This article demonstrates through documentary research, how the Holy See Agreements/Concordats between the theocratic State of the Vatican and States belonging to the Community of Portuguese-Speaking Countries (CPLP) express asymmetries of power of international religious institutions. The bilateral agreements made between the countries show in the concordats, antagonistic aspects in relation to the Magna Carta of the States in question, especially with regard to secularism and religious rights, while allowing the dissemination of ideas of the Catholic religion over the others in their own or public institutions.

Keywords: Vatican Concordats, Secularity, Religion, CPLP

1 Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC SP. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Mestrado e Especialização em Religiões e Religiosidades na Universidade Estadual de Londrina - PR (UEL). Contato: lanza1975@gmail.com.

2 Doutorando com bolsa da CAPES no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina - UEL/PR, Linha de pesquisa: Educação, Religião e Religiosidade. Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana – FTSA. Pesquisador vinculado no “LERR - Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades. Contato: ilidiofer16@gmail.com.

3 Doutorando em Ciências Sociais (UNESP Marília), Mestre em Ciências Sociais, Especialista em Estatística com ênfase em Pesquisa Quantitativa. Atua como pesquisador no Laboratório de Estudos de Religião e Religiosidade (LERR) da Universidade Estadual de Londrina. Contato: patrocinolg@gmail.com.

Introdução

Este artigo descreve, a relação das atuais concordatas estabelecidas pelo Vaticano com países no mundo lusófono, observando especificamente a área das políticas educacionais. O processo de globalização, para além de estruturar uma única ideia político-econômica (neoliberalismo), também corrobora para expansão de outras instituições sociais, assim como na transnacionalização das empresas. As religiões também têm aderido ao fluxo intensificado de trocas recente seja no âmbito de ideias dessacralizadas como o caso das práticas meditativas orientais sem conteúdo religioso para o qual originalmente foram criadas, até as próprias religiões como ocorre na expansão neopentecostal para Europa e África. Neste interim, algumas relações se destacam por evidenciar o poder social que algumas religiões obtêm em relação as demais, evidenciando uma desigualdade no processo de construção identitária da própria e das outras. Essas assimetrias de poder não se resumem a legitimação social advinda dos indivíduos participantes de uma dada sociedade, mas como no caso apresentado neste artigo, demonstram uma distribuição de poder a partir de instituições como é o caso do Estado. O estudo das concordatas/acordos da Santa Sé expõe justamente como há assimetrias de poder religioso que transcendem a disputas internas/horizontais no Campo religioso pensado como ‘mercado’, expandindo a noção de atuação institucional religiosa para o campo social, principalmente o educacional.

A abordagem foi desenvolvida a partir do **entendimento de que as religiões, institucionalizadas ou não, operam socialmente como tipos de** configurações, estruturas, agências ou sistemas reprodutores de interações sociais, por meio do “conjunto ou matrizes de propriedades de regras e recurso” (GIDDENS, 2000, p. 30).

Desta forma, possuem ações visando objetivos próprios que podem ser variáveis, mas invictamente, seja de forma discreta ou declarada, é relacionada diretamente com o propósito de aumento/manutenção dos contingentes de fiéis, e para tal, além de conseguir liberdade de expressão para o que é próprio, ao mesmo tempo, se possível, atuam para privar as demais instituições confessionais de fruïrem da mesma liberdade. A lógica de se entender como único sistema de sentido religioso apto/válido para a humanidade presente em várias instituições religiosas precisa de poder social para estabelecer um monopólio sagrado conduzido por ações eivadas de proselitismo e aculturação. Assim, outra importante instituição social estabelecida se torna um meio/caminho. O Estado enquanto organizador social e estruturador das relações sociais por meio de legislações, tem um *lócus* impar na constituição das configurações sociais e, dado que as esferas da sociedade são compostas por várias áreas de intersecção e em alguns casos (como em Estados teocráticos) percebe-se sobreposições, ter parcerias, legisladores/leis, dentro

dessa esfera, tem se constituído como elemento garantidor da vitalidade religiosa, com importância apenas pareada a posse e uso de ferramentas/empresas midiáticas (rádios, concessões televisivas).

Dadas as pesquisas consolidadas e estudos sobre laicidade, suas formas e expressões entre os países, tem-se em comum o princípio da isonomia de tratamento. É justamente esse aspecto do Estado que será problematizado nesse artigo, se valendo para isso, dos acordos bilaterais estabelecidos entre o Vaticano (enquanto Estado) e países que compõem o mundo Lusófono especificamente nos nove países que compõem a Comunidade dos Países da Língua Portuguesa (CPLP). As concordatas são compreendidas como novas forma de vinculações estabelecidas neste milênio e vigentes por meio da Igreja Católica e dos Estados-Nações. A CPLP, criada oficialmente em 1996, mas que desde 1983 se organizava, é uma expressão da organização dos países ex-colônias de Portugal em uma vinculação/agrupamento internacional visando cooperações nas áreas sociais, culturais e econômicas.



Mapa 1: Mapa das CPLP (Disponível em <https://www.nacionalidadeportuguesa.com.br/comunidade-dos-paises-de-lingua-portuguesa/>).

A partir da pesquisa documental a respeito das Concordatas entre Vaticano e Países da Lusofonia, ou Estados-Nações pertencentes à CPLP, foi possível apurar, aqui, elementos contidos nas concordatas que são contrários ao princípio da isonomia religiosa e antagônicos as Cartas Magnas dos signatários, como é o caso do Brasil e Moçambique.

Breve Histórico Das Concordatas

Entre a CPLP, cronologicamente, a primeira a estabelecer a concordata com o Vaticano, no ano de 1940, foi Portugal (DOCUMENTOS/Concordata, 1940), na época em que ele ainda se constituía como colonizador dos Países Africanos da Língua Oficial Portuguesa (PALOP) e um do continente asiático. Posteriormente, vêm o Brasil, em 2008; Moçambique, em 2011; Guiné Equatorial, em 2012; Cabo Verde, em 2013; Timor Leste⁴, em 2015, e Angola, em 2019.

Antes de aprofundar o contexto no qual as concordatas foram estabelecidas, é oportuno destacar o quanto a questão linguística exerce papel fundamental para a ampliação de conexões, afinidades culturais e respectivas histórias, assim como para a construção e organização de várias comunidades e diversos grupos geopolíticos, como é o caso do conceito da Lusofonia usado de forma genérica em relação ao conjunto da CPLP (BRITO, 2013, p. 4).

É importante, porém, ressaltar que a mesma questão linguística pode contribuir para a generalização de alguns aspectos geradores de desvalorização de determinados valores culturais de cada país específico. A própria designação da CPLP, que, junto com a da Lusofonia, produz a impressão de que os países ou comunidades pertencentes ao grupo são concretamente, na íntegra, falantes e escritores da língua portuguesa (GALITO, 2012).

Em relação a isso, Maria Sousa Galito (2012, p.5), ao dizer que “nem todos os habitantes dos Estados membros da CPLP falam/escrevem em língua portuguesa”, assegura como a língua portuguesa tem sido utilizada, exteriormente, como elemento agregador/amalgama diversos grupos geopolíticos estabelecidas na base da “concentração política e diplomática” (CPLP, 2008, p.4), sem, contudo, internamente, ser uma realidade para cada país. Sem levar o importante resultado das desigualdades sociais geradores de analfabetismo em conta, é possível pensar apenas na oralidade e ainda sim, perceber que nos grupos formados pelos países do continente africano, denominado grupo de Países Africanos da Língua Oficial Portuguesa (PALOP), há existência de línguas próprias utilizadas no cotidiano e utilizam o português como língua administrativa (burocrática)⁵.

Outro componente importante diz respeito aos recentes processos de independência dos PALOP exceto Guiné Equatorial, todos os cinco países restantes, Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, assim como a Timor Leste, país asiático, tornaram-se independentes do domínio colonial de Portugal, entre 1974 e 1975. Por causa dessa realidade, é importante definir conceitualmente a diferença entre os blocos geopolíticos, os PALOP, a CPLP e os Lusófonos, são compreendidos, nesta abordagem, da seguinte forma: 1) CPLP – a partir da sua abrangência universalista, característico da globalização universal; 2) PALOP – pelo fato de considerar e incorporar as especificidades dos Estados-Nações que têm a língua portuguesa adotada como oficial e não assumida como nacional; 3) Lusofonia – como

4 País localizado no continente asiático.

5 MEDEIROS, Adelardo D. Disponível em: http://www.linguaportuguesa.ufrn.br/pt_3.4.php. Acesso em: 6 ago. 2023.

uma dimensão geoestratégica econômica e política, concordando com José Filipe Pinto ao dizer que:

A Lusofonia, para mim, como objectivo ou projecto final, é a construção de um espaço, o “Espaço Lusófono” porque nele se fala a Língua Portuguesa, e que é um espaço cultural, económico, político, estratégico, que pode e deve ter uma personalidade e uma palavra próprias no mundo contemporâneo. Aliás, é a dimensão geoestratégica que me parece essencial e, por isso, em última análise, defendo que a Lusofonia é essencialmente uma questão de geoestratégia económica e política, que dá sentido a tudo o resto (PINTO, 2005, s/p).

Assim, é considerado nesta abordagem, a declaração de que a Lusofonia, “é um termo que obedece ao princípio da globalização e interdisciplinaridade onde se almeja afirmar uma identidade comunitária, para além da questão linguística” (PEREIRA, 2008, p. 2)⁶. Desse modo, torna-se oportuno o uso da designação tanto da CPLP, a qual possui como “objetivos gerais a concentração política e a cooperação no domínio social, cultural e económico” (CPLP, 2023)⁷, quanto da Lusofonia com o intuito de olhar para um Espaço Lusófono como uma dimensão geoestratégica, econômica e política. Dessa maneira, objetiva-se integrar nesta abordagem aspectos de carácter global e de interdisciplinaridade, a partir de um prisma dos países falantes da língua portuguesa, uma vez que,

Nos Estados-Membros, a língua portuguesa assegura funções sociais, culturais, identitárias, políticas e económicas, sendo simultaneamente o instrumento através do qual se estabelecem ligações, se promove a coesão, a solidariedade, a amizade, a concertação político-diplomática e a cooperação em vários domínios. Constitui igualmente a base sobre a qual assenta o acesso ao saber e ao conhecimento escolar, académico, científico e tecnológico dos cidadãos. Tem permitido, igualmente, o diálogo entre agentes e estruturas da cultura e a promoção da diversidade cultural dos Estados-Membros, nos contextos nacionais, em Estados terceiros, junto de Organizações Internacionais e das diásporas, divulgando um património imaterial de reconhecido valor

6 PEREIRA, Domingos Simões. O conceito de lusofonia e a cooperação na promoção e difusão da língua portuguesa: tópicos de intervenção. Encontro de Lusofonia em Torres Novas, 13 de novembro 2008. Disponível em: https://www.cplp.org/Files/Filer/cplp/Domingos_Simoes_Pereira/Discursos_DSP/SE_TNOVAS_13NOV08.pdf

7 Disponível em <https://www.cplp.org/id-2752.aspx>

histórico junto da sociedade civil (CPLP, 2021, p. 2).

Apesar da descrição da língua portuguesa como o elo fundamental na aproximação dos Estados-membros na atuação conjunta em diversas dimensões sociais, políticas, econômicas e até culturais, importa salientar que esses Estados, na sua maioria, não têm a língua portuguesa como único meio de comunicação, pois possuem diversas línguas nacionais características da população em suas respectivas culturas nacionais e tradicionais.

Segundo o *site* da CPLP⁸, os nove Estados-membros desse bloco geopolítico (Angola, Brasil, Guiné-Bissau, Guiné Equatorial, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste) ocupam uma dimensão global terrestre de 7,2% da terra do planeta. É um total de 148 939 063 km² espalhados nos quatros continentes do planeta Terra: os continentes europeu, americano, africano e asiático, situados na sua maioria no hemisfério sul e na zona tropical subequatorial, com exceção de Portugal, que, para além da sua localização no hemisfério norte, também é caracterizado pelo “clima temperado com variantes oceânica e mediterrânea” (CPLP, 2023). Isto é, conforme a distribuição geográfica da CPLP (ver Mapa 1) indica que a penas Portugal se encontra situado no polo Norte, por conseguinte, pertencente ao Norte Global, e as restantes são pertencentes ao Sul Global. Contudo trata-se de Estados-membros com realidades bem distintas uma das outras, como é o caso do Brasil, que pela sua superfície terrestre se encontra na quinta posição no mundo, enquanto São Tomé e Príncipe é classificado como um arquipélago e menor Estado da África.

Contudo, sendo os Estados-membros apurados na base da fala de língua portuguesa, tanto oficial quanto nacional, conforme a particularidade constitucional de cada país, é conveniente estabelecer a abordagem relacionando o processo das concordatas entre o Vaticano e cada um desses países da CPLP, PALOP ou da Lusofonia, conforme sua estruturação geoestratégica na contemporaneidade. Esse procedimento permite certa apuração dos dados e conteúdo que viabiliza o efeito da análise comparativa da influência e perspectivas verificadas na integração da organização da sociedade civil - religiosa (OSC-R) católica no sistema de educação pública básica em Estados deliberados constitucionalmente laicos. É um tipo de Agência que possibilita a compreensão do seu protagonismo nas dinâmicas do desenvolvimento humano e nas respetivas políticas educacionais relacionadas ao ensino formal básico; assim como a compreensão do sistema de cooperação internacional para o desenvolvimento no campo da educação, tendo em conta as intervenções políticas e diplomáticas estabelecidas por meio das CPLP e dos PALOP.

8 Disponível em: <https://www.cplp.org/id-2597.aspx>

De outro lado, a análise das Concordatas nesse bloco geoestratégico e geopolítico, a CPLP, permite entender quanto as cooperações dos agentes internacionais tendem a proceder em questões de intervenção social, econômica, desenvolvimento humano e educacional, de forma generalizada diante de contextos interno que requerem a observação de aspetos internos e circunstanciais. O estabelecimento das novas Concordatas pode ser compreendido como internacionalismo do Vaticano e nova ordem mundial na diplomacia da Igreja Católica em Estados-Nações. Isto ocorre porque,

Atualmente, o objetivo da Santa Sé em estipular concordatas é, em primeiro lugar, garantir a liberdade de comunicação entre Santa Sé e Igreja local nos Estados, a liberdade de organização interna da Igreja sem que o Estado interfira nos assuntos internos da instituição religiosa; a liberdade das nomeações eclesiásticas; liberdade de culto, de associação, de criação de escolas etc. Tais concordatas foram fundamentais para garantir a liberdade na Igreja principalmente nos países que se encontravam sob o regime comunista, ou em países islâmicos. Em segundo lugar, as concordatas geralmente definem a colaboração entre Estado e Igreja no âmbito social, partindo da ideia que a religião católica e a Igreja possam desempenhar um papel ativo na melhoria do bem-estar não apenas dos católicos, mas de todos os cidadãos de um determinado país. As concordatas são de fato um importante instrumento diplomático, um pacto entre as autoridades de duas sociedades soberanas (política e religiosa) que se encontram em um nível de paridade, para regulamentar suas relações em matérias de interesse comum ou concorrente (CARLETTI, 2012, p. 68).

O que chama atenção nessa forma de produção de legislação entre os países é a viabilização para a Santa Sé, que é um país não-laico, do acesso as instituições de ensino ou educação pública nesses países, cuja maioria se identifica como laico.

Concordata Vaticano e Portugal

Portugal é caracterizado e conhecido pela sua ação no processo da colonização dos Estados que atualmente compõem a CPLP, celebrou a primeira concordata enquanto potência colonial nos PALOP e Timor Leste, na qual a Santa Sé, em plena autoridade, outorgava que as “corporações missionárias portuguesas intensifiquem a evangelização dos indígenas e o apostolado missionário” (MAGLIONE *at all*, 1940, art. 19). Para além disso,

As missões católicas portuguesas podem expandir-se livremente, para exercerem as formas de actividade que lhes são próprias e nomeadamente a de fundar e dirigir escolas para os indígenas e europeus, colégios masculinos e femininos, institutos de ensino elementar, secundário e profissional, seminários, catecumenatos, ambulâncias e hospitais. De acôrdo com a Autoridade eclesiástica local, poderão ser confiados a missionários portugueses os serviços de assistência religiosa e escolar a súbditos portugueses em territórios estrangeiros (MAGLIONE *et al.*, 1940, art. 15).

Nas escolas indígenas missionárias é obrigatório o ensino da língua portuguesa, ficando plenamente livre, em harmonia com os princípios da Igreja, o uso da língua indígena no ensino da religião católica (MAGLIONE *et al.*, 1940, art. 16).

Esse decreto favoreceu a Portugal o uso da religião católica para a discriminação, aculturação e dominação dos atuais palopianos, em detrimento das suas respectivas culturas e procedimentos religiosos tradicionais. Em outro documento, no Apêndice (1975) sobre Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa (DOCUMENTOS/Concordata, 1940), os artigos 20 e 21 retratam o procedimento estatal na gestão da educação com integração da Igreja Católica. No artigo 20 está determinado o livre estabelecimento e manutenção das escolas particulares católicas paralelas às do Estado, porém sujeitas ao direito comum, à fiscalização, a ser subsidias e oficializadas conforme regimento estatal; à não intervenção estatal no oferecimento do ensino religioso nas escolas e cursos particulares. Por sua vez, o artigo 21 aponta que devem ser ensinadas a doutrina e a moral cristãs católicas ou o ensino da religião católica nas escolas públicas. Ou seja,

O ensino ministrado pelo Estado nas escolas públicas será orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs tradicionais do País. Consequentemente ministrar-se-á o ensino da religião e moral católicas nas escolas públicas elementares, complementares e médias aos alunos cujos pais, ou quem suas vezes fizer, não tiverem feito pedido de isenção. Nos asilos, orfanatos, estabelecimentos e institutos oficiais de educação de menores, e de correcção ou reforma, dependentes do Estado, será ministrado, por conta dele, o ensino da religião católica e assegurada a prática dos seus preceitos. Para o ensino da religião católica, o texto deverá ser aprovado pela Autoridade eclesiástica e os professores serão nomeados pelo Estado de acordo com ela; em nenhum caso poderá ser ministrado o sobredito ensino por pessoas

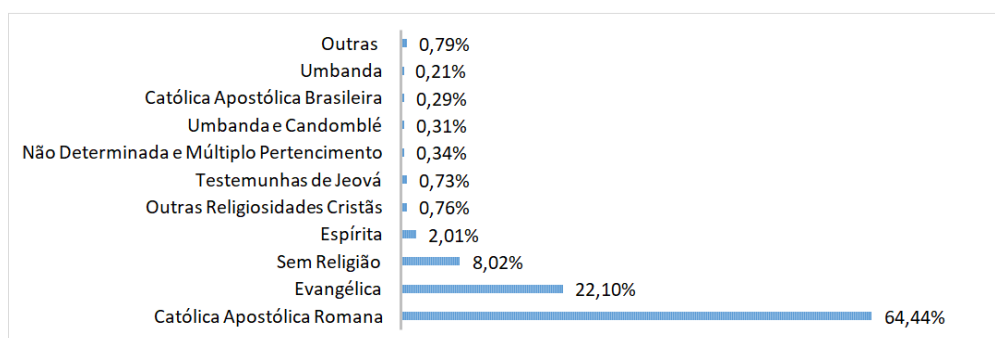
que a Autoridade eclesiástica não tenha aprovado como idóneas (DOCUMENTOS/Concordata, 1940, art. 21).

Do mesmo jeito que foi pontuado na relação da concordata entre Santa Sé e Brasil, é também presente a ambiguidade no conteúdo contido nos artigos 20 e 21 da concordata entre Santa Sé e República Portuguesa. Salienta-se que, para além do acordo estabelecido em 1940, levou com que Portugal expandir seu domínio e enquanto uma potência colonizadora diante das suas colônias, com o apoio direto da religião católica, conforme o sistema de educação por estes fornecidos.

Concordata Vaticano e Brasil

O Brasil, país pertencente ao grupo geoestratégico da CPLP, possui a maior superfície territorial em relação a todos outros Estados-membros integrados nesse grupo e ocupa a quinta posição entre todos os países mundiais⁹. Sua extensão territorial, que chega a atingir 8.514.876 Km², permite que ocupe 1,6% de toda a superfície do planeta, 79,27% ou 4/5 dos 10.742.000 Km² da dimensão territorial que corresponde à CPLP. Segundo a projeção da população, conforme o IBGE, o Brasil possui 215.621.896 habitantes¹⁰. Sendo o Brasil um Estado laico, nele estão presentes diversas formas de religiosidade e respectivas entidades religiosas, conforme a tabela abaixo, que apresenta dados sobre religião, resultantes do Censo de 2010:

FIGURA 1 – DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL DAS RELIGIÕES NO BRASIL 2010.



Fonte: IBGE, 2010

Mesmo se tratando de dados estatísticos com mais de 10 anos, o que poderá não constituir a realidade atual, a distribuição da população por religião e forma de religiosidade da época, demonstra que a maior percentagem, cerca de 65,44% das

9 <https://www.cplp.org/id-2597.aspx>

10 https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/index.html?utm_source=portal&utm_medium=popclock

peças, num universo populacional de 191.298.756 habitantes, pertenciam à Religião Católica Apostólica Romana (CAR). Embora passados 12 anos, de 2010 a 2022, ainda possa ser evidente que a projeção religiosa no Brasil, apresenta elevada percentagem da população brasileira enquanto adeptos da religião CAR.

Apesar da descrição detalhada em relação às pessoas na sua pertença ou não religiosa e formas religiosidades, o que, de um lado, pode constituir certo interesse no zelo pela laicidade do país e combate à discriminação religiosa, o governo brasileiro veio a assinar em 13 de novembro de 2008 um acordo, Concordata com o Estado Vaticano (Santa Sé), relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil (BRASIL 2010). Segundo Luiz Antônio Cunha (2009), essa concordata coloca “a educação pública na mira do Vaticano”.

Esse acordo internacional bilateral, estabelecido por meio da concordata entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, reafirma a adesão ao princípio de liberdade religiosa reconhecida internacionalmente e que reconhece a garantia na Constituição brasileira do exercício livre dos cultos religiosos, conforme o estabelecido no decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010 (BRASIL, 2010). É por meio dessa concordata, de até 20 artigos, que a Igreja Católica é outorgada à continuidade, ao fortalecimento e ao incentivo das suas responsabilidades a serviço da sociedade e do bem integral da pessoa humana. Do total dos artigos contidos nesse acordo, 3 deles tratam especificamente sobre o setor da educação no Brasil, conforme abaixo transcritos:

O reconhecimento recíproco de títulos e qualificações em nível de Graduação e Pós-Graduação estará sujeito, respectivamente, às exigências dos ordenamentos jurídicos brasileiro e da Santa Sé (BRASIL, 2010, art. 9).

A Igreja Católica, em atenção ao princípio de cooperação com o Estado, continuará a colocar suas instituições de ensino, em todos os níveis, a serviço da sociedade, em conformidade com seus fins e com as exigências do ordenamento jurídico brasileiro.

§ 1º. A República Federativa do Brasil reconhece à Igreja Católica o direito de constituir e administrar Seminários e outros Institutos eclesiais de formação e cultura.

§ 2º. O reconhecimento dos efeitos civis dos estudos, graus e títulos obtidos nos Seminários e Institutos antes mencionados é regulado pelo ordenamento jurídico brasileiro, em condição de paridade com estudos de idêntica natureza (BRASIL, 2010, art. 10).

A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País,

respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.

§1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação (BRASIL, 2010, art. 11).

A partir desses 3 artigos, é facultativa a compreensão da abrangência de todos os níveis de educação sobre o direito deliberado judicialmente à Igreja Católica. Tal procedimento, com destaque para o 11º artigo, apresenta a evidência da intervenção religiosa no currículo da educação pública, diferentemente do antes constitucionalmente estabelecido, no qual, conforme já apurado por Cunha (2009, p. 273), “o Estado brasileiro respeita o ensino religioso ministrado nas escolas católicas em vista da formação integral da pessoa, conforme a concepção pedagógica da Igreja Católica”. Uma total contradição e ambiguidade, uma vez que o contido em mesmo artigo eleva a organização ou Igreja Católica ao direito do fornecimento doutrinário católico em escolas públicas e não apenas em escolas católicas. Tal situação merece certa indagação, pois, como é possível conceder o direito jurídico no oferecimento do ensino religioso específico (católico) para a “formação integral da pessoa” em uma sociedade plurirreligiosa, como o Brasil? Segundo Cunha (2009, p. 273), trata-se de um procedimento que “ofende a legislação educacional brasileira”. Assim como um acordo cheio de lacunas, tais como:

É de se esperar que um acordo internacional bilateral defina os interesses das duas partes. Não é o caso desta *concordata*, que é um elenco de itens de interesse exclusivo da Igreja Católica, que não inclui um só que expresse o interesse do Estado brasileiro. Teria sido diferente se o Vaticano e a República Federativa do Brasil firmassem um acordo de cooperação na luta por interesses de ambos, como, por exemplo, a troca de informações sobre o tráfico internacional de pessoas (mulheres para a prostituição e crianças para adoção clandestina). Haveria ampla base política para um acordo desse tipo, contra o qual não pesaria dúvida alguma de favorecimento religioso. Nenhum crente, de religião alguma, ou agnóstico poderia argumentar contra a pertinência de tal acordo, apenas sobre os termos, que poderiam não estar bem redigidos ou não abranger todas as facetas da questão. Nada contra sua legitimidade. Não é esse o caso da concordata firmada em

novembro de 2008, cuja inconstitucionalidade é flagrante (CUNHA, 2009, p. 275).

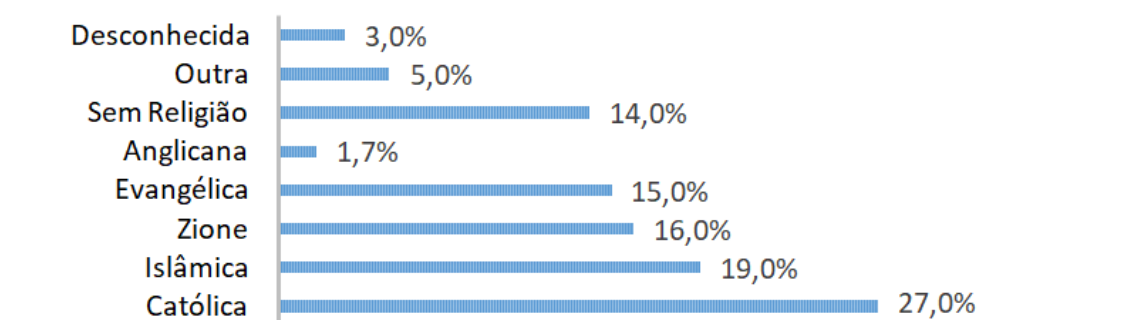
Um acordo estabelecido com apenas a descrição dos interesses de uma das partes deixa transparecer a escolha intervenção política do Brasil diante da política do papado ou do Estado de Vaticano. Também, viabiliza o tamanho poder das políticas internacionais das grandes potências oligárquicas sobre as políticas dos Estados-Nações dos países em desenvolvimento, incluindo a CPLP.

Depois exposta a condição do o Brasil frente a Santa Sé, considerando o aspecto educacional do documento, importa também entender como os acordos bilaterais do Vaticano foram estabelecidos por outros países da Lusofonia pertencentes a CPLP começando por Moçambique primeiro país dos PALOP a assinar os acordos com o Vaticano no atual milênio.

Concordata Santa Sé e República de Moçambique¹¹

A República de Moçambique assinou a concordata “sobre princípio e disposições jurídicas para o relacionamento” com Santa Sé, em 7 de setembro de 2011 (CONSELHO DO MINISTRO, 2012), três anos depois do Brasil. Embora o catolicismo em Moçambique seja apresentado como religião com maior número de adeptos, sendo 27% da população (INE, 2019), é nítida a diversidade religiosa existente no país (ver a figura abaixo).

FIGURA 2- DISTRIBUIÇÃO RELIGIOSA EM MOÇAMBIQUE 2017.



Fonte: INE (2019). Quadro 11. População por religião, segundo área de residência, idade e sexo.

Um dos mecanismos que tende a contribuir favoravelmente na expansão ou na conquista de mais adeptos ao catolicismo é o procedimento do sistema educacional

11 O conteúdo apresentado neste subtítulo faz parte do texto da nossa autoria, intitulado “Concordata Vaticano e Moçambique (2012): laicidade, liberdade religiosa e educação” e publicado em *Research, Society and Development*, v. 9, n. 10, e3949108665, 2020 (CC BY 4.0) | ISSN 2525-3409 | DOI: <http://dx.doi.org/10.33448/rsd-v9i10.8665>.

exercido no país. Pode-se perceber a relação educação e religião católica em Moçambique através do exposto pelo jornal do Vaticano. Por ele percebe-se como a atuação eclesiástica está focada no setor educacional do que em outras áreas como a da saúde.

A Igreja Católica tem 172 maternais e escolas primárias em Moçambique, atendendo 50.022 alunos; 64 escolas médias e secundárias, com 57.086 alunos e 14 superiores e universidades, que recebem 19.024 estudantes. Ademais, a Igreja é proprietária ou administra 24 hospitais, 21 ambulatórios, 7 leprosários, 9 casas para idosos e pessoas com invalidez, 74 orfanatrófios [sic] e jardins de infância, 2 consultórios familiares, 2 centros especiais de educação e reeducação, além de 37 outros locais de assistência e promoção humana (PRESS, 2019, s/p).

Toda essa estrutura religiosa implantada foi sendo constituída na fase colonial desde a concordata portuguesa em 1940 pelo governo de “Salazar”¹² –. O ato da assinatura de acordo foi considerado como uma “Concordata com a Santa Sé”, que outorgava a “personalidade jurídica da Igreja Católica” (CABAÇO, 2007). Esse ato constitui um dos marcos importantes na abertura de portas para novos acordos entre a Santa Sé e Estados da CPLP, assim como dos PALOP, no caso dos países africanos. Esse estreitamento de relações entre Estados da CPLP e Vaticano proporciona considerável desigualdade no tratamento das religiões nesses países. produzindo um privilégio à Igreja Católica e suas ações. Por conseguinte, gera possibilidades fomentadoras tanto para o proselitismo de forma legal nas organizações de ensino, quanto para práticas de intolerância religiosa, uma vez que, por meio da Concordada, à Igreja Católica é legalmente concedida a atuação independente na educação. Os termos do acordo não se limitam a instituições educacionais privada, mas podem ser até pública, expondo uma situação de diferença no tratamento com outras identidades religiosas existentes nesse bloco geopolítico da CPLP. Uma pesquisa realizada sobre a escolaridade em Moçambique pelo pesquisador Gilberto Norte (2003), permite a compreensão de certas subjetividades e intenções presentes nas ações católicas no campo educacional em Moçambique.

No que tange à educação, observa-se, igualmente, que a organização e a estrutura do sistema de educação colonial refletia a dicotomia social inerente ao regime vigente. Coerente com a sua política de distinção entre cidadãos e súbditos, civilizados e indígenas [população africana local], e a consequente diferenciação de direitos, em 1930

12 Durante o ato da Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa em 07 de maio de 1940, na representação do papado de Pio XII e o governo autoritário de António de Oliveira Salazar.

a administração colonial juntou-se à Igreja Católica para cuidar da educação dos indígenas. Assim, criaram instituições educacionais, chamadas de Missões Católicas ou Religiosas. Essas escolas tinham por fim explícito “elevar gradualmente os indígenas da vida selvagem à vida civilizada” (Goméz, 1999, p. 55) e difundir, entre eles, a língua e os costumes portugueses, o que, implicitamente, significava a “preparação de futuros trabalhadores rurais e artífices que produzissem” (Mazula, 1995, p. 79). [Ainda segundo Mazula] com isso, o conteúdo escolar procurava transmitir as idéias coloniais como as mais racionais, tranquilizando o espírito de dominação econômica e, como se não bastasse, tentava destruir as estruturas sociais, econômicas e culturais africanas (NORTE, 2003, p. 24).

O acordo em 1940, entre outros fins, constituiu-se como uma forma de instrumentalização religiosa com seu modo de significar a vida e as relações sociais, além de produzir uma expansão do catolicismo em contrapartida ao uso da noção de melhoria da educação (como justificativa) extremamente deficiente na sociedade. É um fato que se propaga até o atual século, uma vez que, em 2003, a taxa dos tidos como analfabetos¹³ era de 46 % e a média de anos de estudo era de 4,2 anos (NORTE, 2003, p.39 e 61).

Após a independência, em 1975, Moçambique adotou o regime republicano tendo uma Constituição como o principal instrumento legal do país e, em 1987, depois de um período de socialismo, aderiu economicamente ao sistema capitalista de mercado apoiado pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Mundial. A Constituição vigente contém os princípios do Estado que “consagra o caráter de soberania do Estado de Direito Democrático”, garantindo os “direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos” (MOÇAMBIQUE/CRM, 2004).

É a partir das análises e interpretações nas fontes documentais: a) Constituição da República (CRM); b) a Concordada entre Moçambique e Santa Sé, que se permitiu a comparação dos conteúdos relacionados à “liberdade religiosa”, declarados por ambos os documentos e reconhecidos tanto pelo Estado moçambicano quanto pelo Vaticano. Ambos apontam liberdade religiosa como um princípio fundamental da soberania (MOÇAMBIQUE/CRM, 2004. Art. 54; MOÇAMBIQUE/CONCORDATA, 2012; art. 6). No entanto, o diferencial consiste na Concordata entre Moçambique e a Santa Sé (2012). Nela, para além de o Estado moçambicano “garantir à Igreja Católica a liberdade de professar e praticar publicamente a fé católica” (artigo 6), também é declarado, a favor dessa entidade religiosa, em relação ao “exercício da ação pastoral em geral” e em “casos

13 Classificação feita na base de saber falar e escrever a língua portuguesa e sem integração de outros tipos de saber presentes na sociedade.

especiais”, que “a Igreja católica tem o direito de exercer atividades pastorais, espirituais, formativas e educativas em todas as suas instituições de formação, de educação, de saúde e de serviço social” (artigo 12) e, ainda, em “casos especiais”, que

A Igreja católica pode exercer a sua ação pastoral em prol dos fiéis, nas instituições educativas, nas de assistência social, sanitária e moral e nos estabelecimentos prisionais. Os particulares desta ação pastoral poderão ser regulamentados por entendimento entre o Governo e a Conferência Episcopal de Moçambique (MOÇAMBIQUE/CONCORDATA, 2012, artigo 13).

Os aspectos da liberdade associados ao exercício da formação e educação da população, mesmo que seja em instituições católicas, transpassam, segundo a Constituição moçambicana (2004), os direitos da “liberdade de associação” dada ao cidadão (artigo 52, alinha 1), assim como constituem deliberações que entram em incongruência ou violação do gozo reconhecido aos cidadãos, a “liberdade de praticar ou de não praticar uma religião” (MOÇAMBIQUE/CRM, 2004, artigo 54, alínea 1). A situação aumenta conforme o direito favorável à Igreja Católica é atribuído na Concordata (2012), no que concerne à liberdade na “construção, gestão e utilização de escolas” (Artigo 15) em Moçambique:

1.No âmbito da cooperação entre as Partes, a Igreja católica tem o direito, no quadro da legislação moçambicana e dos seus próprios princípios éticos, de erigir, gerir e utilizar instituições de todos os tipos e níveis de ensino, nos sectores da educação e da formação; 2. A República de Moçambique respeita a autonomia das instituições educativas e de ensino, nos termos estabelecidos pelo ordenamento jurídico moçambicano. A atividade educativa das referidas instituições realiza-se em conformidade com a doutrina católica; 3. A República de Moçambique reconhece às escolas, aos institutos superiores e às universidades geridas pela Igreja católica, o mesmo estatuto jurídico das instituições particulares de ensino, desde que operem no quadro da legislação moçambicana sobre a matéria; 4. A República de Moçambique reconhece a validade dos certificados e diplomas de estudos realizados nos centros educativos referidos no número 1 do presente Artigo, e garante aos mesmos valores iguais ao dos certificados e diplomas passados pelas instituições correspondentes do ensino oficial, desde que operem no quadro da legislação moçambicana sobre a matéria; 5. A República de Moçambique reconhece a validade dos títulos de

estudo conseguidos nas instituições eclesiásticas reconhecidas pela Santa Sé; 6. A Igreja católica, no âmbito da liberdade religiosa, tem o direito de ensinar a religião católica nas suas instituições de educação e de formação; 7. Nas atividades de educação e de formação, a Igreja católica respeita o princípio da liberdade religiosa (MOÇAMBIQUE/ CONCORDATA, 2012, artigo 15).

A diferença destacada no conteúdo desses dois documentos, em relação à “liberdade religiosa”, por um lado, produz uma particularização e, de outro, uma generalização. Tal situação gera uma incoerência legal na mesma sociedade constitucionalmente declarada como Estado laico e, portanto, constitui a essência da relevância deste artigo, uma vez que tal assimetria de tratamento aponta para inclinações políticas potencialmente portadoras de práticas proselitistas que suprimem a noção de igualdade inerente a ações de respeito religioso.

Uma vez que o Catolicismo não é hegemônico de forma absoluta e o número de adesão é próximo ao dos demais cristãos (32% e 27% respectivamente), emerge a questão relacionada aos motivadores do estabelecimento de um acordo de forma particular por parte do Governo de Moçambique (GM) e a Igreja Católica. Ou seja, que motivações norteiam o estabelecimento da Concordata, em um contexto em que já estão estabelecidas, constitucionalmente, as normas que, por sua vez, integram a respectiva organização religiosa num conjunto diversificado e de forma igualitária? Tal questionamento está fundamentado na relação dos resultados apurados na historicidade de Moçambique, marcados pela cooperação, relação conflituosa, exigência de direitos e deveres, assim como pela colaboração, no campo da educação, entre o Governo moçambicano e a Igreja Católica.

A principal diferença notada na análise das duas leis está no fato de que, na CRM, as instituições privadas precisam manter a prática laica adotada pelo Estado, em contrapartida, a Concordata privilegia os estabelecimentos de ensino católico com a possibilidade de doutrinação religiosa. É o mesmo que dizer que apenas o catolicismo tem direito à exposição de suas doutrinas dentro de suas instituições de ensino, cabendo às demais entidades religiosas, ainda que pertençam a quadros de outras religiões, seguir o constitucionalmente instituído, servindo sua clientela com saberes laicos, como ocorre nos estabelecimentos do Estado. Esse fato indica um tratamento diferenciado entre as várias religiões existentes, cujas ações sociais também se voltam para a questão da precariedade educacional. A questão proposta aqui não trata de possibilitar a exposição das doutrinações religiosas às demais organizações, mas, sim, de também confinar a laicidade constitucional à Igreja Católica. Enquanto na CRM é declarado que “a educação ofertada pelas instituições privadas precisa estar sob a legislação laica adotada no país, exercida nos termos da lei e sujeito ao controle do Estado” (CRM, 2004, art. 113, alínea 4), na

Concordata, a descrição é explícita e detalhada: a Igreja Católica encontra-se em direito de ter e ou criar instituições de ensino com direito a ensinar a todos os clientes o catolicismo, mesmo aos de outras ou de nenhuma confissão religiosa, conforme a descrição abaixo.

A Igreja católica tem o direito de exercer atividades pastorais, espirituais, formativas e educativas em todas as suas instituições de formação, de educação, de saúde e de serviço social; No âmbito da cooperação entre as Partes, a Igreja católica tem o direito, no quadro da legislação moçambicana e dos seus próprios princípios éticos, de erigir, gerir e utilizar instituições de todos os tipos e níveis de ensino, nos sectores da educação e da formação; República de Moçambique respeita a autonomia das instituições educativas e de ensino, nos termos estabelecidos pelo ordenamento jurídico moçambicano. A atividade educativa das referidas instituições realiza-se em conformidade com a doutrina católica; A Igreja católica, no âmbito da liberdade religiosa, tem o direito de ensinar a religião católica nas suas instituições de educação e de formação (MOÇAMBIQUE/CONCORDATA, 2012, Artigos 12 & 15, alíneas 01; 2 e 5 p. 6-7).

Apesar de a alínea 7 do Artigo 15, na Concordata, reforçar o posicionamento da Igreja Católica em relação aos princípios da “liberdade religiosa”, ao declarar que, “nas atividades de educação e de formação, a Igreja Católica respeita o princípio da liberdade religiosa” como em qualquer outro país, neste caso as CPLP, o campo religioso moçambicano é permeado por conflitos institucionais e individuais. O ato de impor sua forma de compreender e de dar significados às realidades é natural e pode ter intensidades diferentes para religiões diferentes.

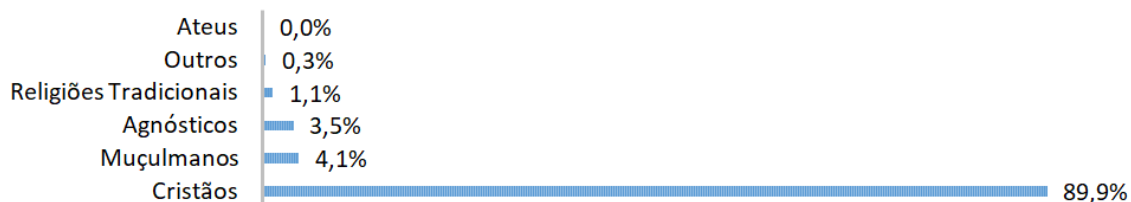
Assim, perceber como essas relações se dão é fundamental para a produção de uma sociedade respeitosa, que compreende os recentes fatores históricos do desenvolvimento desta nação (combate ao colonialismo, acordos e consolidação da paz, estabelecimento da liberdade religiosa, estabelecimento da Constituição, manutenção de diálogo entre o Estado e os seus conflitantes) e sua luta para superar um complexo estado de desigualdades. A assimetria produzida pela Concordata não ajuda esse processo, intensifica-o, e a Concordata entre a Santa Sé e o Estado Moçambicano torna viável o procedimento de mais abertura para a atuação da Igreja Católica no exercício da Educação do país. Logo, a integração da OSC-R no processo de Educação em Moçambique constitui situação convidativa para mais estudos científicos.

Concordata entre Vaticano e Guiné Equatorial

Segundo o relatório da ANC/BRASIL (2023), a Guiné Equatorial veio a assinar o acordo com a Santa Sé em outubro de 2012, no qual está contido o tema das instituições educativas. Trata-se de um país com uma superfície terrestre de 28.052 Km², habitada por aproximadamente por 1.406.280 habitantes (ANC/BRASIL, 2023), na maioria cristãos, conforme ilustrado no gráfico a seguir.

Apesar da garantia da liberdade religiosa, segundo a constituição do país, é pontuado no relatório da ANC/Brasil (2023) o quanto a Igreja Católica tem sido a religião mais privilegiada, conforme o tratamento preferencial que lhe é atribuído pelo Estado da Guiné Equatorial. Isto acontece porque, para além da CAR não ser obrigada a obter o registro jurídico, diferentemente de “outros grupos religiosos que são obrigados a registrar-se através de um pedido escrito ao Ministério da Justiça, Assuntos Religiosos e Prisões”, também há a inclusão da missa católica em todas as cerimônias oficiais e as celebrações cristãs, principalmente as adotadas pelo catolicismo, são consideradas feriados nacionais, diferentemente das celebrações das religiões não cristãs (ANC/BRASIL, 2023).

FIGURA 3 – DISTRIBUIÇÃO RELIGIOSA GUINÉ EQUATORIAL



Fonte: ANC/BRASIL – Disponível em <https://www.acn.org.br/guine-equatorial/>

Outro aspecto diferente em relação a outros países da CPLP, é que a Constituição da Guiné Equatorial permite, no setor de educação pública, a liberdade na escolha de instrução religiosa, pois é declarado que “a educação oficial permite a livre eleição do programa de formação religiosa, com base na liberdade de consciência e religião protegida por esta Lei Fundamental” (GUINÉ EQUATORIAL, 2012, art. 24 seção 4). Mesmo que esses estudos da religião sejam considerados opcionais, eles são passíveis de serem substituídos por outras aulas educacionais de caráter cívico ou social (ANC/BRASIL, 2023).

Com assinatura do acordo em 2012 entre o Estado Vaticano e Guiné Equatorial, a Concordata veio a constituir mais um instrumento juridicamente estabelecido para o estreitamento da relação governamental com a religião católica no país, uma vez que, além da garantia da “personalidade jurídica da Igreja no país”, também apresenta temas que, além da educação, garantem a assistência espiritual a fiéis católicos em hospitais e prisões

(VATICANO, 2012).

Mesmo com o desafio de não conseguir encontrar (mesmo via Internet) o documento que estabelece as normas norteadoras do acordo entre o Estado da Guiné Equatorial e o Vaticano, em relação ao quadro jurídico da Igreja Católica no país, é de se considerar, aqui, o quanto a OSC-R católica se destaca no seu tratamento preferencial pelo governo local. Isso não seria mais uma atitude e ação promotora da discriminação estrutural e da intolerância religiosa?

Concordata Vaticano e Timor Leste

A república Timor Leste, um dos países membros da CPLP, situada no continente asiático, conta com 96% das pessoas professando a religião católica, num universo de 1,2 milhões de habitantes (TLASTAMPA, 2016).

Segundo o comunicado de imprensa, a 29 de julho de 2015, o porta-voz do governo timorense, o Primeiro-Ministro Rui Maria de Araújo, nas vésperas da assinatura do acordo que “estabelece o quadro jurídico das relações da República Democrática de Timor-Leste com a Santa Sé e a Igreja Católica”, que ocorreria nos dias 13 a 15 de agosto, durante a “comemorações dos 500 anos de evangelização do povo timorense”, declarou o seguinte:

A Igreja Católica, ao longo de 500 anos, prestou um grande apoio espiritual, humano e material ao Povo timorense, tendo também contribuído de forma decisiva para o processo de libertação de Timor-Leste, ” ... “Presentemente, a Igreja Católica continua a ser uma referência fundamental para a população, pelo empenho que continua a manifestar em apoiar os caminhos do desenvolvimento nacional, sobretudo na área da educação. Tudo isso justifica que Timor-Leste seja o país com maior percentagem de população católica em todo o mundo (PEREIRA, 2015, p. 1)

A declaração como acima transcrito, além de enfatizar o papel exercido pela Igreja Católica ao povo timorense, também apresenta o quanto a essa entidade religiosa é dada preferência pelo governo da República Democrática da Timor-Leste. Aliás, partindo do ponto de vista da Igreja Católica, pode-se entender que é um dos procedimentos que empodera essa instituição religiosa na integração, intervenção e atuação na sociedade como um braço do Estado timorense, conforme as palavras proferidas, logo depois da assinatura do acordo em agosto de 2015, pelo secretário do Estado de Vaticano, o Cardeal Pietro Parolin. Segundo o cardeal, o referido “acordo é fruto de anos de negociação”, num espírito de “diálogo” e que se tratava de um compromisso que dizia respeito “ao âmbito

espiritual, bem como aos da educação, da solidariedade, da assistência aos mais fracos e muitas outras atividades que contribuem positivamente para o crescimento integral da sociedade”. Ainda de acordo com o religioso, “a Igreja não procura privilégios particulares, mas deseja oferecer um contributo livre e criativo para a edificação de uma sociedade cada vez mais harmoniosa, animada pela justiça e a paz” (VATICANO, 2016).

Assim, a partir dessas abordagens pronunciadas pelos representantes dos dois lados em relação ao papel da Igreja Católica e da objetividade do acordo entre as duas partes, é evidente a integração religião católica na sociedade e com apoio do governo local, mesmo que, em algum momento, sejam intervenções religiosas que podem colocar em xeque o processo da democracia e, por conseguinte, transgredir o procedimento da constituição do país.

Concordata Vaticano e Angola

Angola, PALOP com maior extensão territorial em relação aos demais Estados-membros constituintes dessa estrutura geoestratégica, ocupa o segundo lugar no grupo dos CPLP, com uma Constituição de independência adotada em 1975, já com seis atualizações, sendo a atual a de novembro de 1996.¹⁴

Segundo a *website* da *countrymeters*¹⁵, Angola atualmente apresenta uma população de aproximadamente 35 milhões de habitantes, dos quais 49,5% correspondem à população masculina e 50, 5% à feminina, com taxa de crescimento constante, na média, de aproximadamente 3,4% desde 1968 até 2020. Sua população, quanto à religião, encontra-se distribuída da seguinte forma:

FIGURA 4- DISTRIBUIÇÃO DE ADEPTOS POR RELIGIÃO EM ANGOLA.



Fonte: Quadro da *countrymeters*. Disponível em <https://countrymeters.info/pt/Angola>.

Com o descrito no quadro, pode-se concluir que Angola é um dos países da CPLP e dos PALOP, com a maioria da população considerada de religião cristã (90,5%). Em seguida estão os não professantes de religião (5,1%), os professantes da religiosidade popular (4,2%) e os professantes do Islã (0,2%). Essa distribuição populacional por religião requer análise ponderada, uma vez que, além de apresentar dados de forma genérica, sem apresentação da distribuição dos habitantes por religião, como é o caso da religião

14 Disponível no site da CPLP - <https://www.cplp.org/id-2771.aspx>

15 Disponível em <https://countrymeters.info/pt/Angola>. Acesso em 13/01/2023.

católica, que está integrada no grupo dos cristãos. É também necessária a descrição precisa da relação entre os habitantes e a especificidade da religião para melhor clareza na distribuição da população por religião.

Por outro lado, o tratamento generalizado das religiões pode contribuir para certas lacunas em relação ao tipo de relação e ao papel que essas religiões têm exercido no processo do desenvolvimento do país em colaboração com o governo angolano. Como já referenciado, a religião ou a Igreja Católica, segundo o ministro angolano, Manuel Domingos Augusto, tem sido vista como única entidade religiosa que trabalha em parceria com o Estado angolano, em áreas sensíveis da vivência humana.¹⁶

Numa ampla entrevista ao *Vatican News* o Ministro Manuel Domingos Augusto colheu a ocasião para falar do significado e importância deste instrumento jurídico, da contribuição da Igreja católica no desenvolvimento do País, pois “participa em áreas sensíveis, quais a educação, a saúde e outras, fundamentais à vivência humana (SAUTE, 2019, s/p).

É nessa dimensão de colaboração que o Estado angolano vê a pertinência e assume juridicamente reconhecer a personalidade da Igreja Católica e suas instituições, “bem como o livre exercício da sua missão apostólica e a sua contribuição específica nas diferentes áreas da vida social” por meio da concordata ou “Acordo-Quadro entre Santa Sé e Angola” (SAUTE, 2019, s/p).

O referido Acordo-Quadro, que foi assinado em 13 de setembro e entrou em vigor no dia 21 de novembro de 2019, declara, no seu 25º artigo, que

Garante à Igreja Católica a possibilidade de desempenhar a sua missão em Angola. Em particular, é reconhecida a personalidade jurídica da Igreja Católica e das suas Instituições. As duas Partes, salvaguardando sua própria independência e autonomia, comprometem-se a cooperar para o bem-estar espiritual e material do homem e a favor do bem comum, respeitando simultaneamente a dignidade e os direitos da pessoa humana (SANTA SÉ, 2019, p.2).

Em certo grau, esse fato coloca a religião católica como mais favorecida, ou com plenos direitos de atuação e em colaboração direta com o governo e a sociedade no geral, do que outras entidades religiosas existentes no país. Mesmo que estejam reservadas a

16 Vatican News (2019), disponível em <https://www.vaticannews.va/pt/africa/news/2019-09/acordo-quadro-entre-santa-se-e-angola-uma-parceria-com-benefit.html>. Acesso em 02/01/23.

independência e a autonomia de ambas as partes que celebraram essa concordata, Angola e Santa Sé, é de se destacar que a atuação da Igreja Católica em áreas sensíveis, como a educação, a qual constitui um dos elementos de análise nesta abordagem, o ensino em oferecimento pode conter conteúdo que pode comprometer os direitos da pessoa humana. Isto é, a sociedade angolana, uma vez que passa a ser sujeita a frequentar o ensino, mesmo que seja público, mas fornecido em instituições da religião católica e com prováveis aspectos doutrinários católicos e não do tipo de religiosidade professada pelos educandos. A educação, independentemente do tipo de instituição que a fornece, conforme o já estabelecido no Acordo-Quadro, constitui a base para o futuro da nação, tendo em conta o declarado no portal do governo angolano:

O maior investimento que uma Nação pode fazer é o investimento na educação do seu povo e, em particular, da sua juventude. Uma educação com qualidade, que prepare a força de trabalho de hoje e a de amanhã para serem agentes talentosos, criativos, inovadores e produtivos no mercado de trabalho e na sociedade, é a base para a prosperidade das nações (ANGOLA, 2022, p. 25).

Isso eleva o grau da intervenção particular e religiosa num processo educacional, o que, por sua vez, proporciona o agravamento da intolerância religiosa, do proselitismo, por conseguinte, a viabilização dos aspectos das desigualdades sociais. Apesar da divergência dos analistas em relação ao cuidado com a laicidade do Estado angolano a partir da efetivação da concordata entre Vaticano e Angola (REDEÇÃO, 2019), é oportuno considerar a complexibilidade de um acordo entre o governo e a religião católica, em um contexto de sociedade multirreligiosa.

A partir da opinião do Carlinhos Zassala (REDEÇÃO, 2019), ao dizer que “o Estado ‘tem a liberdade de fazer acordos com instituições religiosas com idoneidade reconhecida na promoção da moral e harmonia social e espiritual’”, é cabível o levantamento do seguinte questionamento: Quais as medidas estabelecidas pelo governo para que ele possa exercer com zelo a identificação de instituições religiosas idôneas, para além da católica? Esse questionamento poderá submeter este trabalho a outra abordagem resultante de novos dados de pesquisa do campo. Cabe, neste momento, concordar com a colocação do João Lukomho Nzatuzola, ao pontuar que o “Governo ‘tem de vir a público explicar o alcance do acordo com o Vaticano, sob pena de vir a ser acusado de falta de acuidade no tratamento das instituições religiosas do país’” (REDEÇÃO, 2019).

A partir da descrição relacionada aos acordos estabelecidos entre a Santa Sé e cada um dos 7 países falantes da língua portuguesa, tidos da Lusofonia e ou CPLP, Portugal, Brasil,

Moçambique, Guiné Equatorial, Cabo Verde, Timor Leste e Angola, apurou-se que Portugal continua se destacando enquanto pioneiro nos relacionamentos inter-religioso com o Vaticano.

A concordata estabelecida no dia 7 de maio de 1940, enquanto país colonizador dos PALOP e um da Ásia, o Timor Leste, com a recente atualização em 18 de maio de 2004 sem o domínio colônia, continua em vigor colocando a religião católica em relacionamento contínuo e mais próximo na efetivação da religião católica enquanto meio estabelecedor de princípios doutrinários indiscutíveis na educação e nos fundamentos da tradição do país.

Tudo isso viabiliza a propagação da desigualdade social estrutural, da intolerância religiosa e, em certos casos, a marginalização de outras formas de religiosidade, com a religião católica e o Estado configurando-se enquanto protagonistas assegurados por meio das concordatas, uma vez que o acordo declara o “empenho do Estado portuguesa e a Igreja Católica na cooperação para a promoção da dignidade da pessoa humana, da justiça e paz” (Portugal, 2004, art. 1).

Mesmo que Portugal não esteja atualmente exercendo poder político sobre as antigas colônias, é evidente o quanto a colaboração entre o Estado português e a Igreja Católica foi fundamental para a manutenção da dominação colonial portuguesa, principalmente nos PALOP. Foi uma dominação externa em contrapartida da estigmatização do poder local, com destaque para as realizadas com lideranças da Religião Tradicional Africana (RTA), a ponto de esta última ser classificada enquanto não religião, mas sim como apenas práticas de feitiçaria.

Desse modo, a exclusão da RTA na categorização de um dos tipos de religião existentes no mundo, fundamentada em princípios das populações locais e práticas da fé correlacionada com as vivências comunitária e ou princípios com valores e crenças tradicionais, deve-se à elevação e à autonomia atribuídas à religião cristã ocidental, com destaque para a religião católica, a qual, no exercício do papel do protagonismo, contribuiu na segregação dos Palopianos com sua real identidade e a essência da vida, pois, para eles, conforme é apurado por Lopes (2015), a Religião é Vida e Vida é Religião.

As experiências do passado levaram a Igreja Católica e os respectivos Estados a se projetarem enquanto grandes oligarquias diante das políticas internas. Essas experiências tendem a contribuir para que o Vaticano se configure uma potência dominadora dos Estados-Nações, por meio da Igreja Católica, com plena liberdade religiosa, independentemente de atuar ou não de forma imparcial com outros grupos de OSC-R existentes no país.

Concordata entre Vaticano e Cabo Verde; Vaticano e São Tomé e Príncipe

Um dos aspectos metodológicos importantes de pesquisas documentais é o acesso aos textos e demais produções. No caso das duas repúblicas (Cabo Verde e São Tomé e

Príncipe) não foram encontrados os referidos acordos para esta abordagem. A investigação dos dados a respeito desses países, integrante da CPLP e ou dos PALOP, foi bem limitada. Desta forma, utilizou-se base a entrevista concedida pelo então presidente do Cabo Verde Jorge Carlos Fonseca e publicada pela Rádio do Vaticano (2013) para creditar a existência do acordo, ainda que não se possa saber os detalhes do mesmo. Cabe considerar que já foi estabelecida a concordata entre as partes, uma vez que o presidente veio a declarar, no ato da entrevista, que, em sua conversa com o Santo Bispo da Itália, falaram “sobre o acordo que irá ser assinado entre a Santa Sé e Cabo Verde daqui a poucos dias pelo governo de Cabo Verde e o Secretário para as relações com os Estados” (RÁDIO VATICANO, 2013, s/p).

O mesmo ocorre em relação à concordata Vaticano e São Tomé e Príncipe, a ausência do documento via internet é uma realidade, bem como, do acesso a *sites* oficiais da república. Contudo notícias referenciando o acordo firmado em 15 de agosto de 2022 foram postadas e repostadas por vários Jornais, alguns católicos.¹⁷

Considerações finais

O presente artigo apresenta como os acordos e concordatas realizados entre o Vaticano e Estados pertencentes a CPLP são exemplos de interação religiosa para além do campo restrito do ‘mercado religioso’. Ao mesmo tempo, evidencia que as fragilidades socioeconômicas se apresentam como oportunidades para expansão de ideias próprias através de processos de prestação de serviço a Estados, principalmente na área educacional e de saúde. A prática globalizante de terceirização dos serviços de assistência à sociedade para a sociedade civil gera uma lacuna complexa na produção e estabelecimentos dos direitos humanos uma vez que a laicidade é suplantada para a obtenção dos serviços.

Neste interim, sociedades são expostas a legislações cuja ambiguidade cria um campo fértil para proselitismo e expressões religiosas, que por mais benéficas que sejam ou pareçam ser, não o faz sem garantias, neste caso legais, de que sua propaganda institucional seja veiculada ou até mesmo imposta (como exemplo: no caso de uma prova escolar de uma disciplina de ensino religioso).

Há, contudo, um fator contrário fundamental a ser observado na questão: a implantação do legalmente instituído pode ser ‘deturpada’ no processo, não assimiladas pela população ou até ressignificada pela sociedade. Neste sentido, compreender os acordos legais através de pesquisa documental, como foi feito neste artigo, evidencia um fértil terreno de pesquisas nacionais para medir a intensidade e incorporação das legislações aos aspectos da vida cotidiana. De outro lado, mesmo nos desafios na disponibilidade

17 Vide. Assinado acordo Santa Sé e República Democrática de São Tomé e Príncipe. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2022-08/acordo-santa-se-republica-democratica-sao-tome-principe.html>. Acesso em: 06 de ago 2023.

livre dos documentos de acordo entre Vaticano e os dois PALOP, Cabo verde e São Tomé e Príncipe, é fundamental a indicação deste resultado, de modo a destacar certas limitações da pesquisa documental baseada na Internet.

Referências Bibliográficas

- ANC/BRASIL. **Guiné Equatorial: Liberdade religiosa no Mundo, Relatório, 2023**. Disponível em: <https://www.acn.org.br/guine-equatorial/>. Acesso em 22/08/2023.
- REPÚBLICA DE ANGOLA. **Mensagem sobre Estado da Nação 2022**. Imprensa Nacional - E.P., 2022 54p
- BRASIL, República Federativa. **Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. Acordo entre a república federativa do Brasil e a Santa sé relativo ao estatuto jurídico da igreja católica no brasil**. Brasília, 2010. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm. Acesso em 20/01/23.
- BRITO, Regina Pires de. Sobre Lusofonia. **VERBUM –CADERNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO** (ISSN 2316-3267), n. 5, 2013, p. 4-15. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/308930000_SOBRE_LUSOFONIA>. Acesso em 27/12/2022.
- CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique, Identidades, Colonialismo e Libertação**. Editora UNESP, São Paulo, 2007. 359 pp.
- CARLETTI, Ana. **O internacionalismo vaticano e a nova ordem mundial**. Brasília: [s. n.], 2012.
- CONSELHO DE MINISTROS, Boletim da República de Moçambique. **Resolução nº 10/2012 de 13 de abril - Acordo sobre princípios e disposições jurídicas para o relacionamento entre a República de Moçambique e a Santa Sé**. Imprensa Nacional de Moçambique, E.P. 2012.
- CPLP. **Estados-Membros**. Lisboa, 2023. Disponível em <https://www.cplp.org/id-2597.aspx>. Acesso em 06/01/2023.
- CPLP. O conceito de lusofonia e a cooperação na promoção e difusão da língua portuguesa: tópicos de intervenção. **Encontro de Lusofonia em Torres Novas**, 13 de novembro 2008. Disponível em: https://www.cplp.org/Files/Filer/cplp/Domingos_Simoes_Pereira/Discursos_DSP/SE_TNOVAS_13NOV08.pdf>. Acesso em 27/12/2022.
- CPLP. **Secretariado executivo da cplp direção de ação cultural e língua portuguesa: Plano Operacional para a Promoção e Difusão da Língua Portuguesa (2021 – 2026)**. Lisboa, 2021. Disponível em https://www.cplp.org/Files/Filer/1_CPLP/Lingua/Livro-Plano-Operacional-Lingua-Portuguesa-vfinal.pdf. Acesso em 06/01/2023.
- CUNHA, Luiz Antônio. A educação na *concordata* Brasil-Vaticano. **Debates & Polêmicas • Educ. Soc.** 30 (106) • Abr 2009 • <https://doi.org/10.1590/S0101-73302009000100013> . Disponível em <https://www.scielo.br/j/es/a/cMBTftm5ZTtxtwJfmhxdmsQ/?lang=pt>. Acesso em 20/01/23.
- ESTATÍSTICAS DOS MEMBROS DA COMUNIDADE DOS PAÍSES DE LÍNGUA PORTUGUESA. In: Wikipédia, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2023. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Estat%C3%ADsticas_dos_membros_da_Comunidade_dos_Pa%C3%ADses_de_L%C3%ADngua_Portuguesa&oldid=65233082>. Acesse em 07/03/2023.

- FORTINHO, Pri. Conheça a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa – CPLP. **Nacionalidade Portuguesa**, 2023. Disponível em: <https://www.nacionalidadeportuguesa.com.br/comunidade-dos-paises-de-lingua-portuguesa/>. Acesso em: 04/07/2023.
- GALITO, Maria Sousa. **Conceito de Lusofonia**. CI-CPRI, AI, 2012. Disponível em: <https://www.ci-cpri.com/wp-content/uploads/2012/10/Conceito-Lusofonia.pdf>. Acesso em 27/12/2022.
- GIDDENS, Anthony. Dualidade da estrutura: agência e estrutura. Oeiras: Celta, 2000.
- GUINÉ EQUATORIAL. **Guiné Equatorial 1991 (rev. 2012)** Disponível em: https://www.constitute-project.org/constitution/Equatorial_Guinea_2012. Acesso em 20/10/2022.
- IBGE. **Censo demográfico 2010: Amostra - Religião**. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em 20/01/23.
- INE – Instituto Nacional de Estatística. **Anuário Estatístico 2018 – Moçambique**. Maputo, 2019.
- LANZA, Fabio at al. Concordata Vaticano e Moçambique (2012): laicidade, liberdade religiosa e educação. **Research, Society and Development**. Londrina, 2020, v. 9, n. 10, e3949108665, 2020.
- LOPES, Pedro João Pereira. Religião Tradicional Africana em Moçambique: Seu Fundamento e Persistência. **Debate: Artes e Cultura**. 2015, n.32. Disponível em: <<https://bityli.com/p4ZF0>>, último acesso em 09/10/2019.
- MAGLIONE, L. Card; MARQUES; MARQUES, Eduardo Augusto; FIGUEIREDO, Mario de; QUEVEDO, Vasco F. Caetano de. Acordo missionário entre a santa sé e a república portuguesa. Cida-de de Vaticano, 2007). Disponível em https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19400507_missioni-santa-sede-portogallo_po.html. Acesso em 21/01/23).
- MOÇAMBIQUE/Concordada entre Moçambique e Santa Sé. **Acordo sobre princípios e disposições jurídicas para o relacionamento entre a República de Moçambique e a Santa Sé**, 2012. Disponível em: <<https://bityli.com/fm7D3>>. Acesso em 20/12/2018.
- _____. [Constituição (2004)]. **Constituição da República de Moçambique de 2004**. Assembleia da República, Maputo, 2004.
- NORTE, Gilberto Mariano. *Escolaridade em Moçambique: diferenciais regionais e determinantes*, 2003. 2006, 129 f. Dissertação (Mestrado), Faculdade de Ciências Econômicas – UFMG, Belo Horizonte, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/MCCR-6VTGM2/1/gilberto_mariano_norte.pdf. Acesso em 22/08/2023.
- PEREIRA, Agio. **Timor-Leste e Santa Sé prestes a assinar acordo histórico**. Comunicado de Imprensa, Timor-Leste, 2015. Disponível em <http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2015/07/Timor-Leste-e-Santa-S%C3%A9-prestes-a-assinar-acordo-hist%C3%B3rico.pdf>. Acesso em 15/01/23.
- PEREIRA, Alexandre Barbosa. **Muitas palavras**: a discussão recente sobre juventude nas Ciências Sociais. Ponto Urbe 1, 2007. Disponível em <<https://cutt.ly/xlaOoyT>>. Acesso em 17/03/2020.
- PINTO, José Filipe. **Sobre a lusofonia, a CPLP e a Língua Portuguesa**. in Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, 2005. Disponível em <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/lusofonias/sobre-a-lusofonia-a-cplp-e-a-lingua-portuguesa/1812>. Acesso em 27/12/2022.
- PORTUGAL, Concordata entre Santa Sé e República Portuguesa. **Documentos, Repúblicas e Lai-cidades**. Associação cívica, 1940. Disponível em <https://www.laicidade.org/wp-content/uplo->

- ads/2007/07/concordata-1940.pdf. Acesso em 22/01/23.
- PORTUGAL, Ministério Público. **“Concordata entre Portugal e a Santa Sé**, 2004. Disponível em https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/documentos/instrumentos/concordata_santa_se.pdf. Acesso em 20/01/2023
- PRESS, Gaudium. [A Igreja Católica em Moçambique: história e números](https://gaudiumpress.org/content/104943-a-igreja-catolica-em-mocambique-historia-e-numeros/). Maputo, 2019. Disponível em: <https://gaudiumpress.org/content/104943-a-igreja-catolica-em-mocambique-historia-e-numeros/>. Acesse em 22/08/2023.
- RADIO VATICANO. **Santa Sé e Cabo Verde prestes a assinar Concordata** – entrevista com o Presidente, Jorge Carlos Fonseca. A voz do Papa e da Igreja em diálogo como o mundo, 2013. Disponível em https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2013/06/05/santa_s%C3%A9_e_cabo_verde_prestes_a_assinar_concordata_-_entrevista_com_o_por-698763. Acesso em 20/01/2023).
- REDEÇÃO, Portal de Angola. **Assinatura de “Concordata” entre Vaticano e Angola não põe em causa Laicidade do Estado, dizem analistas**. Lisboa, 2019. Disponível em <https://www.portal-deangola.com/2019/09/16/assinatura-de-concordata-entre-vaticano-e-angola-nao-poe-em-causa-laicidade-do-estado-dizem-analistas/>. Acesso em 03/01/23.
- SANTA SÉ. *Bollettino*, N 0905. *Comunicato della Sala Stampa della Santa Sé - Entrata in vigore dell'Accordo Quadro tra la Santa Sé e la Repubblica di Angola*. Giovedì, 2019. Disponível em; <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/11/21/0905/01904.pdf>. Acesso em 03/01/23.
- SAUTE, Bernardo. Acordo-Quadro entre Santa Sé e Angola, uma “parceria com benefícios recíprocos”. **Vatican News**. Cidade de Vaticano, 2019. disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/africa/news/2019-09/acordo-quadro-entre-santa-se-e-angola-uma-parceria-com-benefiff.html>. Acesso em 02/01/23.
- TLASTAMPA. **Igreja e Estado – Timor-Leste assina hoje uma Concordata com o Vaticano**. GEDI Gruppo Editoriale SPA, 2016. Disponível em <https://estadoeigreja.wordpress.com/2016/08/15/timor-leste-assina-hoje-uma-concordata-com-o-vaticano/>. Acesso em 15/01/23.
- VATICANO, Agência Ecclesia. **Vaticano: Concordata entre Timor Leste e Santa Sé entrou em vigor**. Agência Ecclesia, 2016. Disponível em <https://agencia.ecclesia.pt/portal/vaticano-concordata-entre-timor-leste-e-santa-se-entrou-em-vigor/>. Acesso em 15/01/23.
- VATICANO, Serviço de Informação. Acordo entre a Santa Sé e a Guiné Equatorial. *Africanpressorganization*, 2012. Disponível em <https://appablog.wordpress.com/2012/10/15/agreement-between-the-holy-see-and-equatorial-guinea/>. Acesso em 21/01/23.

Recebido em: 5/09/2023
Aprovado em: 12/07/2024

“ADORAÇÃO PARA TUDO MENOS JESUS CRISTO”: IDENTIDADES EVANGÉLICAS NO CONFLITO ENTRE O PASTOR TEÓFILO HAYASHI E A CANTORA PRISCILLA ALCÂNTARA NO CARNAVAL DE 2023

“Worship to anything but Jesus Christ”: evangelical identities in the conflict between pastor Teófilo Hayashi and singer Priscilla Alcântara during 2023’s Carnival

Luca Lima Iacomini¹

Franco Iacomini Jr²

RESUMO

Em 2020, a cantora Priscilla Alcântara foi uma das ministrantes nos momentos musicais do *The Send Brasil*, evento evangélico ocorrido simultaneamente em Brasília e São Paulo. Em 2023, a mesma artista apresentou-se no Carnaval de Salvador com o trio elétrico de Ivete Sangalo. Esta participação recebeu críticas no meio evangélico, tradicionalmente avesso a esta festa popular. Entre os principais críticos esteve o pastor Teófilo “Téo” Hayashi, um dos líderes do movimento *The Send Brasil*, que fez um vídeo em sua conta na rede social Instagram atacando a performance como algo que representa “adoração a tudo menos Jesus Cristo”. O presente trabalho pretende analisar o pronunciamento de Hayashi e sua repercussão a partir do conceito de identidade cultural, conforme formulado por Stuart Hall. Entende-se que a forma como figuras públicas evangélicas, nos campos conservador e progressista, manifestaram-se – em apoio a Hayashi, a Alcântara ou nenhum dos dois – corresponde a uma espécie de fechamento ou demarcação de fronteiras identitárias, tanto pelo ponto de vista da ortodoxia religiosa como de posições políticas e ideológicas.

Palavras-chave: Evangélicos; Carnaval; The Send Brasil; Identidade Cultural; Redes Sociais

ABSTRACT

In 2020, singer Priscilla Alcântara was one of the featured performers in the musical segments of *The Send Brasil*, an evangelical event that took place simultaneously in

1 Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná, na linha de pesquisa “Intersubjetividade e pluralidade: reflexão e sentimento na História”. Mestre em História pela UFPR, com bolsa CAPES. Pós-graduado em Arquivística Histórica pela Universidade Nova de Lisboa. Atualmente é bolsista CAPES. Contato: iacomini.luca@gmail.com

2 Doutor em Comunicação e Linguagens (linha de pesquisa em Processos Mediáticos e Práticas Comunicacionais) pela Universidade Tuiuti do Paraná, com bolsa Capes/Prosup. Professor nos cursos de Teologia nas Faculdades Batista do Paraná e no Seminário Batista em Queluz, Portugal. Contato: fiacomini@gmail.com

Brasília and São Paulo. In 2023, the same artist performed at the Carnival in Salvador, riding on Ivete Sangalo's electric trio. This participation garnered criticism within the evangelical community, which traditionally holds an aversion to this popular celebration. Among the primary critics was Pastor Teófilo “Téo” Hayashi, one of the leaders of the The Send Brasil movement, who released a video on his Instagram account, condemning the performance as something that represents “worship of anything but Jesus Christ”. This present study aims to analyze Hayashi's statement and its repercussions through the lens of cultural identity, as formulated by Stuart Hall. It is understood that the way that evangelical public figures in the conservative and progressive fields responded – whether in support of Hayashi, Alcântara, or neither – corresponds to a kind of closure or demarcation of identity boundaries, from both the standpoint of religious orthodoxy and political and ideological positions.

Keywords: Evangelicals; Carnival; The Send Brasil; Cultural Identity; Social media

INTRODUÇÃO

O ano era 2020 e, antes de começar a pandemia da Covid-19, as cidades brasileiras de São Paulo e Brasília sediariam cultos evangélicos organizados pelo movimento *The Send Brasil*, cuja principal liderança é o pastor Teófilo “Téo” Hayashi, da igreja paulistana *Zion Church*. Hayashi é formado em Teologia e Psicologia pela *Liberty University*, nos Estados Unidos, e foi fundador do movimento *Dunamis*, que se apresenta como um “movimento cristão, paraeclesialístico cujo foco é um avivamento sustentável que busca despertar uma geração para que ela venha estabelecer a Cultura do Reino de Deus na Terra e assim transformar a sociedade a sua volta” (DUNAMIS MOVEMENT, 2023).

Hayashi é uma das vozes principais do movimento global *The Send*, junto a outros nomes importantes no cenário evangélico internacional, como Lou Engle, Andy Byrd, Todd White, Daniel Kolenda, Michael Koulianos e Brian Brennt. Alguns focos da organização são trabalhar em escolas, universidades e incentivar o cuidado com os mais pobres. Os eventos por ela promovidos costumam unir lideranças evangélicas de diversas denominações, lotando grandes estádios em cultos religiosos com o objetivo final de conscientizar os jovens cristãos a pregar o Evangelho e transformar a sociedade. Em 2019 ocorreu o primeiro evento do *The Send* em Orlando, no estado americano da Flórida; no ano seguinte os três estádios brasileiros (Morumbi e Allianz Parque, em São Paulo, e Mané Garrincha, em Brasília) sediaram as celebrações.

No estádio do Morumbi uma das convidadas para ministração musical era Priscilla Alcântara, que à época tinha 22 anos e dividiu o palco com dois cantores estadunidenses, Jeremy Riddle e Steffany Gretzinger. Alcântara somava-se a alguns dos maiores nomes do segmento de música gospel brasileira convidados para o evento, como Ana Paula Valadão, Rodolfo Abrantes, Asaph Borba, Gabriela Rocha, a banda Morada, entre outros.

Alcântara, porém, possui uma trajetória diferente da maioria dos outros nomes

mencionados. Desde criança, ela esteve ligada ao *show business* fora do segmento evangélico, tendo representado o Brasil em *reality shows* internacionais e, posteriormente, apresentando o programa *Bom Dia & Cia*, do canal SBT, que estreou em agosto de 2005. Foi após seu álbum lançado em 2015, *Até Sermos Um*, que Priscilla Alcântara ganhou notoriedade no meio gospel. Em 2019, seu álbum *Gente* foi indicado ao Grammy Latino na categoria de Melhor Álbum de Música Cristã em Língua Portuguesa. Ao longo desses anos, porém, a cantora se envolveu em polêmicas. Assistir ao festival de música *Lollapalooza* em 2017, por exemplo, a levou a ter que explicar suas motivações em estar em um ambiente em que a música executada não era cristã; à época, ela alegou ser esse seu campo missionário (COSTA, 2021, p. 125). Não demorou para que Priscilla Alcântara deixasse de se reconhecer como cantora gospel e assumisse a identidade pop. Caso oposto foi o de Rodolfo Abrantes, que se tornou conhecido por ser vocalista da banda de rock Raimundos, mas dedicou-se à produção de músicas cristãs após sua conversão ao cristianismo em 2001.

Em 2021, Priscilla fez uma transição na carreira. Assim como outros nomes, como João Figueiredo, Lorena Chaves, Tiago Arrais e Amanda Rodrigues (que mudou seu nome artístico para Manda), Alcântara anunciou que não lançaria apenas músicas cristãs. Naquele ano, venceu o *reality show The Masked Singer Brasil*, exibido pela Rede Globo e apresentado por Ivete Sangalo, e lançou seu álbum *Você Aprendeu A Amar?*, fora do segmento gospel. A nova fase artística da cantora incluiu a canção *SOBREVIVI*, dueto com a *drag queen* Gloria Groove. Desde então, poucas foram as vezes em que Alcântara assumiu um púlpito em uma igreja evangélica, com exceção da participação na campanha de natal da Igreja Batista Água Branca, na cidade de São Paulo, sob liderança do pastor Ed René Kivitz. O ápice das críticas de líderes religiosos à cantora ocorreu em fevereiro de 2023, após Alcântara ter integrado o trio elétrico de Ivete Sangalo no Carnaval de Salvador. A principal das críticas veio de Téo Hayashi, denunciando a incoerência entre sua participação no evento do *The Send* e o Carnaval.³

Em um vídeo na plataforma de rede social *Instagram* de aproximadamente três minutos, publicado em 25 de fevereiro de 2023, Hayashi teceu uma crítica a Priscilla Alcântara, que teve intensa repercussão entre internautas cristãos. A publicação ultrapassou a marca de 170 mil curtidas. Observar a forma como as mídias retratam determinadas figuras públicas é uma forma de perceber a construção biográfica dessa mesma personalidade, conforme atestou o historiador Igor Lemos Moreira (2018) em estudo de reportagens sobre

3 Em novembro de 2023, a cantora anunciou que retiraria o sobrenome Alcântara do nome artístico e ficaria conhecida apenas como Priscilla. A nova fase da cantora anunciada então causou ainda mais choque entre líderes cristãos, após uma mudança mais brusca no visual (RODRIGO, 2023) e com estéticas em videocliques que foram lidas como referências ao ocultismo (SORRENTINO, 2023). Por se tratarem de eventos posteriores ao caso estudado e à submissão do trabalho a esta revista e considerando que exigiriam mais páginas para serem explorados, optou-se por deixá-los de fora.

a cantora estadunidense Selena Gomez pela imprensa brasileira. Da mesma forma, tendo em vista a identidade cristã de Alcântara ser um fator importante em sua trajetória de vida, compreender suas aproximações e distanciamentos de importantes líderes e organizações desse meio constitui fator essencial para a escrita de sua história.

O presente artigo explora a disputa pública em torno da noção da autêntica/legítima identidade evangélica a partir da análise dos posicionamentos de atores de relevância no meio cristão sobre o caso, com ênfase nas críticas do pastor Hayashi a Alcântara e nos argumentos utilizados em sua defesa, tendo como referência a ideia de “identidades culturais” do sociólogo jamaicano Stuart Hall. Em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2016), o autor retoma o caso de 1991 da indicação do presidente estadunidense George W. Bush de Clarence Thomas como juiz da Suprema Corte, o primeiro negro até então. Thomas, porém, foi acusado de assédio sexual contra uma colega negra, Anita Hill. Hall observa que a sociedade estadunidense dividiu-se em torno dessa discussão entre aqueles que apoiavam Thomas e os que estavam ao lado de Hill. O apoio a Thomas vinha de brancos pelo conservadorismo, a oposição ao feminismo, e de homens e mulheres negros, por sua identificação pela raça. Por outro lado, brancos progressistas, tomando como base a questão sexual, tomavam o lado de Anita Hill, assim como homens e mulheres negros. Questões sobre sexismo, racismo, classe social e posição política definiram a forma como esses sujeitos aceitariam ou não um juiz acusado de assédio na Corte.

Algumas das constatações de Hall que serão úteis de serem analisadas aqui foram as seguintes:

Nenhuma identidade singular – por exemplo, de classe social – podia alinhar todas as diferentes identidades com uma “identidade mestra” única, abrangente, na qual se pudesse, de forma segura, basear uma política.

(...)

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença* (HALL, 2016, p. 20-21 – destaque no original)

Hall defende que pensar identidade requer olhar para o indivíduo e sua relação com o paradigma identitário, levando em conta sua condição – “nova, deslocada ou descentralizada” (HALL, 1996, p. 2) – em relação a ele. Tais padrões (ou paradigmas) são construídos mediante mapas conceituais compartilhados, representações da realidade

expressas por meio da linguagem e dos códigos necessários para interpretá-la (HALL, 2016). Tais códigos servem como fonte para o entendimento de como funcionam as relações sociais e de poder. E mudam de forma essencial na transição da modernidade para a modernidade tardia e a pós-modernidade. E, portanto, nesse contexto Hall define a noção de identidades culturais como aquelas “que surgem do nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” (HALL, 2016, p. 8).

São “concepções mutantes”, para repetir expressão usada pelo próprio Hall (2002, p. 23). As delimitações entre elas, conforme interpreta o sociólogo Luís Mauro Sá Martino (2016, p. 148-149), são estabelecidas “como signos, aos quais os significados de igual ou diferente são atribuídos de maneira relativamente arbitrária nos espaços de circulação de um poder discursivo tornado apto para tanto”. Dessa forma, as representações propiciadas por esses signos permitem ao indivíduo situar-se, tendo em conta as identidades e as diferenças entre si e o outro, o nós e o eles – uma distinção que se torna mais visível no ambiente das mídias, principalmente nas mídias digitais. Sendo assim, o presente trabalho pretende demonstrar que a forma como o público evangélico dividiu-se em seu apoio ou rejeição a Hayashi ou a Alcântara pode ser compreendido de forma semelhante, como uma espécie de fechamento ou demarcação de fronteiras identitárias por meio da midiaticização do discurso religioso. Isso não ocorre apenas no campo da ortodoxia religiosa – embora seja perceptível uma intenção de reduzir o processo a uma questão de “reta doutrina” –, mas também a posições políticas e ideológicas, derivadas da ideia de identidade e das práticas discursivas a ela relacionadas.

A condenação de Hayashi

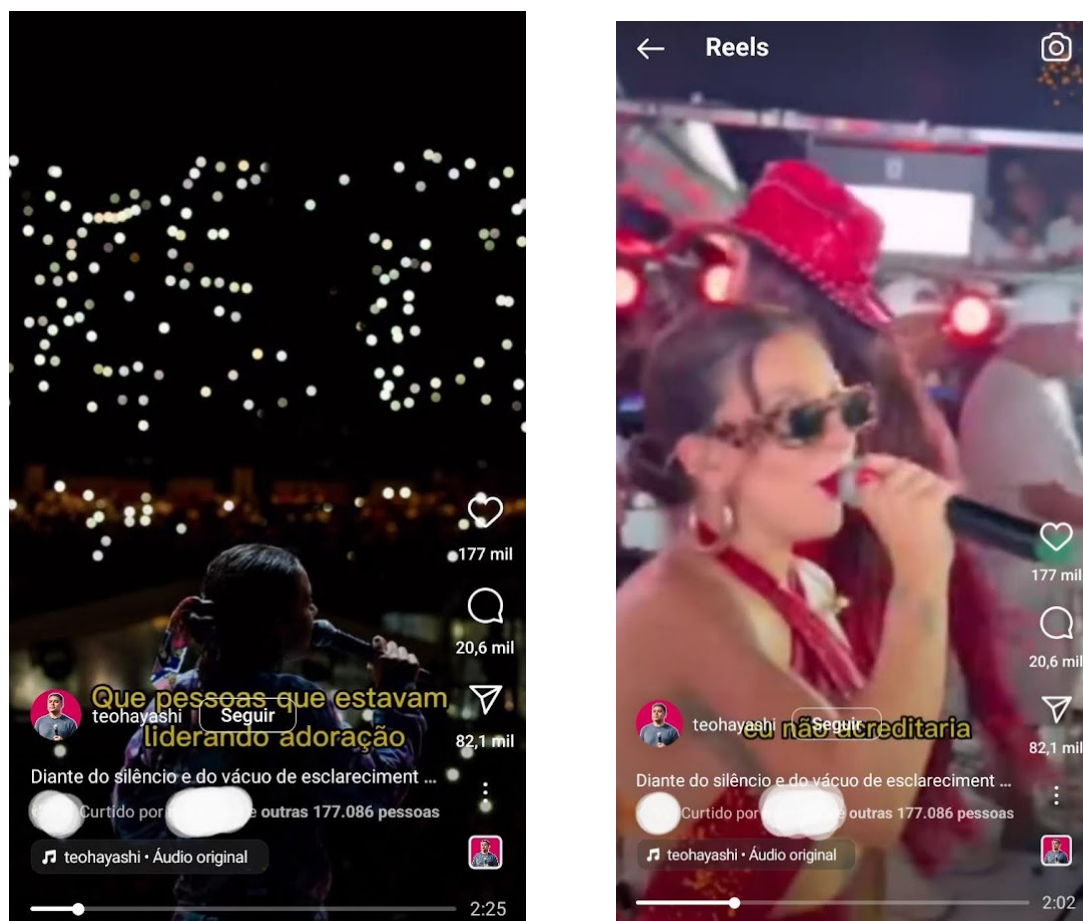
Téo Hayashi inicia o vídeo afirmando que não gostaria de ter gravado-lo, mas que viu necessidade para tal, tendo em vista que conversas privadas sobre o assunto estariam circulando, sem que houvesse um posicionamento oficial dos organizadores do *The Send* a respeito do recente comportamento de Alcântara. Assim, afirma:

Se alguém me dissesse em fevereiro de 2020 que pessoas que estavam liderando adoração no *The Send Brasil* nos estádios (...), que pessoas que estavam lá que nós pusemos nos palcos estariam três anos mais tarde liderando adoração no trio elétrico e adoração para tudo menos Jesus Cristo eu não acreditaria (HAYASHI, 2023).

Enquanto Hayashi fala, o vídeo apresenta imagens do “antes” e do “depois” de Priscilla, isto é, cenas de sua ministração de louvor no evento *The Send Brasil* de 2020 e depois, em sua participação no trio elétrico no Carnaval (figuras 1 e 2). O linguista

francês Patrick Charadeau (2015, p. 225), ao explorar as relações entre palavra e imagem nas mídias, especificamente na modalidade televisiva, diz que as imagens podem ter a função de figuração, isto é, de representar algo como uma projeção de certo imaginário da realidade. Nesse caso, mostrar a cantora em um evento evangélico e depois no Carnaval simbolizaria uma possível depravação moral da artista.

FIGURAS 1 E 2



Fonte: Instagram

Desta forma, o vídeo de Hayashi não apenas o mostra em pé em frente a câmera falando ao espectador, mas utiliza-se de imagens que fortalecem seus argumentos, conforme será discutido adiante.

Para além do alegado choque do pastor, é oportuno explorar de que forma protestantes estabelecem relações com o meio em que vivem. A historiadora Karina Kosicki Bellotti (2011) aponta que cada religião conta com diversidades internas, não cabendo ao pesquisador apontar qual a legítima forma de exercício da fé. Assim, esta pesquisa não pretende tomar nem o lado de Hayashi e nem o de Alcântara para compreender o conflito, apenas compreender a forma como o público protestante se reconheceu em meio a essa disputa de identidades.

O teólogo Rubem Alves (2020, p. 47, grifos no original) chama de Protestantismo da Reta Doutrina (PRD) o tipo-ideal protestante que privilegia “a *concordância com uma série de formulações doutrinárias*, tidas como *expressões da verdade*, e que devem ser afirmadas, *sem nenhuma sombra de dúvida*, como condição para participação na comunidade eclesial”. Alves observa uma relação entre o PRD e o fundamentalismo estadunidense. O fundamentalismo seria uma visão religiosa antimoderna da realidade, que preza por uma leitura literal da Bíblia (ARMSTRONG, 2009).

O ponto-chave para compreender o argumento de Hayashi pode ser encontrado na seguinte análise de Rubem Alves, ao discorrer sobre as relações entre sagrado e profano no protestantismo:

No seu sentido etimológico, o profano é aquilo que se encontra fora dos limites do templo (...). Mas para o protestante, aquilo que está fora do templo não está fora do sagrado. (...) Mesmo aquilo que, de uma perspectiva sociológica, está localizado fora dos limites da religião, como a profissão, a política, a economia, o lazer, a ciência, para o protestante se encontra rigorosamente subordinado ao mapeamento religioso da realidade (...) (ALVES, 2020, p. 148).

Hayashi é enfático ao afirmar que “isso aí para mim é apostasia” (HAYASHI, 2023). Para ele,

Não tem como a pessoa ter liderado adoração, liderado oração dentro das igrejas e também dos palcos do The Send (...) pra depois estar liderando o que foi que tava liderando junto com Ivete Sangalo num Carnaval que é a festa que celebra a luxúria, que celebra tudo o que é demoníaco, tudo o que é anticristão, não tem como a gente compactuar com isso.

Neste momento, o vídeo novamente retoma o uso de imagens que reforçam os argumentos de Hayashi. No caso, foram fotografias em que Satanás aparecia representado em marchas de escolas de samba carnavalescas (figuras 3 e 4). A primeira delas foi do samba enredo de 2023 da escola de samba Acadêmicos da Salgueiro que retratou São Miguel Arcanjo em batalha contra Satanás, e vencendo. A imagem que circulou foi retirada de contexto (UOL, 2023). A segunda, de 2019, foi a encenação da escola Gaviões da Fiel, em que é representada uma batalha entre o Diabo e Jesus, em que este parecia estar perdendo. Esta abordava as tentações de Santo Antônio e sua luta contra o Diabo. Após a cena em que Jesus sofreu nas mãos do Diabo, anjos aparecem para cuidar dele, que logo

recupera suas forças e vence o inimigo (KUSUMOTO, 2019).⁴

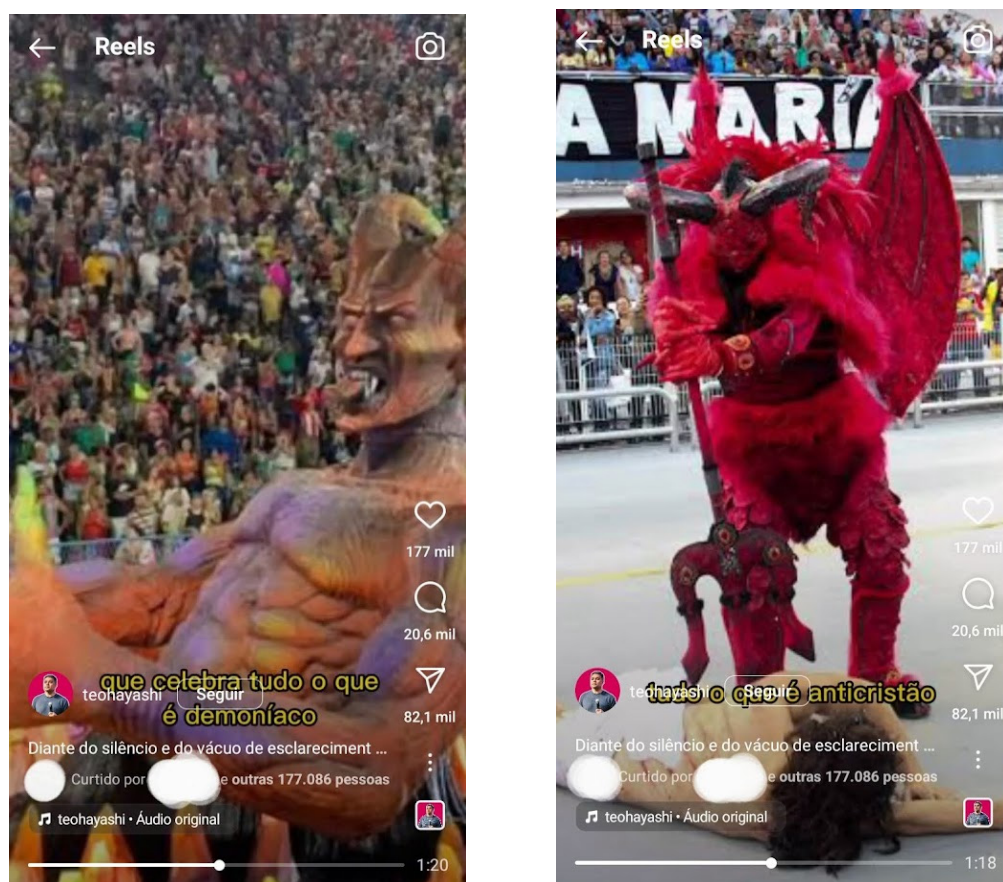
O constrangimento com a participação no Carnaval também decorre da própria história dessa celebração. De maneira resumida, a festa acontece três dias antes da quarta-feira de cinzas, sendo, portanto, o último período em que seria permitido aos católicos o consumo de carne – e nesse ponto cabe apontar a ideia de aproveitar a celebração do que é “carnal”, isto é, que satisfaz aos desejos da carne (ERICKSON, 2011, p. 30-31). Na carta de Paulo aos Gálatas, no capítulo 5, versos 19 a 21, o apóstolo escreve:

Ora, as obras da carne são manifestas: imoralidade sexual, impureza e libertinagem, idolatria e feitiçaria; ódio, discórdia, ciúmes, ira, egoísmo, dissensões e facções e inveja, embriaguez, orgias e coisas semelhantes. Eu os advirto como antes já os adverti: Aqueles que praticam essas coisas não herdarão o Reino de Deus (BÍBLIA, 2018, p. 1105).

O historiador Jorge Luiz de Oliveira (2012, p. 65) destaca que a Igreja Católica se apropriou de costumes da Grécia e Roma Antiga nas celebrações ao deus do vinho Dionísio em que “a alegria desabrida, a eliminação da censura e da repressão, possibilitava uma liberdade de atitudes críticas e eróticas”, mudando alguns dos costumes, mas mantendo as danças e disfarces como parte da tradição. Logo, parte do público cristão encontra no Carnaval algumas das manifestações da carne advertidas pelo apóstolo Paulo.

4 Sobre a temática religiosa nos enredos carnavalescos, os antropólogos Renata Menezes e Lucas Bártolo (2019, p. 118) declaram que “talvez seja possível acionar não apenas a evocação de uma tradição temática, mas uma explicação de cunho mais sociológico, relacionada às dinâmicas de reconfiguração do campo religioso brasileiro, com a desfiliação ao catolicismo, os ataques de intolerância às religiões afro, o crescimento de evangélicos e dos sem religião na população, o surgimento de novas formas de adesão religiosa no país; enfim, reconfigurações dos pertencimentos religiosos que estariam impactando aquilo que se convencionava considerar como ‘a cultura nacional’, seja modificando seu repertório, seja redefinindo seus contornos, seja provocando rejeições a práticas consolidadas ou em consolidação, e daí surgindo uma necessidade de reafirmá-las no carnaval, legitimando seus praticantes”

FIGURAS 3 E 4



Fonte: Instagram

Hayashi continua seu discurso, afirmando que “Nós entendemos que a Palavra diz que sem santidade nós não veremos a Deus” (HAYASHI, 2023). A ideia de “santidade” aqui entendida não diz respeito ao processo de canonização da Igreja Católica, mas à “Condição de pureza ou liberdade de pecado, ou de ser separado para um serviço especial” (ERICKSON, 2011, p. 175). Cabe acrescentar aqui a noção de “santificar”, isto é, de “Separar algo como santo ou consagrado para uso religioso. Aquilo que é tratado dessa maneira é chamado de ‘santificado’ ou ‘consagrado’” (ERICKSON, 2011, p. 175), e também de “santo”, que, no Novo Testamento da Bíblia, se refere a “qualquer um que cresse genuinamente em Cristo” (ERICKSON, 2011, p. 175). De maneira sintética, a pessoa que busca a santidade é aquela que, crendo em Jesus Cristo, busca não misturar-se com hábitos ou costumes ligados a práticas carnavais ou anticristãs. Em vez disso, mantém-se separado para o serviço (não necessariamente clerical) a Deus. Tendo participado de uma festa considerada pagã, Hayashi implica que Priscilla está afastada desse processo de santidade, e o faz ao também dizer: “Aquilo que foi visto no Carnaval, que causou uma crise na juventude evangélica que a tinha como uma referência, eu digo para você: isso não é o evangelho e nós não compactuamos com isso”.

As declarações do pastor permitem localizar sua subjetividade e sua perspectiva

acerca de como deve ser a postura de um cristão na sociedade. Chama atenção, porém, sua afirmação sobre a cantora ter causado uma “crise na juventude evangélica”. Ora, a forma como o caso repercutiu nas redes sociais revelam, de fato, uma crise de identidade em meio a esses jovens evangélicos.

Tomando as redes sociais digitais⁵ como elemento que demarca debates e sociabilidades na contemporaneidade (ANDRADE, 2022), esta pesquisa utiliza a metodologia de análise de controvérsias. O sociólogo francês Cyril Lemieux (2017, p. 159) define controvérsia como “um conflito triádico no qual o único juiz é o público composto por pares”. Em meio a esses conflitos, o público faz valer sua posição a partir de argumentos e provas. Para Lemieux (2017, p. 162), os “atores tendem a ter atitudes muito diferentes, dependendo de onde eles se encontram: nos bastidores da controvérsia (discussões privadas, correspondência entre aliados) ou entrando em cena (comentários feitos diante de um público)”. O espaço de discussão aqui analisada foi o meio virtual, em que foi verificada a atuação de um público evangélico com diferentes posições diante de um mesmo caso. Para analisar essa situação, foram selecionados alguns comentários no vídeo de *Instagram* de Hayashi, publicações no *Twitter* e um trecho de vídeo em plataforma de *YouTube*.

Martino trouxe contribuições a essa perspectiva, ao perceber os *blogs* como uma forma de configuração identitária no ambiente virtual. Embora se dedique mais aos *blogs*, muitas de suas observações são coerentes ao serem aplicadas também às mídias sociais. Nas palavras do autor,

O *blog* apresenta uma coleção de imagens – textuais ou visuais – de si, e, em termos de conhecimento do autor, permite no máximo saber quais as representações usadas pelo autor do *blog* para descrever a si mesmo – e isso não se aplica, evidentemente, apenas aos textos que se referem diretamente a “quem se é”, mas também aos textos em que uma visão de mundo é exposta (MARTINO, 2014, p. 181-182).

Algo presente nos espaços de *blogs* e também nas redes sociais são as interações a partir de comentários, que fomentam identidades e conflitos nos ambientes virtuais. Martino (2014, p. 186) estabelece que “existir em sua forma virtual é manipular todo um

5 A historiadora Débora El-Jaick Andrade (2022, p. 193), a partir do *Dicionário Intercom de Comunicação*, define que “as redes sociais são estruturas dinâmicas interligadas de forma horizontal e predominantemente descentralizadas, cujo estudo leva em conta padrões de conexões entre atores que estabelecem laços sociais diversificados em rede, como relações pessoais, organizacionais ou de interesses específicos”. O local de circulação de informação nessas redes, conhecido como *ciberespaço*, abre caminho para que sujeitos diversos exponham sua opinião acerca de diversos assuntos, permitindo uma proliferação de vozes e temas antes desconhecidos pelas mídias tradicionais.

debate instrumental eletrônico e retórico para existir no espaço de debate”. Sendo assim, a exposição dos sujeitos via *internet* é uma forma de formulações de comunidades em tornos de aspectos comuns. Para este trabalho, apenas perfis de figuras públicas (artistas, políticos e pessoas ligadas ao *The Send*) foram destacados e utilizados, para preservar a privacidade dos internautas comuns que interagiram nesse caso.

Repercussão positiva de Hayashi

Em um primeiro momento, pode-se tomar uma conclusão (embora parcialmente equivocada) de que o posicionamento de Hayashi parte de um ponto de vista do fundamentalismo religioso. Um estudo realizado pelo teólogo e cientista da religião Eli Couto Ferreira (2022) demonstrou que o *The Send* é movido pelo interesse de proselitismo não somente religioso, mas também político e moral. Isso pode ser compreendido, por exemplo, a partir da participação no evento da pastora Damares Alves, à época ministra da Família, Mulher e Direitos Humanos. O presidente Jair Bolsonaro⁶ também esteve presente no evento em Brasília, e pediu aos organizadores do evento para falar no palco. Em sua fala, reproduziu o *slogan* “Deus, pátria, família”, utilizado pela Ação Integralista Brasileira, movimento de inspiração nazifascista com grande capacidade de mobilização nos anos 1930 (ALMEIDA, 2022). Também indicou que o Estado é laico, mas que ele é cristão. Na avaliação de Ferreira, o evento deu destaque a um de seus organizadores, Henrique Krigner, que conseguiu fôlego para lançar-se como candidato político ao cargo de vereador de São Paulo pelo Progressistas nas eleições municipais daquele ano, embora tenha sido derrotado (FERREIRA, 2022, p. 118-128).

Não é de estranhar, portanto, que a postura de Priscilla causaria constrangimento à liderança daquele movimento. A historiadora Kristin Kobes Du Mez, em *Jesus e John Wayne* (2022), mostra uma forma de construção de uma masculinidade evangélica branca, militante e politicamente incorreta nos Estados Unidos com reverberações políticas, como a eleição do republicano Donald Trump ao cargo de presidente. Rubem Alves (2020, p. 248-249) cita que, no Brasil,

a ética social protestante, ao estabelecer uma conexão entre protestantismo, democracia, liberdade e progresso, não se pode furtar a uma consequência inevitável: o elogio aos Estados Unidos da América do Norte como o exemplo por excelência daquilo que o protestantismo pode fazer por um povo.

6 Na época do evento, Bolsonaro não estava filiado em partido após romper com o Partido Social Liberal. Atualmente, é filiado ao Partido Liberal (PL).

A eleição de Bolsonaro no Brasil representa uma forma de exportação desses valores cristãos viris para fora dos EUA (DU MEZ, 2022, p. 279). Assim, não combina com o modelo de preletor do *The Send* uma mulher independente que foge dos padrões de passividade feminina como Priscilla – ainda mais após ter declarado seu voto nas eleições de 2022 ao rival de Bolsonaro, Luiz Inácio Lula da Silva (PT⁷). Em sua tese de doutorado, Patricia Garcia Costa (2021, p. 135) já havia notado que “O protagonismo que Priscilla assumiu nas mídias, por ser mulher e também cristã, provoca a ira de muitos religiosos que se reconhecem como os portadores oficiais do evangelho”.

Um exemplo aproximado do presente estudo sobre Priscilla foi o realizado por pesquisadores chilenos na transição de carreira da atriz e cantora estadunidense Miley Cyrus: enquanto atuava no seriado infanto-juvenil *Hannah Montana*, do *Disney Channel*, Cyrus portava-se como um “bom exemplo” (*role model*), uma figura inocente e juvenil que falava abertamente sobre sua fé cristã, ganhando popularidade entre o público evangélico, ainda que trabalhando para uma indústria secular. Após romper com sua fase Disney, Cyrus tornou-se uma figura rebelde e hipersexualizada, sendo, assim, rejeitada pela audiência evangélica por sua apostasia.

Tal como Cyrus, Alcântara iniciou sua carreira no estrelato infantil e chamou atenção do público evangélico por sua declaração pública de fé, embora tenha se estabelecido em um mercado cultural religioso, diferente da estadunidense. A mudança de comportamento da cantora brasileira não foi tão abrupta quanto a de Cyrus, mas há um ponto em comum na carreira das duas: “Enquanto evangélicos avaliaram-na positivamente como uma celebridade cristã, eles a viam [Miley] negativamente como uma estrela secular” (SABATE *et al*, 2017, p. 114)⁸. O mesmo pode ser dito acerca de Priscilla.

A própria saída do mercado gospel incomodou muitos fiéis, embora esse fenômeno não seja novo: nos anos 1980 a indústria da Música Cristã Contemporânea (*Contemporary Christian Music*) buscou alçar ao mercado secular artistas antes presos ao público evangélico, sendo a cantora Amy Grant um dos casos de sucesso. De acordo com Heather Hendershot (2004, p. 63),

Cristãos do ramo de entretenimento como Amy Grant falam sobre Deus em algumas de suas músicas e são amplamente reconhecidos como cristãos mas não pregam em seus shows e lançam álbuns que nem mencionam Deus. Artistas que também são cristãos – como a banda Sixpence None the Richer e a promissora Switchfoot – produzem música limpa com

7 Partido dos Trabalhadores.

8 Tradução livre. No original: “While evangelicals valued her positively as a Christian celebrity, they saw Cyrus negatively as a secular star. This showed that commodities, beyond their use-value, exchange-value and labour-time value, have a moral value”.

ocasionais veladas referências à salvação em suas canções. Muitos fora da subcultura da música cristã nem sabem que estes são evangélicos.⁹

Fica claro estabelecer, portanto, que nem todos os evangélicos do ramo de entretenimento – quer nos Estados Unidos ou no Brasil – fixam-se na produção estritamente religiosa, o que, por vezes pode causar constrangimento entre aqueles que veem o consumo de arte e produção secular como uma forma de flerte com o mundo, entendendo mundo como “uma força espiritual que se opõe a Deus” (ERICKSON, 2011, p. 131). Alcântara não chegou a aparecer nua em um videoclipe ou tampouco fez performances escandalosas como a de Miley Cyrus na premiação *Video Music Awards* de 2013. Porém, tendo em vista que o Carnaval é vista como festa que celebra uma sexualidade desenfreada, Alcântara teria, assim como a estrela de *Hannah Montana*, arruinado a sua inocência. Embora Amy Grant tenha perdido certa popularidade entre fiéis, sua transição não foi tão marcada de polêmicas como as das outras duas cantoras.

Uma hipótese que pode ser apontada por muitos é a de que questões de liberalismo teológico, política e gênero explicam por si a aprovação da reação de Hayashi, o que é inverídico. O antropólogo Juliano Spyer (2023a), em artigo no jornal *Folha de S.Paulo*, citou que

Mesmo crentes politicamente progressistas, abertos à causa LGBT e que votam na esquerda, me disseram, de maneira constrangida, estarem de acordo com o pastor da Zion. “Um cristão com discernimento espiritual se afasta do carnaval, que é uma celebração dos frutos da carne – a sensualidade, o hedonismo, os excessos em busca de prazer e alegria”, explicou um deles.

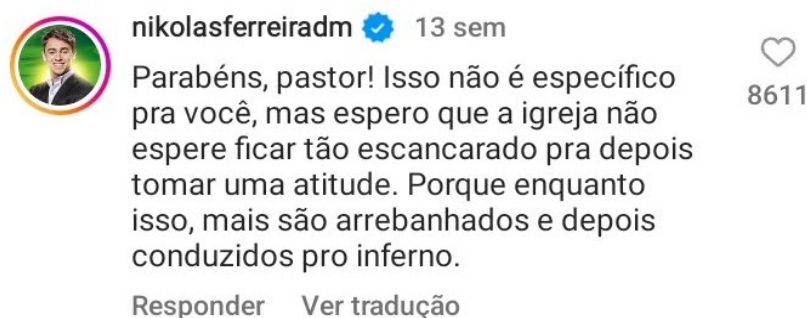
Conforme já mencionado, houve uma dimensão política na repercussão deste caso. Nikolas Ferreira (PL), deputado federal de Minas Gerais, em comentário no vídeo de Hayashi (figura 5) parabenizou o pastor pela coragem de posicionar-se. Ferreira em outros momentos já havia se pronunciado sobre Alcântara nas redes, alegando que seu mau exemplo estava levando pessoas para o inferno (PLENO.NEWS, 2022). Trechos da sequência de publicações no *Twitter* de Henrique Krigner (2023) (figura 6), figura já mencionada neste texto, consoa com a fala de Nikolas, ao assumir que o silêncio das lideranças seria uma

9 Tradução livre. No original: “Christian entertainers like Amy Grant talk about God in some of their music and are widely recognized as Christians but do not preach in concerts and turn out some albums that don’t reference God at all. Entertainers who are also Christians – such as the hut band Sixpence None the Richer and the up-and-coming Switchfoot – produce clean-cut music with perhaps occasional veiled references to salvation in their songs. Many outside of the Christian music subculture are not even aware that the groups are evangelical”.

forma de permitir que adolescentes se comportem como a cantora – comportamento este que chama de “vida dupla em nome de ‘evangelismo’”. Conforme citado anteriormente, no começo de sua carreira gospel, Priscilla via sua participação no *show business* como uma forma de evangelismo, o que já despertava desconfiança entre um segmento de evangélicos.

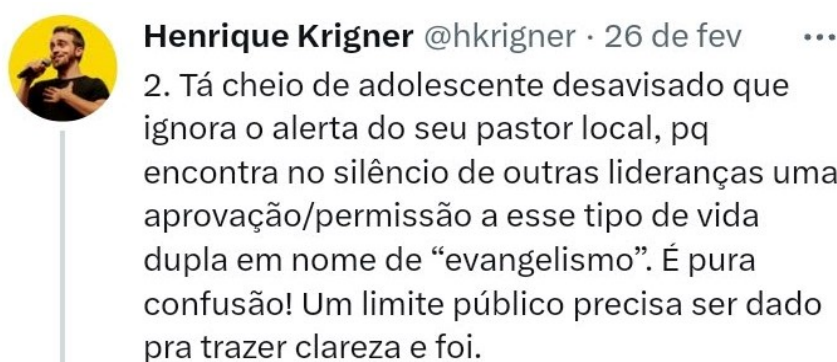
Outra figura a se manifestar foi Suellen Rosim (PSC¹⁰), prefeita da cidade paulista de Bauru, que afirma que recebeu no evento *The Send* uma “palavra profética” sobre sua vida política. A isso acrescenta: “Lamento muito que muitos tenham negociado os princípios, enquanto poderiam influenciar e mostrar ao mundo o prazer de servir ao Senhor” (figura 7). Em termos teológicos, as falas de Krigner, Ferreira e Rosim estão ancoradas na segunda carta do apóstolo Paulo à igreja de Corinto, em que recomenda aos novos convertidos que não vivam de forma igual àqueles que não haviam se convertido.¹¹

FIGURA 5



Fonte: Instagram

FIGURA 6

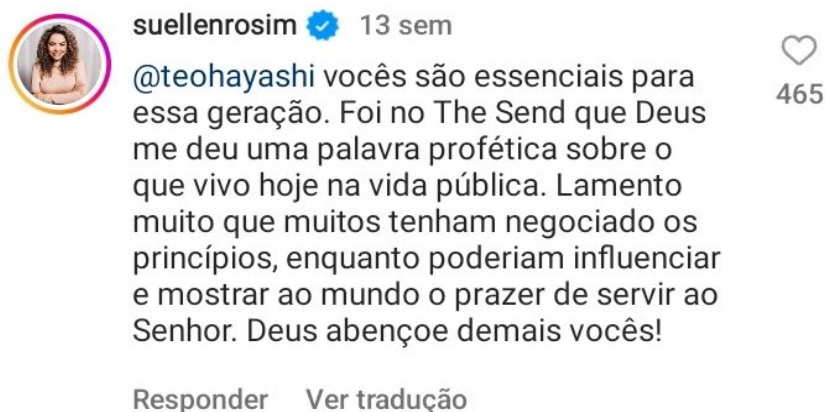


Fonte: Twitter

10 Partido Social Cristão.

11 Lê-se, segunda carta de Paulo aos Coríntios, no capítulo 6, versículos 14 a 16: “Não se ponham em jugo desigual com descrentes. Pois o que tem em comum a justiça e a maldade? Ou que comunhão pode ter a luz com as trevas? Que harmonia entre Cristo e Belial? Que há de comum entre o crente e o descrente? Que acordo já entre o templo de Deus e os ídolos?” (BÍBLIA, 2018, p. 1096).

FIGURA 7



Fonte: Instagram

A comunicóloga Magali do Nascimento Cunha (2007, p. 38) aponta que era parte da identidade protestante no contexto pós-Reforma a objeção “contra formas de religião popular, dramatizações populares, canções, danças, imagética, jogos, festas sazonais e, mais especificamente, o Carnaval”. Essa rejeição, segundo a autora, era uma forma de os crentes mostrarem ao mundo “que tinham Jesus como único Senhor de suas vidas” (CUNHA, 2007, p. 42). Isso demonstra que o conflito entre o pastor e a cantora não dividia o público cristão apenas entre conservadores e progressistas, visto que a doutrina foi fator determinante nesse contexto. Logo, nem todos os que reprovaram a conduta de Priscilla podem ser vistos como misóginos ou fundamentalistas, visto que havia mais em jogo do que pode parecer ao observador descrente. Alcântara, na visão de uma grande quantidade de evangélicos conservadores e progressistas, fugiu da visão do que seria a busca por santidade ao transgredir uma suposta ortodoxia do que seria a atitude de um cristão no meio artístico.

Reação contra Hayashi

Dois dias antes da postagem de Hayashi, o deputado federal e pastor Henrique Vieira (PSOL¹²) havia postado um vídeo em suas redes sociais em que declarava: “Sou pastor, crente em Jesus e pulei carnaval mais um ano”. Não foi a primeira vez que Vieira se pronunciou sobre o Carnaval. Em 2020, desfilou junto à escola de samba carioca Mangueira interpretando Jesus Cristo. Naquele ano, a agremiação buscou representar um “Cristo da gente”, tendo também pessoas indígenas e mulheres fazendo a *persona* do Messias (MELLO, 2020). Logo no início do vídeo, Vieira afirma ter sua consciência em paz, e acrescenta:

12

Partido Socialismo e Liberdade.

A comunidade de fé e a tradição teológica da qual eu faço parte não vê problema no Carnaval. Na verdade é uma festa popular. Eu gosto muito de ver as tuas tomadas por brincadeira, dança, samba, fantasias. Eu sinceramente me divirto muito. Como tudo na vida exige sabedoria e exige discernimento. Como tudo na vida a base para quem segue Jesus é a ética do amor. É superpossível brincar, pular, festejar com consciência, cuidado consigo, respeito e amor ao próximo (VIEIRA, 2023).

Em sua fala, faz referência a uma citação do bispo católico Dom Hélder Câmara, retirada de uma transmissão radiofônica de 1975 da cidade de Olinda, em que afirma ser o Carnaval uma das “raras alegrias da minha gente querida” (cf. SENA, 2012, p. 65). Muitas das reflexões levantadas por Vieira foram inspiradas nesse discurso de Câmara, ao condenar o farisaísmo, a hipocrisia e o julgamento de quem não participa dessa festa. O pastor então indaga sobre a possibilidade de críticas ao Carnaval estarem disfarçadas pelo racismo, alegando que “o Carnaval tem muito a ver com a cultura negra, (...) com a espiritualidade africana. Então, muitas vezes, tem ressentimento, tem aversão à alegria do outro e tem preconceito, intolerância e até mesmo racismo”.

Segundo Oliveira (2012, p. 70-71),

No final do século XIX não era permitido a negros e mulatos percorrerem as ruas centrais da cidade em cortejo. Alegavam as autoridades que tais grupos semeavam a desordem e a violência, obrigando-os a se refugiarem no fundo dos pátios de cortiços e nos quintais, ou nas vielas e becos, a fim de cantarem e dançarem durante o carnaval.

A discriminação direcionada para os negros e mulatos provocou a divisão do carnaval. Por um lado, tínhamos o chamado Pequeno carnaval expressão utilizada para designar as manifestações carnavalescas de origem africana. Por outro lado, tínhamos o chamado “Grande Carnaval” praticado pelos setores privilegiados da sociedade e que utilizavam danças e músicas de origem europeia, tais como as polcas, os xotes, as valsas, dentre outros.

No começo do século XX foi iniciada a tradição dos desfiles de escolas de samba no Carnaval, que tinham suas origens ligadas a camadas humildes da sociedade. Cabe apontar que, como o samba foi desenvolvido nesse contexto de subalternidade, foi associado pela elite como algo relacionado diretamente à criminalidade. Oliveira (2012, p. 72-73) entende que o termo do uso “escola” teve como objetivo receber o prestígio dado

às práticas carnavalescas das elites, representando também uma possibilidade de ascensão social. Essas manifestações ganharam aderência e intensa repercussão nacional após o governo do Estado Novo de Getúlio Vargas (1937-1945), na tentativa de criar símbolos que reforçassem seu nacionalismo.

Todo esse pano de fundo histórico ancora o questionamento do pastor deputado ao falar no racismo, na intolerância e no preconceito como motores da rejeição ao Carnaval. Sem negar que há excessos nas festividades, Vieira (2023) argumenta:

É superpossível ocupar a rua com brincadeira e fantasia, alegria e poesia. Se tem excessos? Tem excessos, mas eu fico me perguntando: essa crítica ao chamado excesso pode esconder muita violência, muita hipocrisia, muito ressentimento e uma religiosidade fria e mórbida, sem simpatia, sem alegria, sem compaixão.

A fala de Vieira sobre a aceitação dos evangélicos pelo Carnaval não é nova. Mesmo que seja muito comum que igrejas evangélicas realizem retiros para os jovens nos feriados de Carnaval, houve historicamente aqueles que enxergaram nesta festividade uma oportunidade de evangelismo. Segundo Cunha (2007, p. 151),

A interpretação que todos [sic] os grupos evangélicos que se integram ao Carnaval fazem é que mais do que o serviço a Deus e a diversão sadia, na qual estão envolvidos, eles participam de uma batalha espiritual. O Carnaval é visto, como nos primórdios do protestantismo, como a festa de Satanás que, no entanto, não pode reinar e deve ser desafiado. Portanto, ao participar do Carnaval, os evangélicos estão em guerra contra Satanás ao mostrarem ao mundo outra forma de prazer: uma alegria autêntica, uma diversão sadia e mensagens do amor de Deus.

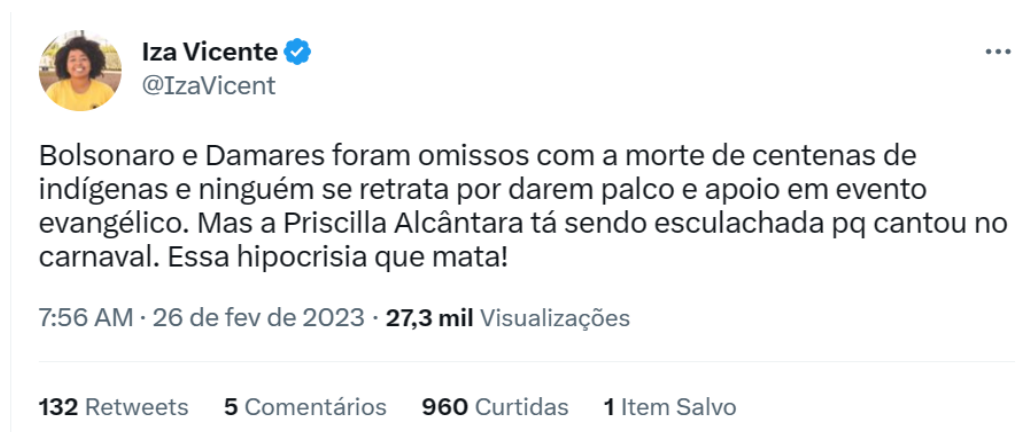
É possível, porém, que Hayashi tenha utilizado Priscilla para fazer um contraponto ao vídeo de Vieira? Não há nenhuma relação direta entre as duas publicações, mas chama atenção o fato de o vídeo de Vieira não ser uma reação ao de Hayashi, já que foi publicado primeiro.

Compreendidos os argumentos de cristãos favoráveis à participação no Carnaval, chegou o momento de analisar as falas contrárias a Hayashi (ainda que não necessariamente a favor de Priscilla). Novamente entra em pauta a questão política, especialmente devido à participação de Damares Alves e Jair Bolsonaro no *The Send*. Embora Bolsonaro não fosse um convidado oficial, existe um notório apoio de artífices do evento ao ex-presidente, que não foi encerrado mesmo após sua controversa condução da pandemia no Brasil.

Outra notícia ligada à gestão pública do ex-presidente e que veio à tona em janeiro de 2023, já no terceiro mandato de Lula, foi a crise sanitária que assolou o território yanomami, ocasionando centenas de mortes e levando o Ministério da Saúde a decretar Estado de Emergência na região. Segundo reportagem de Carol Castro no jornal *The Intercept Brasil* de agosto de 2022, a organização Hutukara Associação Yanomami enviou ao Ministério Público Federal, à Funai e ao Exército 21 ofícios alertando sobre ataques às suas terras no noroeste do estado de Roraima e pedidos de ajuda. A entidade alega que houve um crescimento de 46% do garimpo ilegal naquela região em 2021, estimando que mais de 20 mil garimpeiros ilegais estivessem ocupando mais de 3 mil hectares das terras indígenas (CASTRO, 2022). Além disso, pesquisas divulgadas em janeiro de 2023 mostraram que “570 crianças de até cinco anos morreram de doenças evitáveis, entre 2019 e 2022, na terra indígena” (PROJETO COMPROVA, 2023). Segundo essas denúncias, houve uma conivência do governo federal, que poderia ter atuado de forma a preservar a vida dos residentes e impedir a crise humanitária que aconteceu na região.

A vereadora da cidade fluminense Macaé Izabella Vicente (REDE¹³) foi uma das que citou esse caso ao se referir ao conflito (figura 8). Em suas palavras, “Bolsonaro e Damares foram omissos com a morte de centenas de indígenas e ninguém se retrata por darem palco e apoio em evento evangélico. (...) Essa hipocrisia que mata!” (VICENTE, 2023). Na concepção de Vicente, a liderança do evento agia com uma indignação seletiva ao condenar alguém por cantar no Carnaval, mas não aqueles cuja negligência literalmente custou vidas.

FIGURA 8

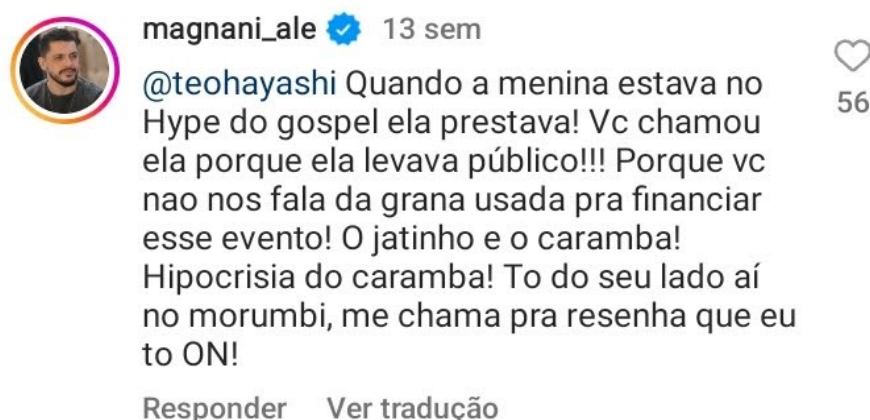


Fonte: Twitter.

Diferente foi o teor da crítica, em comentário no *Instagram*, do cantor gospel Alexandre Magnani, que acusa o evento de ter se aproveitado da fama da cantora, na

época em que estrelava no segmento evangélico (figura 9). Magnani cobra Hayashi de explicar sobre o alto financiamento do *The Send* e, sem explicar a que se refere, fala em “O jatinho e o caramba”, possivelmente se referindo a um certo luxo e ostentação envolvidos no processo. O cantor alega hipocrisia de Hayashi e se disponibiliza para conversar com ele a respeito. Krigner (2023) não responde às acusações relacionadas a ostentação, mas indica que os convites foram realizados após todos os ingressos para o evento terem sido comprados (figura 10).

FIGURA 9



Fonte: Instagram

FIGURA 10



Fonte: Twitter

Outro debate suscitado diz respeito a Francisley Valdevino da Silva, conhecido como “sheik dos bitcoins”. Silva, preso em 2022 em meio a um esquema de pirâmides de criptomoedas, foi um dos criadores da empresa Allgency, desenvolvedora do aplicativo do *The Send* (MENDES, 2023). A ligação de Hayashi com Francisley ainda

é pouco conhecida, não sendo possível explorar essa nuance neste artigo.

Nem Hayashi, nem Priscilla

O pastor batista Yago Martins, dono do canal *Dois Dedos de Teologia* da plataforma *YouTube*, é uma figura ativa nas redes sociais em temas teológicos e políticos. Em um vídeo publicado em fevereiro de 2023, respondeu a uma pergunta de um seguidor no *Instagram* acerca dessa polêmica. Chama atenção a ríspida resposta de Martins em seu julgamento tanto para com o pastor como para a cantora, enquanto também utiliza-se de imagens dela para caracterizá-la enquanto mundana. Nas palavras do pastor,

Priscilla Alcântara é descrente, sempre foi. Fala de um Jesus cultural, nunca teve comprometimento real com o evangelho (...). Se você, em algum momento, achou, ou mais, se você em algum momento, teve alguma dúvida de que Priscilla Alcântara era uma descrente e que vivia um tipo de cristianismo completamente cultural, sem qualquer tipo de compromisso real com a fé... se você não tinha a plena convicção de que Priscilla Alcântara era de fora do cristianismo, você por algum momento teve alguma possibilidade de crer que essa era uma menina salva de verdade, crescendo na fé e que deveria estar cantando no palco, é porque o seu cristianismo e a sua compreensão do cristianismo está jogada no mato, no lixo, serve de nada. (...) Sua visão de cristianismo é a mais infantil possível. Você tem que parar, deletar teu *Twitter*, parar de comentar em vídeo no *YouTube*, (...) ir pros cultos, pra reunião de oração, ler sua Bíblia (...) tentando aprender o que é ser crente (DOIS DEDOS DE TEOLOGIA, 2023).

Bellotti (2014), ao analisar o engajamento de jovens evangélicos na internet, identificou que a ironia é um elemento recorrente de blogueiros ao criticar movimentos

teológicos e figuras notáveis no cenário religioso, especialmente neopentecostal¹⁴. Nesse contexto, Martins utiliza-se de sua influência para recomendar aos jovens que deixem de lado seus ativismos digitais para focar em sua jornada pessoal de fé, aprendendo com a igreja e com o próprio Cristo sobre o que é ser um verdadeiro cristão, em vez de buscar exemplos de uma celebridade como Alcântara.

A crítica de Martins a Hayashi em parte assemelha-se ao comentário de Alexandre Magnani, ao afirmar que eventos como o *The Send* estão demasiado interessados em dinheiro e pouco com o evangelho de fato. Para o teólogo, tanto Hayashi como Alcântara “estão usando o cristianismo para benefício pessoal” (DOIS DEDOS DE TEOLOGIA, 2023).

Por fim, ele declara:

Se você ainda vive um tipo de cristianismo que é relacionado com esse tipo de expressão de fé, de Priscilla Alcântara ou de Téo Hayashi, você segue um outro tipo de cristianismo diferente do meu. (...) Esses megamovimentos neopentecostais não são cristãos. (...) Vocês ficam alimentando a cabeça de vocês de um monte de movimento maluco só porque dá um arrepio na espinha, porque é bonitinho, fala de Jesus e você chora no louvor e você acha que isso é cristianismo e isso não é. Dou graças a Deus que Deus me tirou desse buraco de onde eu vim. (...) Conheço os bastidores dessa patifaria toda. Deus me livre voltar para lá. Para mim Téo Hayashi adora outro deus. Para mim Priscilla Alcântara adora outro deus. [Se] Você adora o mesmo deus que eles, você provavelmente não adora o mesmo deus que eu. (...) Minha opinião mais sincera que eu posso dar é que se você está se importando demais com Téo Hayashi ou Priscilla Alcântara, você está se importando muito pouco com Jesus (DOIS DEDOS DE TEOLOGIA, 2023).

14 O termo “neopentecostal” tem sido usado para classificar certas denominações surgidas a partir da década de 1970, inicialmente (mas não exclusivamente) a partir do contexto do Rio de Janeiro, origem de alguns dos mais notáveis membros desse grupo, como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça. O trabalho de Ricardo Mariano (1999) estabelece como ênfases teológicas do neopentecostalismo a guerra espiritual, a pregação da Teologia da Prosperidade e a liberalização dos usos e costumes do campo da santidade, além de sua organização administrativa, que se assemelha à de empresas lucrativas. Algumas dessas ênfases têm sido adotadas também por lideranças de igrejas históricas, o que resultou na criação das igrejas históricas renovadas. Sobre o neopentecostalismo, Mariano (1999, p. 33) observa que “o termo já foi adotado por órgãos da grande imprensa” – ou seja, tem sido usado na cobertura jornalística da temática religiosa. Esse uso corrente tem sofrido mutações de significado, conforme notado por Juliano Spyer (2023b): “‘neopentecostal’ adquiriu uma conotação negativa e pejorativa ao ser usado fora da academia. No campo evangélico, ele se tornou uma categoria acusatória”. Basicamente, evangélicos chamam ao outro de “neopentecostal” quando não concordam com seu proceder – ainda que isso nada tenha a ver com o neopentecostalismo em si. Essa semântica precisa ser levada em conta para entender o discurso dos personagens no caso de Hayashi e Priscila Alcântara, e a fala de Yago Martins, citada a seguir.

A referência de Martins ao “arrepio na espinha” e ao choro reflete uma crítica frequente das chamadas igrejas históricas (e dos teólogos a elas associados) às formas mais recentes do pentecostalismo: o fato de elas recorrerem ao apelo sensorial em suas celebrações. Nisso, refletem a crítica de Max Weber (1978, p. 608) à estética da religião, pela qual as formas religiosas que valorizam a ética (e que se caracterizam pelo racionalismo) tendem a se afastar dos valores estéticos que remetem à magia, como danças e cantos, que, a seu ver, são mais relacionados à magia e ao transe. “Aos olhos de Weber, a arte aparece como potencialmente blasfema”, nota a antropóloga Birgit Meyer (2018, p. 21). No caso das igrejas brasileiras contemporâneas, o apelo emocional é visto entre alguns evangélicos mais tradicionais como uma forma de manipulação, que desvia a atenção do crente de Deus e a transfere para um celebrante/celebridade:

O grande desafio da expressão de emoções junto aos cultos e eventos evangélicos atuais é a não transformação dela em “emocionalismo”. A diferença entre emoção e emocionalismo parece ser a fonte exterior, a manipulação, o ambiente forçado para tal. O Espírito Santo não precisa destes recursos para agir. Deus espera que líderes consagrados dediquem todos os recursos de mídia, áudio, som e luzes para sua obra, sem agir como o povo de Israel, que afirmou no deserto, junto ao bezerro de ouro: “Este é o deus que nos tirou do Egito”. Assim, atualmente, “estes são os recursos emocionais que fazem as pessoas se arrepiar, chorar e se alegrar”. (KRÜGER, 2022, p. 17)

A crítica de Yago Martins a Priscilla Alcântara reside nas condutas da cantora que se afastam do cristianismo que ele defende, atacando também sua postura de celebridade. É importante lembrar que Alcântara esteve envolvida no ambiente do *show business* desde sua infância, o que favoreceu sua projeção para fora da bolha do cenário evangélico. Já a crítica a Téo Hayahsi diz respeito à forma como o pastor se utiliza de eventos para alcançar fama e sucesso pessoal. Também posiciona-se de forma a desvincular-se do crescente movimento neopentecostal brasileiro. Diferentemente de outros internautas, Martins não atacou os usos políticos do *The Send*, apesar de tê-lo feito em seu livro de 2021, a despeito de seu apoio à candidatura de Bolsonaro em 2018 e de suas aproximações com a controversa organização política Movimento Brasil Livre. Enquanto se isenta de tomar posição em um dos lados dessa disputa, Martins também apresenta seu cristianismo como o verdadeiro, negando que as perspectivas do pastor e da cantora, ou daqueles que tomam seus respectivos lados, sejam considerados verdadeiramente cristãos.

Considerações finais

Muitos podem conhecer Nikolas Ferreira, Izabella Vicente, Suéllen Rosim e Henrique Vieira por sua inserção na vida política, tendo assumido cargos para os quais foram democraticamente eleitos. Talvez conheçam Priscilla Alcântara por sua inserção nacional no *show business*. Figuras como Alexandre Magnani, Yago Martins, Henrique Krigner e Teófilo Hayashi não possuem a projeção para fora do meio evangélico como possuem Edir Macedo, Silas Malafaia, Caio Fábio Araújo, Aline Barros ou a família Valadão. É importante ressaltar que, na análise da repercussão do vídeo de Hayashi, foram selecionados posicionamentos apenas de figuras notáveis para servirem como exemplo do que quer ser demonstrado sobre a diversidade de identidades evangélicas. Outras figuras ligadas ao *The Send* também se pronunciaram publicamente em defesa de Hayashi, enquanto amigos pessoais famosos de Alcântara dentro e fora do universo *gospel* tomaram o lado da cantora. Este artigo, no entanto, à exceção da sequência de publicações em que Krigner responde a críticas, buscou deixar de lado essas pessoalidades, de forma a focar exclusivamente em aspectos políticos e religiosos que determinaram as identidades em disputa.

De maneira sintética, aqui serão apresentadas as posições identificadas no conflito. Para evangélicos conservadores, a crítica de Hayashi a Alcântara pode ser justificada tendo em vista diversos fatores: a rejeição ao Carnaval, a adesão ao contexto teológico e político de Hayashi, e a não identificação com as posturas de Alcântara. Evangélicos progressistas dividiam-se. Uns entraram em concordância com o pastor por repudiarem o Carnaval. Outros, como Henrique Vieira, não viam erros em participar dessa festividade, entrando em desacordo com o líder do *The Send*. Ao lado de Priscilla podiam estar aqueles que, mesmo repudiando o Carnaval, viam como hipócrita a atitude do pastor por diversos motivos: sua conivência com as ações do governo Bolsonaro ou com esquemas de pirâmides de *bitcoins*, seu machismo, ou o conhecimento de lucros pessoais obtidos com o evento. Houve também aqueles que, como Yago Martins, não pouparam críticas aos dois, utilizando-se de sua trajetória de fé para condenar os dois lados de forma igual, por todos os motivos citados neste parágrafo.

Não interessa a esse artigo trabalhar com a fofoca, ou o fato pelo fato. O caso aqui mencionado suscitou intensa discussão no âmbito digital e chamou atenção dos autores pela multiplicidade de posições por pessoas que afirmam professar a mesma fé, apresentando uma diversidade de subjetividades religiosas. Ainda que o protestantismo tenha diversas ramificações (compreendidas como denominações), à medida que movimentos de unidade entre os fiéis, como a organização *Dunamis* e o evento *The Send*, pode-se ver que há aqueles que se opõem a uma versão cada vez mais hegemônica do que seria o verdadeiro cristianismo. Ora, a adesão crescente de evangélicos ao bolsonarismo tem gerado uma onda de exclusão dos dissidentes – é o caso do desligamento de Ed René Kivitz da Ordem dos Pastores Batistas

do Brasil, da nota de repúdio da Convenção Estadual das Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus no Maranhão à senadora Eliziane Gama após o anúncio de seu apoio a Lula nas eleições de 2022 e das iniciativas da Igreja Presbiteriana do Brasil de excomunhão de fiéis de esquerda, que acabaram por ser derrubadas.

Tais exclusões, no entanto, não isentam os indivíduos de ainda se declararem cristãos ou de reconhecerem suas posições enquanto válidas para o cristianismo que professam. Isso chama a atenção para o fato de a autonomia religiosa viabilizar a discussão sobre identidades apresentada no início deste texto. Assim, a contemporaneidade, com o auxílio das mídias digitais, dá visibilidade e permissão para que uma celebridade se assuma cristã e participe de um trio elétrico no Carnaval com outra cantora secular (Ivete Sangalo), abrindo espaço para que outros fiéis, amparados por sua influência, participem de festividades como essa. Não é à toa que essa questão recebeu essa atenção, levando outros líderes religiosos a publicamente condenarem a cantora e suscitando, assim, um debate mais amplo com dimensões políticas, religiosas e ideológicas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Paulo Martins de. “Deus, pátria, família”: os sentidos do fascismo brasileiro. *Rua*, Campinas, v. 28, n. 2, 2022, p. 353-376.
- ALVES, Ruben. *Religião e repressão*. Juiz de Fora: Siano, 2020.
- ANDRADE, Débora El-Jaick. Redes sociais digitais: um novo horizonte de pesquisas para a História do tempo presente. In: BARROS, José D’Assunção. *História Digital: a historiografia diante dos recursos e demandas de um novo tempo*. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 179-227.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. *História: Questões e Debates*, Curitiba, v. 28, n. 55, 2011, p. 13-42.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. Surfando nas ondas do Senhor: juventude evangélica e mídia no Brasil (anos 2000-2010). *Relegens Thréskeia*, Curitiba, v. 3, n. 1, 2014, p. 100-126.
- BÍBLIA Sagrada – Nova Versão Internacional. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.
- CASTRO, Carol. Governo Bolsonaro ignorou 21 ofícios com pedidos de ajuda dos yanomami. *The Intercept Brasil*. 17 ago. 2022. Disponível em: <<https://www.intercept.com.br/2022/08/17/governo-bolsonaro-ignorou-21-oficios-com-pedidos-de-ajuda-dos-yanomami/>> Acesso em 13 abr. 2023.
- CHARADEAU, Patrick. *Discurso das mídias*. Trad. Ângela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2015.
- COSTA, Patricia Garcia. *Novas identidades e subjetividades on-line: o conservadorismo fluido no discurso das jovens youtubers evangélicas*. Tese (Doutorado em Comunicação Social). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2021.

- CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- DOIS DEDOS DE TEOLOGIA. Rua Azuza é avivamento?? Marido preguiçoso? Não pagar imposto é pecado? *YouTube*. 28 fev. 2023. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EU6n-yPd-dQ>> Acesso em 21 jun. 2023.
- DU MEZ, Kristin Kobes. *Jesus e John Wayne: como o evangelho foi cooptado por movimentos culturais e políticos*. Trad. Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.
- DUNAMIS MOVEMENT. Quem somos. *Dunamis Movement*. Disponível em: <<https://dunamis-movement.com/quem-somos/>>. Acesso em: 18 jul. 2023.
- ERICKSON, Millard J. *Dicionário popular de teologia*. Trad. Emerson Justino. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.
- FERREIRA, Eli Couto. *Chegou a nossa hora Brasil! A influência político/religiosa do movimento “The Send” na juventude evangélica brasileira*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2022.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Siva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2016.
- HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Trad. Daniel Miranda; William Oliveira. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO; Apicuri, 2016.
- HALL, Stuart. Introduction: Who Needs “Identity”? In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 1996.
- HAYASHI, Teófilo. Diante do silêncio e do vácuo de esclarecimentos, qualquer narrativa pode se instalar. *Instagram*. 25 fev. 2023. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CpFwuF1sx-sR/>> Acesso em 17 abr. 2023.
- HENDERSHOT, Heather. *Shaking the world for Jesus: Media and conservative evangelical culture*. Chicago & London: University of Chicago Press, 2004.
- KRIGNER, Henrique. 1. Priscila adora sentar em podcast pra pregar como a Igreja deveria ser... *Twitter*. 26 fev. 2023. Disponível em: <<https://twitter.com/hkrigner/status/1629820667762753537>> Acesso em 19 jun. 2023.
- KRÜGER, Harriet Wondracek. Euforia, arrepio e lágrimas: uma reflexão a respeito do cultivo das emoções nos eventos da igreja evangélica. *Revista Batista Pioneira*, Ijuí, v. 11, n. 2, p. 8–18, dez. 2022.
- KUSUMOTO, Meire. ‘O bem vence no final’, diz coreógrafo da Gaviões da Fiel sobre desfile. *Veja*. 6 mar. 2019. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/cultura/o-bem-vence-no-final-diz-coreografo-da-gavioes-da-fiel-sobre-desfile/>> Acesso em 2 mai. 2023.
- LEMIEUX, Cyril. Para que serve a análise de controvérsias?. Trad. Rodrigo Cantu. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 11, n. 3, p. 155-167, 2017.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARTINO, Luís Mauro Sá. *Comunicação & identidade: quem você pensa que é?* São Paulo: Paulus, 2010.

- MARTINO, Luis Mauro Sá. Midiatização da religião e Estudos Culturais: identificando diferenças a partir de Stuart Hall. *MATRIZES*, São Paulo, v. 10, n. 3, p. 143–156, dez. 2016.
- MARTINS, Yago. *A religião do bolsonarismo*: um ensaio teológico. Brasília: 371, 2021.
- MELLO, Igor. Pastor Henrique Vieira diz que Jesus foi honrado em desfile da Mangueira. *Uol*. 24 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/carnaval/2020/noticias/redacao/2020/02/24/pastor-henrique-vieira-diz-que-jesus-foi-honrado-em-desfile-da-mangueira.htm>> Acesso em 2 jun. 2023.
- MENDES, Anderson. ‘Sheik dos Bitcoins’ se envolve em polêmica com Priscilla Alcantara e líder evangélico. *Be (in)Crypto*. 27 fev. 2023. Disponível em: <<https://br.beincrypto.com/sheik-dos-bitcoins-vira-foco-em-polemica-envolvendo-priscilla-alcantara-e-lider-evangelico/>> Acesso em 21 jun. 2023.
- MENEZES, Renata; BARTOLO, Lucas. Quando devoção e carnaval se encontram. *Proa: Revista de Antropologia e Arte*, Campinas, SP, v. 9, n. 1, p. 96–121, 2019.
- MEYER, Birgit. A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. Trad. Gabriela Neubaher; Tiago Paraná De Lara. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 19, n. 34, p. 13–45, 2018.
- MOREIRA, Igor Lemos. A celebridade em perspectiva biográfica: considerações sobre a indústria da música pop. In: PEDRO, Joana Maria; ZANDONÁ, Jair. *Anais da III Jornada do LEGH: feminismo e democracia*. Florianópolis: LEGH/UFSC, 2018, p. 30–39.
- OLIVEIRA, José Luiz de. Pequena história do carnaval carioca: De suas origens aos dias atuais. *Revista Encontros*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 18, 2012, p. 61–85.
- PLENO.NEWS. “Priscilla Alcantara está servindo ao diabo”, diz Nikolas Ferreira. *Pleno.News*. 19 ago. 2022. Disponível em: <<https://pleno.news/fe/nikolas-ferreira-priscila-alcantara-esta-servindo-ao-diabo.html>> Acesso em 19 jun. 2023.
- PROJETO COMPROVA. Entenda a crise humanitária na Terra Indígena Yanomami. *O Estado de S. Paulo*. 19 jun. 2023. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/estadao-verifica/crise-humanitaria-terra-indigena-yanomami/#:~:text=A%20crise%20humanit%C3%A1ria%20dos%20yanomamis%20foi%20noticiada%20pela%20imprensa%20nacional,e%202022%2C%20na%20terra%20ind%C3%ADgena.>>> Acesso em 9 ago. 2023.
- RODRIGUES, Arthur. Mudança de visual de cantora Priscilla Alcântara vira alvo de políticos da direita. *Folha de S.Paulo*. 10 nov. 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2023/11/mudanca-de-visual-de-cantora-priscilla-alcantara-vira-alvo-de-politicos-da-direita.shtml>> Acesso em: 11 mai. 2024.
- SABATE, Ruben Sanchez *et al.* Christian and secular values for sale: the religious apostasy of celebrity and Disney’s “Hannah Montana” star Miley Cyrus. *Acta theologica*, v. 37, n. 1, 2017, p. 97–119.
- SENA, José Roberto Feitosa de. *Maracatus rurais de Recife*: entre a religiosidade popular e o espetáculo. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2012.
- SORRENTINO, Gabriel. Priscilla anuncia nova música e volta a ser atacada por religiosos. *Correio Braziliense*. 13 dez. 2023. Disponível em: <<https://emoff.correiobraziliense.com.br/colunas/gabriel-sorrentino/priscilla-anuncia-nova-musica-e-volta-a-ser-atacada-por-reli->>

giosos/> Acesso em 11 mai. 2024.

SPYER, Juliano. Evangélicos usam Carnaval para atacar dissidentes. *Folha de S.Paulo*. 6 mar. 2023a. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/juliano-spyer/2023/03/evangelicos-usam-carnaval-para-atacar-dissidentes.shtml>> Acesso em 13 abr. 2023.

SPYER, Juliano. Por que não usar o termo “neopentecostal”. *Folha de S.Paulo*. 3 jul. 2023b. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/juliano-spyer/2023/07/por-que-nao-usar-o-termo-neopentecostal.shtml>>. Acesso em: 2/8/2023.

UOL. Carro alegórico que viralizou com demônio representa passagem bíblica. *Uol*. 22 fev. 2023. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/carnaval/noticias/redacao/2023/02/22/carro-alegorico-que-viralizou-com-demonio-representa-passagem-biblica.htm?cmpid=copiaecola>> Acesso em 2 mai. 2023.

VICENTE, Iza. Bolsonaro e Damares foram omissos com a morte de centenas de indígenas... *Twitter*. 26 fev. 2023. Disponível em: <<https://twitter.com/IzaVicent/status/1629797658540888068>> Acesso em 13 abr. 2023.

VIEIRA, Henrique. Sou pastor, crente em Jesus e pulei carnaval mais um ano. *Instagram*. 23 fev. 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CpBZ_m_J92R/> Acesso em 2 jun. 2023.

WEBER, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Recebido em: 28/08/2023

Aprovado em: 12/07/2024

“CONGRESSO EVANGÉLICO DOMINADO POR VERMELHOS”: A CONFERÊNCIA DO NORDESTE PELAS LENTES DO MOVIMENTO PRESBITERIANO FUNDAMENTALISTA (1962)

“Evangelical congress dominated by the red”: the northeast conference through the lens of the fundamentalist presbyterian movement (1962)

Carlos André Silva de Moura¹

Saymmon Ferreira dos Santos²

RESUMO:

O artigo tem o objetivo de analisar a Conferência do Nordeste, realizada em 1962, na cidade do Recife, a partir das narrativas das lideranças do Movimento Fundamentalista Presbiteriano, que se manifestavam contrárias às proposições do evento. Neste sentido, valendo-nos das contribuições da História Cultural, buscamos compreender como os eclesiásticos construíram uma representação social em torno do congresso, que havia sido estruturado por intelectuais progressistas dos mais diversos ramos dos protestantismos. As fontes utilizadas partiram da imprensa de Pernambuco, com destaque para o *Diário de Pernambuco*, *Última Hora* e o jornal da Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil, *A Defesa*. As análises destacaram como foram elaborados os discursos acerca da Conferência do Nordeste e como as ideias anticomunistas foram utilizadas pelos opositores com o propósito de deslegitimar a convenção, em conjuntura política de efervescência em torno das Reformas de Base.

Palavras-chave: Igreja Presbiteriana do Brasil; Israel Furtado Gueiros; Progressistas; Conferência do Nordeste.

ABSTRACT

The article aims to analyze the Conference of the Northeast, held in 1962, in the city of Recife, from the narratives of the leaders of the Presbyterian

1 Doutor em História pela UNICAMP, Professor Associado / Livre-docente do Curso de História da Universidade de Pernambuco (Campus Mata Norte). Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Ensino de História (ProffHistória) e do Programa de Pós-graduação em Culturas Africanas da Diáspora e dos Povos Indígenas. Pós-doutor em História na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com estágio como Investigador Visitante Sênior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS/UL). Professor permanente do Programa de Pós-graduação em História da UFRPE. Contato: carlos.andre@upe.br.

2 Doutorando em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Mestre em História Social da Cultura Regional na Universidade Federal Rural de Pernambuco. Graduado em História, Bacharelado, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Contato: saymmon.doutorado@gmail.com.

Fundamentalist Movement, which was contrary to the propositions of the event. In this sense, using the contributions of Cultural History, we seek to understand how the ecclesiastics built a social representation around the congress structured by progressive intellectuals from the most diverse branches of Protestantism. The sources used came from the Pernambuco press, with emphasis on *Diário de Pernambuco*, *Última Hora* and the newspaper of the Fundamentalist Presbyterian Church of Brazil, *A Defesa*. The analyzes highlighted how the speeches about the Northeastern Conference were elaborated and how the anticommunist ideas were used by the opponents with the purpose of delegitimizing the convention in a political conjuncture of effervescence around the Basic Reforms.

Keywords: Presbyterian Church of Brazil; Israel Furtado Gueiros; Progressives; Northeast Conference.

Introdução

O artigo analisa a construção e a disputa de representações em torno de um encontro promovido pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI) da Confederação Evangélica Brasileira (CEB). Há 60 anos, a Conferência do Nordeste, realizada no Colégio Presbiteriano Agnes Erskine, na cidade do Recife, reuniu teólogos e lideranças protestantes, além de pensadores das ciências sociais, como Gilberto Freyre, Paul Singer e Celso Furtado, com o propósito de buscar uma solução cristã para a crise na esfera político-social durante o início do governo de João Goulart.

Para um dos participantes da Conferência, o Rev. Joaquim Beato, a Conferência do Nordeste foi “um momento de confraternização e diálogo acima das barreiras denominacionais, foi um momento de coragem, pois já se tramava o golpe militar contra o governo” (BEATO, 2012, p. 27). Para outros evangélicos, alinhados com o conservadorismo teológico e político, a exemplo do presbiterianismo fundamentalista, o evento revelava a infiltração de agentes da filosofia marxista e do comunismo nos protestantismos brasileiros.

O encontro promovido por esses intelectuais nos provê indícios de como o universo religioso esteve interferindo no mundo político, assim como o político esteve estruturando os campos religiosos, seguindo a linha do pensamento da historiadora Aline Coutrot que nos adverte que as igrejas são “corpos sociais dotados de uma organização que possui mais de um traço em comum com a sociedade política” (COUTROT, 2003, p. 334). Veremos, nas próximas páginas, como esse enfrentamento de representações sobre a IV Convenção do SRSI ultrapassou os limites institucionais das denominações evangélicas brasileiras, obtendo destaque nas páginas da imprensa pernambucana. A Conferência do Nordeste sinalizou o ápice da circularidade dos discursos progressistas entre as denominações evangélicas até março de 1964. A partir de então, com a subversão da ordem política levada a cabo por

militares, muitos teólogos, clérigos, seminaristas e leigos, que foram se apropriando dos novos discursos progressistas, foram perseguidos ou até mesmo expulsos das instituições das quais eram integrantes. Admitimos a contribuição da historiadora Elizete da Silva, que definiu um protestante progressista como “aquele com uma visão aberta, não necessariamente modernista em termos teológicos, que admite novas ideias e novas perspectivas na interpretação de doutrinas e nas práticas religiosas” (SILVA, 2010, p. 35).

A pesquisa está localizada nas propostas da História Cultural, campo da historiografia responsável por redefinições teóricas e metodológicas para as pesquisas históricas. Essa corrente foi entendida por Roger Chartier como uma resposta aos desafios impostos por outras ciências sociais que mantinham o domínio do campo intelectual francês até a década de 1960 (CHARTIER, 2012). Até essa data, grande parte dos trabalhos históricos esteve enclausurada nos campos hegemônicos da história econômica e social, favorecendo as grandes estruturas e os olhares deterministas, do ponto de vista histórico.

Ao lidar com as fontes, o historiador não se depara com a verdade em si, mas com uma realidade social que foi construída por meio de uma representação. A partir das elucidações de Roger Chartier, pôde-se analisar a relação entre as representações e os interesses dos grupos que as forjaram, relacionando os “discursos proferidos com a posição de quem os utiliza” (CHARTIER, 2002, p. 17). Para o historiador, “não há prática ou estrutura que não seja produzida por representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e grupos dão sentido a seu mundo” (CHARTIER, 2002, p. 66). Classificadas como contraditórias, as representações são colocadas no campo de concorrência e de competições “cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação” (CHARTIER, 2002, p. 17). Dessa forma, as representações dão cabo às construções de teologias, doutrinas, símbolos e práticas que estão em disputa na afirmação da doutrina “verdadeira” (COSTA, 201, p. 14).

Levando em consideração as renovações nos estudos históricos com a introdução de novos temas, o historiador não pode desprezar as fontes periódicas que, nas palavras da historiadora Tania Regina de Luca, “cotidianamente registram cada lance dos embates na arena do poder” (LUCA, 2011, p. 128). Com a presença de periódicos nesta pesquisa, compreendermos que os veículos de informação não são neutros e isolados dos acontecimentos políticos e sociais; antes, atendem a uma dinâmica complexa de poder, de instrumentos de manipulação de interesses e de intervenção na vida social (CAPELATO, 1980, p. 19). Diante do exposto, recorreremos às fontes da imprensa a fim de percorrermos os labirintos da produção do anticomunismo, a partir do movimento fundamentalista presbiteriano, em torno da Conferência do Nordeste de 1962.

Protestantes defendem que a Igreja deve assumir a vanguarda da Revolução Social

Torna-se necessário enfatizar a pluralidade que desenha as formas de se pensar a Teologia entre os grupos protestantes. Um simples movimento de trocar de uma emissora televisiva é suficiente para nos darmos conta da multiplicidade de denominações, linguagens e práticas em torno do terreno evangélico. Tal como ocorre em nossos dias, os meados do século passado marcaram o que Rubem Alves chamou de “convulsão intelectual” nos meios protestantes (ALVES, 1982, p. 166). Nos anos de 1950, o Brasil atravessava um período de fermentação político-social, em decorrência dos processos de urbanização e rápida industrialização. Por outro lado, o nacional-desenvolvimentismo³ desnudava os aspectos contraditórios da sociedade, da miséria e do atraso que revestiam grande parcela da população do país.

Os encontros dos jovens evangélicos com os espaços acadêmicos e os movimentos ecumênicos no Brasil propiciaram “rachaduras” teológicas entre as novas lideranças leigas e os poderes burocráticos controlados por uma liderança mais antiga, desejosa de manter o controle sobre a membresia. As rápidas mudanças sociais cooperaram para ampliação das fronteiras dos modos de pensar e fazer teologia no país. Para Hélerson Silva, o movimento protestante de jovens “possibilitou uma verdadeira experiência ecumênica ao contar, em seus quadros, com um pluralismo de idéias [...] nos anos de 1950” (SILVA, 2002, p. 17).

Preocupados com a formação de um movimento de cooperação entre as igrejas evangélicas e uma participação mais eficaz, no que tange aos debates políticos e sociais do Brasil, em junho de 1934 se organizou, sob a liderança do Rev. Epaminondas Melo do Amaral, a Confederação Evangélica do Brasil (CEB). Os estatutos oficiais definiam que a CEB deveria: fazer representação coletiva das igrejas confederadas; realizar tarefas de interesse geral de seus membros; promover a ação conjunta das igrejas associadas, no cultivo da fraternidade cristã; manter relações fraternais, como Confederação, com organismos e igrejas evangélicas que confessassem que “Jesus Cristo é Senhor e Salvador” (RAPP, 1965, p. 26). Mais tarde, nos meados de 1950, a CEB se juntou ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI), que foi constituído em 1948, na cidade de Amsterdã, com a presença de mais de 350 delegados, constituindo-se como a principal organização ecumênica em nível internacional (OLIVEIRA, 2009, p. 127).

Com relação à CEB, participavam as seguintes denominações na condição de membro efetivo: Igreja Cristã do Brasil, Igreja Episcopal Brasileira, Igreja Evangélica de

3 O movimento que ficou conhecido como nacional-desenvolvimentismo projetava tornar a economia brasileira menos dependente do setor primário com a implantação de uma forte indústria nacional. O período desenvolvimentista teve o seu início ainda na década de 1930, sob a liderança política de Getúlio Vargas e obteve o auge durante o governo de Juscelino Kubitschek.

Confissão Luterana no Brasil, Igreja Metodista do Brasil, Igreja Metodista Livre do Brasil, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, União de Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil e a Igreja do Evangelho Quadrangular. A estrutura estava dividida em seis departamentos: Imigração e Colonização, Literatura, Ação Social, Atividades Religiosas e Educativas, Juventude e o mais importante para nossa pesquisa: Estudos (Setor de Responsabilidade Social de Igreja - SRSI). O Departamento de Estudos, através do SRSI, foi o mais ativo da CEB, promovendo as conferências nacionais de estudos em 1957, 1960 e 1962.

Todavia, faz-se necessário salientar que, antes das três conferências promovidas pelo SRSI, houve um encontro nacional, na cidade de São Paulo, em 1955, organizado pela Comissão de Igreja e Sociedade, órgão autônomo à CEB, com o tema direcionado para *Consulta sobre a Responsabilidade Social da Igreja*. Discutiu-se sobre a orientação e educação dos evangélicos para a participação na vida política, a relação das igrejas cristãs em face do avanço do comunismo e a aproximação dos cristãos com as causas alusivas ao proletariado industrial (SILVA, 2010, p. 106). No Brasil, eram as primeiras articulações de um protestantismo progressista interessado em buscar na teologia cristã, com o auxílio das ciências sociais, respostas para as crises sociais e políticas. Sob a coordenação de Waldo Aranha Lenz César (1923 – 2007) no Setor de Responsabilidade Social da CEB, o encontro contou com a participação do estadunidense Rev. Richard Shaull, precursor da Teologia da Libertação, responsável por apresentar aos estudantes do Seminário Presbiteriano do Sul, localizado em Campinas, a Escola da Neo-Ortodoxia, composta por teólogos que eram interessados na proposição de novas linguagens teológicas para compreender as demandas do tempo presente (CONN; STURZ, 1984, p. 80).

Em continuidade às discussões iniciadas no primeiro encontro, a Comissão Igreja e Sociedade (que mais tarde recebeu o nome de Setor de Responsabilidade Social da Igreja) promoveu a segunda conferência na cidade de Campinas, em 1957, com o tema: *Igreja e as rápidas transformações sociais do Brasil*. Nesse encontro, foram retomadas as pautas da última reunião, propondo estudos no que tange à responsabilidade cristã na esfera político-social. Naquela ocasião, incentivou-se a participação de cristãos em núcleos partidários e estudos sobre os problemas políticos do país. (SILVA, 2010, p. 110). Observa-se que, progressivamente, o paradigma de que crente não deveria se envolver com “questões mundanas”, representado por uma teologia absenteísta, norteadá apenas para as questões espirituais e que se tratava de uma herança do puritanismo, foi perdendo valor para esse segmento evangélico. Por último, recomendava-se a presença dos cristãos nas experiências das zonas rurais, por meio de auxílios e empreendimentos no campo, sem avançar muito nas propostas de Reforma Agrária. Apesar do baixo número de participantes, em torno de cinquenta pessoas, chama-se a atenção para a presença de

católicos no encontro, ressaltando o posicionamento ecumênico das reuniões do SRSI.

O terceiro encontro também ocorreu no Estado de São Paulo, dessa vez com o tema *A Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade*, em 1960. O contexto do encontro era marcado por ampla discussão em torno das ideias de reforma e nacionalidade. O segmento progressista mostrava-se aberto para o diálogo, além das cercas teológicas, recebendo, na conferência, o sociólogo Florestan Fernandes, fundador da Escola Paulista de Sociologia. Outro convidado foi o historiador Sérgio Buarque de Holanda, que não pôde comparecer ao evento. A conferência transcorreu em meio ao otimismo, com a proposta do plano de governo do presidente Juscelino Kubitschek, em contraste com o aumento do empobrecimento que demarcava as zonas periféricas. Sessenta e uma pessoas assistiram aos estudos e palestras da III Conferência, representada por treze denominações (SILVA, 2010, p. 118).

Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro

Entre os eventos organizados pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja, o que mais desperta atenção na historiografia do protestantismo é a IV Conferência, que recebeu o título de Conferência do Nordeste, em virtude das ressonâncias emitidas nas tessituras do protestantismo no Brasil. Foi o primeiro encontro que ocorreu fora do eixo Sul-Sudeste, tendo como sede a cidade do Recife, entre os dias 22 e 29 de julho de 1962, nas dependências do Colégio Presbiteriano Agnes Erskine.

Encarava-se que a situação do Brasil era revolucionária e a resposta para a realidade brasileira seria “Cristo”. O presidente da organização nacional do evento, Rev. Almir dos Santos, justificou a escolha pelo Nordeste devido ao fato de a região estar no cerne das preocupações da política nacional e internacional, em razão dos avanços das mobilizações sociais capitaneadas pelas Ligas Camponesas. Deve-se lembrar que o presidente dos EUA, John Fitzgerald Kennedy (1917-1963), teria enviado o seu irmão para acompanhar os problemas sociais da região. A segunda justificativa colocava o Nordeste como o ponto mais crítico da crise brasileira. Recife era citada como “moscousinha brasileira” pelos setores conservadores (CÊSAR, 1962, p. 13). Por último, desejava-se integrar as igrejas da região à Confederação Evangélica Brasileira. Conhecidas as justificativas, podemos nos questionar quanto à atmosfera pernambucana que tanto despertava a atenção daqueles presbiterianos. Havia riscos para uma revolução comunista por essas terras?

Em Pernambuco, próximo da data da Conferência do Nordeste, despontava uma associação de camponeses, oriundos do Engenho Galiléia, localizado no município de Vitória de Santo Antão, em torno das dificuldades que os trabalhadores rurais tinham quanto ao pagamento do foro (aluguel), cobrado mensalmente, pelo uso das terras. Trata-se da Sociedade Agrícola e Pecuária dos Plantadores de Pernambuco (SAPPP) que, mais

tarde, recebeu o nome de Liga dos Camponeses. Em outubro de 1960, um dos jornais de maior influência no Ocidente, o *The New York Times*, enviou o jornalista Tad Szule para acompanhar de perto as tensões em torno dos movimentos que eclodiram das zonas rurais. O historiador Pablo Porfírio destacou que, entre 31 de outubro e 1º de novembro de 1960, o periódico estampava a matéria com o título: “A pobreza do Nordeste do Brasil gera ameaça de Revolta” (PORFÍRIO, 2008, p. 44). Nesse aspecto: “o Nordeste, especificamente Pernambuco, descrito no “The New York Times” apresentava-se como pré-revolucionário ou inserido em um processo de revolução quase que irreversível” (PORFÍRIO, 2008, p. 45). Em 1961, o 1º Congresso Camponês foi marcado pelo enérgico discurso de Francisco Julião (1915-1999), com a defesa de que “a reforma agrária será feita na lei ou na marra, com flores ou com sangue” (FERREIRA, 2019, p. 321).

Em outubro de 1962, Miguel Arraes de Alencar (1916-2005) foi eleito governador do Estado de Pernambuco, através de uma plataforma política que ia das forças de esquerda, setores progressistas da Igreja Católica e dos protestantes até líderes sindicais da zona rural. Para Severino Vicente, o governo de Arraes “teve que manter um caráter nacional reformista e confrontar-se com uma oposição de direita, ao mesmo tempo em que era assediado por forças mais radicais de esquerda desejosas de uma ação mais firme na direção das mudanças sociais” (SILVA, 2014, p. 104).

Sobre o tema escolhido para a conferência, *Cristo e o processo revolucionário*, pode-se inferir que trouxe certo “dissabor” para as lideranças conservadoras protestantes, na medida em que o termo revolução não estava presente na linguagem controlada pela ética puritana e pietista. O pensamento teológico conservador considera a estrutura social como dada, ou seja, as estruturas são produtos da providência divina, uma vez que a “questão não é transformar as estruturas, mas transformar os homens” (ALVES, 1987, p. 219). Contrariando essa perspectiva, para justificar o tema, o reverendo Almir dos Santos descreveu a década de 1960 como período de exaltação em torno da agenda revolucionária. Tratava-se de um tempo de excitação política das forças populares em favor das reformas de base. Diante da polêmica que envolvia o tema, registra-se a preocupação do Presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, o Rev. Amantino Adorno Vassão (1910-1997), que destacou:

Há coisas que, à primeira vista, espantam. O subtítulo, por exemplo: “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”. Entendem alguns que o que vemos, no Brasil, não é um “processo revolucionário”, na expressão mais exata do seu conteúdo e do seu objetivo. Na realidade Cristo, o meigo e suave Salvador, promoveu a maior revolução que a História registra, sem violência, com as armas do amor. (Em contraste com as

Cruzadas sangrentas em que a Igreja saiu derrotada – encontramos) a Igreja Primitiva e Post-Apostólica vencendo e dominando o Império Romano com a pregação pacífica do Evangelho (CESAR, 1962, p. 01).

Depreende-se que, para o Rev. Amantino Vassão, a linguagem revolucionária não era própria dos protestantes. Nessa perspectiva, a revolução simbolizava desordem, derramamento de sangue e ações armadas. A resposta dos cristãos deveria vir por meios pacíficos, por reformas, sem promover grandes mudanças estruturais. Toma-se, como exemplo, as primeiras comunidades cristãs dos primeiros séculos, subjugadas ao fustigo do Império Romano, mas que não confrontavam os seus dominadores por meio das armas.

A escolha do título “*Cristo e o processo revolucionário*” tencionava despertar uma nova consciência para o papel dos protestantes no que se refere às questões sociais. É curioso notarmos que, antes da institucionalização da Teologia da Libertação, no final da década de 1960, os protestantes, em diálogo com setores católicos, já se articulavam para discutir, por trilhas teológicas, a realidade social do país, questionando qual o papel dos evangélicos nesse processo de mudanças socioculturais. Foi considerando essa observação que o teólogo Richard Sturz lembrou que a Teologia da Libertação encontrou suas primeiras bases nos teólogos protestantes, ainda na década de 1950, resultado dos trabalhos do presbiteriano Richard Shaull (CONN; STURZ, 1984, p. 80).

A Conferência do Nordeste, assim como o III Encontro do SRSI, propiciou o encontro de intelectuais e pastores progressistas com outros nomes da intelectualidade brasileira, a exemplo de Gilberto Freyre e Celso Furtado. A organização contou com a participação de 14 denominações e 167 participantes, incluindo delegados dos EUA, do México e do Uruguai. Evidenciaram-se as presenças de Richard Shaull, Rubem Alves, Joaquim Beato, entre outros atores. Além do uso do termo revolução no tema, a presença de intelectuais que não pertenciam ao território da teologia foi contestada por alguns conservadores. Em um livro de tons críticos à Confederação Evangélica Brasileira, Robert S. Rapp registra o comentário de que:

Na conferência do Nordeste, em 1962, em Recife (a qualquer reunião de estudo do Setor de Responsabilidade Social da Igreja da C.E.B), um dos conferencistas foi Celso Furtado, diretor da SUDENE durante o regime do Presidente João Goulart, um homem cujo contato e relações com o partido comunista antes de 31 de março é hoje um fato indiscutível. Outro orador foi o Prof. Gilberto Freyre, socialista, não evangélico, que falou sobre o assunto “O Artista – servo dos que sofrem”, [...] Não há êrro algum necessariamente, em um crente evangélico (como indivíduo) ouvir as idéias destes homens se tem êle o discernimento suficiente para separar

as boas idéias das más. Mas é uma coisa inteiramente diferente quando a igreja de Cristo, como coletividade, convida um que não é evangélico para falar aos crentes a respeito de suas responsabilidades perante Deus e sua missão para com o mundo perdido (RAPP, 1964, p. 21).

O posicionamento de Rapp nos revela como o sectarismo se notabilizou na teologia conservadora dos protestantes ao questionar a presença de intelectuais de outras áreas das ciências sociais em um congresso organizado por protestantes. A fim de desqualificá-los, o autor do livro fez a aproximação dos dois personagens com as ideias marxistas, embora Gilberto Freyre tenha apoiado com entusiasmo o golpe civil-militar de 1964. A análise da fonte nos indica que, para o escritor, as ciências sociais não serviam como lentes para os cristãos analisarem a situação sociopolítica do país, operação que caberia apenas aos pensadores protestantes à luz das escrituras. Rubem Alves contribui com a discussão ao afirmar que, na relação entre fé e ciência, os últimos critérios de verdade para julgamentos são os textos das escrituras, na forma sistemática como são apresentadas por meio das confissões (ALVES, 1979, p. 119). O pensamento teológico dos protestantes conservadores valoriza o aspecto da individualidade, acredita que as transformações, os movimentos, as estruturas sociais e a ideia do progresso partem do processo de conversão individual, tanto que a afirmação “converta o indivíduo e a sociedade se converterá” é recorrente entre os púlpitos evangélicos até o nosso presente.

Ao se aproximar a data de abertura, a Conferência do Nordeste apareceu nas manchetes da imprensa pernambucana. O periódico *Última Hora* estampou em sua capa: *Cristo presente na crise brasileira*. A matéria contou com a participação de Waldo César que destacou a importância daquele encontro para os evangélicos e a sociedade brasileira. Para organização do evento, a temática do Cristo e o processo revolucionário brasileiro queria refletir que “a nossa crença não é algo sem relação com o mundo em que vivemos. Pelo contrário, Cristo está presente no meio da crise que atravessamos e ele não é indiferente à sorte dos que sofrem injustiças e passam fome e não tem esperança” (ÚLTIMA HORA, 22 jul. 1962). Para o autor, o propósito da conferência era estudar as grandes transformações sociais, além do ensinamento revolucionário de Jesus Cristo e a missão das igrejas diante da situação específica do Nordeste como núcleo irreversível da revolução brasileira (ÚLTIMA HORA, 22 jul. 1962, p. 07).

O local escolhido para a abertura da Conferência do Nordeste foi o Teatro do Parque, localizado na região central da cidade do Recife. Tratava-se de um domingo, 22 de julho, e a plateia contava com a presença do presidente da Câmara dos Deputados, Deputado Paulo Guerra, juntamente com o governador do Estado, Cid Sampaio. O prefeito da cidade do Recife, Miguel Arraes, encaminhou como representante o Sr.

Luiz Portela, que era prefeito da cidade de Palmares, na Mata Sul do Estado. Também participava o representante do Comando Militar da VII Região. A União Nacional dos Estudantes (UNE) integrou a programação de abertura com a apresentação de uma peça. O Reverendo Metodista Almir Santos, como representante do SRSI, foi o responsável por ser o orador daquele primeiro encontro.

CONFERÊNCIA DO NORDESTE, CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO



Fonte: Arquivo Interno da Igreja Presbiteriana do Recife

O cartaz feito pelo metodista Claudius Ceccon para representar a Conferência do Nordeste era composto pela presença da cruz, em uma posição central, acompanhada de ferramentas agrícolas, com destaque para a presença da foice. Com a entrevista concedida por Waldo César, ex-secretário executivo do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, à revista eletrônica Novos Diálogos no ano de 2011, tem-se a informação de que o cartaz tinha o vermelho como uma das cores predominantes, presenças de signos que foram utilizados pelos críticos da conferência para associá-la com uma propaganda de agenda comunista (EDITORES, 2011).

Em 23 de julho de 1962, o jornal Última Hora publicou uma matéria que tinha por título: “Evangélicos: novos rumos para a igreja dentro da revolução” (ÚLTIMA HORA, 23 jul. 1962). O preletor defendeu que “aquêles que se rebelam contra a revolução pacífica são responsáveis pela revolução violenta” (ÚLTIMA HORA, 23 jul. 1962). Para os progressistas protestantes, a “revolução” deveria ser tomada pelos protestantes, antes que os marxistas ou socialistas a fizessem.

Outro discurso bastante aguardado foi o do economista Celso Furtado,

representante da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). O palestrante discorreu sobre as “reflexões sobre a pré-revolução brasileira”. Defendia que havia três condições que justificariam o estágio pré-revolucionário no país. A primeira remetia às marcantes concentrações de riqueza, excluindo o campesinato e trabalhadores dos benefícios em torno do desenvolvimento. A segunda se relacionava com a desordem estrutural, na medida em que os setores urbanos gozavam de privilégios advindos do progresso, enquanto os camponeses se encontravam circunscritos em relações que remetiam ao feudalismo, marcadas pelas precárias condições de trabalho e sem desfrutarem de participação política. Por fim, o economista destacou que os contrastes dos dois primeiros pontos impulsionariam uma progressiva conscientização das massas populares, impelidas por melhorias sociais: a Revolução Brasileira. Com relação à aproximação intelectual com setores críticos do capitalismo, a historiadora Elizete da Silva avaliava que “ao mesmo tempo em que refletiam sobre os profetas judaicos do século VI a. c., discutiam a ebulição nordestina com o mentor intelectual da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) (SILVA, 2010, p. 121)”.

No fim da noite da segunda-feira (23), as últimas palavras ficaram sob o encargo do sociólogo Gilberto Freyre, que fez uma provocação a uma plateia repleta de teólogos. Declarava que chegava a hora de os protestantes irem além dos “insignes” gramáticos, fazendo referência aos intelectuais e pastores Eduardo Carlos Pereira, Jerônimo Gueiros e Otoniel Mota. Era necessário ampliar a influência das igrejas evangélicas no processo de enriquecimento dos meios culturais brasileiros. Para intelectual pernambucano, embora as denominações protestantes proporcionassem o surgimento de escritores como Euclides da Cunha, poetas com a intensidade de Manuel Bandeira, compositores, a exemplo de Villa Lobos, faltavam artistas e intelectuais evangélicos com responsabilidade para denunciar os abusos da classe dominante, interessada na manutenção do *status quo* em troca da conservação de seus privilégios.

O reverendo João Dias de Araújo, professor do Seminário Presbiteriano do Norte, foi o responsável pela preleção do terceiro dia da conferência, no Colégio Agnes, onde discutiu sobre os aspectos acerca da Revolução do Reino de Deus. O eclesiástico e outros conferencistas do ramo teológico partiam em direção aos profetas do Antigo Testamento para justificar a posição contestatória quanto à realidade das estruturas sociais. A mensagem de Cristo se revelaria pelo convite ao processo de conversão social, não pelo uso da força ou arma. Para o palestrante, almejar a harmonia social é caminhar com perspectiva na chegada do Reino de Deus, não sendo encarada como mera utopia, mas como responsabilidade do cristão para o presente. Diferentemente dos eventos conduzidos pela classe de trabalhadores, tese defendida pelos marxistas, a revolução do Reino de Deus seria a afirmação da soberania de Deus sobre a História, oferecendo uma segura diretriz

para a humanidade no presente. Ainda em sua fala, destacou que os protestantes deveriam estar “na vanguarda dos movimentos de transformação do mundo contemporâneo. O clima revolucionário do século XX é percebido através da revolução marxista-leninista, da revolução racista, da revolução nacionalista [...] da revolução do proletariado.” (ÚLTIMA HORA, 25 jul. 1962). Todavia, a revolução do Reino de Deus estava dentro do “vulcão” revolucionário. Para Araújo:

Foi tanta a displicência dos cristãos que a palavra justiça foi arrebatada da bandeira cristã para ocupar lugar de destaque na bandeira vermelha do materialismo. A palavra justiça está mais na boca dos ateus do que de cristãos. Esse trecho da preleção do rev. João Dias de Araújo, pronunciada hoje, às 09 h no Colégio Agnes. [...] Explicou o Conferencista que chegamos ao ponto em que, quando um cristão começa falar em justiça, é considerado inimigo do cristianismo, mas que tais acusações não devem assustar a ninguém (ÚLTIMA HORA, 24 jul. 1962).

O pastor João Dias de Araújo acusou os protestantes de negligenciar a luta por uma ordem social justa e fraterna, bandeira desfraldada pelos comunistas e socialistas. Denunciava o comprometimento dos poderes burocráticos das instituições evangélicas com a legitimação da ordem econômica dominante e excludente nos países considerados periféricos nas relações do sistema capitalista. Em sua visão, os cristãos haviam se distanciado dos marginalizados e oprimidos, que agora se encontram “seduzidos” pelos discursos e organizações comunistas. Ainda no discurso, o reverendo enfatizou que a “Igreja, ao invés de se posicionar como instrumento de justiça, tem sido condescendente com a injustiça dos patrões contra os empregados” (ÚLTIMA HORA, 25 jul. 1962). Afirmava que as teologias que eram aprendidas nos seminários brasileiros, relacionadas com teólogos e intelectuais dos séculos XVII e XVIII, não davam conta para uma compreensão da realidade social brasileira e a formulação de uma ética que contribuísse para a construção de uma nova ordem.

Fazendo coro à posição do Rev. João Dias, o teólogo e pastor presbiteriano Domício Pereira de Mattos (1916 - 2010), no ano de 1965, através da obra “Posição Social da Igreja”, defendia que os métodos de ensino, as mensagens nos púlpitos, além dos serviços religiosos de tradição reformada estavam presos no passado, sem grandes impactos ou ressonâncias perante a sociedade brasileira. Nesse aspecto, em tom de alerta, o Rev. Domício abraçava a perspectiva de que a América Latina estava se tornando cada vez mais coletivista, em reação ao individualismo, logo, as igrejas protestantes deveriam estar na vanguarda das reformas estruturais, antes que essas fossem tomadas sob o jugo das influências dos teóricos

do marxismo. Por esse prisma, o teólogo indicava que os setores conservadores das igrejas evangélicas estavam aceitando, ou até mesmo contribuindo, com o “jôgo dos extremistas”, nesse caso, os comunistas, que ficavam com a honra de se apresentarem como os únicos interessados no progresso e no bem-estar da sociedade (MATTOS, 1965, p. 11).

Para um dos conferencistas, o Bispo Edmundo Scherrill, o país precisava de uma nova ordem social que estivesse de acordo com as propostas cristãs. Scherrill manifestava-se contra a criação de partido cristão, acrescentando que não era responsabilidade das igrejas a manutenção de colégios, hospitais, de tal forma que essas funções desviavam a missão precípua da Igreja, que consistia em trazer os homens ao reconhecimento de Deus. Todavia, a Igreja não poderia se conformar com a exploração, e, nesse sentido, os protestantes deveriam se infiltrar nas classes revolucionárias. A criação de sindicatos, entidades e partidos cristãos poderia esvaziar outros movimentos políticos já consolidados (ÚLTIMA HORA, 26 jul. 1962, p. 01).

A presença de uma linguagem nova, comprometida com o enfrentamento de questões sociais, e o desejo de conectar o pensamento religioso com as ideologias críticas do sistema capitalista, causaram desconfortos na estrutura eclesiástica conservadora. Entre os críticos dessa correspondência, destacava-se o reverendo Israel Furtado Gueiros, pastor da Igreja Presbiteriana do Recife que pertencia ao Movimento Fundamentalista no Brasil. O Rev. Israel Gueiros já era conhecido por suas polêmicas, quando denunciou a presença de modernistas, ecumênicos e comunistas na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), nos meados da década de 1950. Em 1956, foi destituído do cargo de ministro da IPB, acusado de incitar e promover um cisma na Instituição ao propor a criação de um novo seminário que não estivesse sob a influência do modernismo (SOUZA, 2019, p. 152). Afastado da Igreja Presbiteriana do Brasil, o Rev. Israel Gueiros, contando com o apoio da maioria de membros da Igreja Presbiteriana do Recife, local em que o eclesiástico exercia o pastoreado, procedeu com a organização da Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil (IPFB) em setembro de 1956, com sede em Recife (PE). A IPFB, junto com outras denominações evangélicas brasileiras de tendência fundamentalista, era filiada ao Concílio Internacional de Igrejas Cristãs liderado pelo reverendo estadunidense Carl McIntire (1906-2002).

As linhas da Conferência do Nordeste foram desenhadas em volta de um processo de radicalização, no auge de uma Guerra Fria e do macarthismo estadunidense, no qual se espalhava o medo de um confronto em escalas nucleares entre as potências EUA e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Em agosto de 1961, um ano antes do evento, dava-se início à construção do muro em Berlim, que simbolizava a divisão do mundo em dois blocos. A radicalização alcançou as igrejas brasileiras, na medida que não viviam para além da sociedade, reproduzindo os embates políticos que transpunham a cena política do país.

Presbiterianos Fundamentalistas reagem à Conferência do Nordeste

Em 24 de julho de 1962, o jornal *Diário de Pernambuco* apresentou matéria com o título: “Congresso Evangélico Dominado por Vermelhos: Pastor Denuncia”. No início do texto, o reverendo Israel Furtado Gueiros (1907-1996), autor da acusação, indicava que se tratava de uma acusação contra uma “minoría evangélica” classificada como “comunistas” e “agitadores”. O motivo que levou o pastor fundamentalista a se posicionar contra a Conferência do Nordeste era o seu “constrangimento” em ter que explicar aos leitores que nem todos os evangélicos são “comunistas” e que a maioria dos líderes protestantes nada possui com os participantes e com a propaganda daquele encontro. De acordo com a matéria:

O Rev. Israel F. Gueiros, pastor da Igreja Presbiteriana do Recife, protesta contra uma minoria evangélica que realiza nesta capital uma “reunião de terminologia, processos e propagandas caracteristicamente comunistas” em colégios americanos suicidas. [...] A propósito da reunião de terminologia, processos e propagandas caracteristicamente comunistas, que se realiza em dois colégios evangélicos e no Teatro do Parque, nesta cidade, patrocinada pela Confederação de Igrejas Evangélicas do Brasil, que se deixou envolver por agitadores, temos a declarar ao grande público que a esta altura está considerando todos os evangélicos como comunistas, ou pelo menos socialistas, que nós realmente evangélicos que aceitamos os fundamentos da fé cristã como se acham na Bíblia Sagrada, nada temos com aqueles líderes nem com a propaganda que lá se faz. Somos constrangidos a vir a público para não ser confundidos com as correntes apóstatas do cristianismo evangélico que, por não terem mais os fundamentos da fé cristã histórica, atiram-se na senda suicida do comunismo que se apelida de socialismo. [...] Eis a razão por que recusamos aparecer publicamente em tal união e nos reservamos no direito, que ainda temos no Brasil, de combater as ideias ali propugnadas e a mistura de líderes cristãos com materialistas e pastores que se dizem pregadores do Evangelho da Graça do Nosso Senhor Jesus Cristo (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 24. jul. 1962, p. 03).

Para o reverendo Israel Gueiros, os evangélicos devem propor mudanças políticas e sociais distantes de qualquer processo revolucionário. Denunciava que a Confederação Evangélica do Brasil (CEB), ao apoiar e propagar o regime socialista, estava contribuindo para o fim da liberdade religiosa, que seria instalada assim que os “inimigos da liberdade

individual”, os comunistas, subissem ao poder. Nesse sentido, o termo “evangélico” não poderia ser utilizado para se referir àquela conferência considerada “suicida”.

O rev. Israel Gueiros comungava da visão teológica de que a realidade social é apresentada como uma estrutura fixa e que cabe ao cristão percorrer a história como peregrinos em busca da eternidade (ALVES, 1979, p. 268). Em razão desse fator, lembra que Jesus Cristo nunca defendeu a queda de qualquer regime por processos revolucionários. Ao contrário, teria ensinado que as autoridades vêm de Deus, e que devemos a elas estar sujeitos enquanto não interferirem com as nossas relações com Deus, “pois importa antes obedecer a Deus do que aos homens” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 24 de jul. 1962, p. 03). Nessa perspectiva, cabe aos cristãos buscarem em primeiro lugar o Reino de Deus, não pelo prisma defendido pelo Rev. João Dias de Araújo, que todas as outras coisas serão acrescentadas. Por outras palavras, Israel Gueiros defendia uma proposta de teologia absenteísta.

Para alertar os leitores dos “perigos” em torno de uma possível implantação do regime comunista no Brasil, o reverendo Israel Gueiros citou o livro *Cuba Estopim do Mundo*, do deputado evangélico por Minas Gerais, Athos Vieira de Andrade, que se referia à nacionalização de todos os colégios protestantes no regime de Fidel Castro, aos quais receberam nomes de líderes comunistas como: Karl Marx, “Jesus Minendez e Tulio Antonio Mella (sic)” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 24 de jul. 1962, p. 03). O líder fundamentalista também mencionou que uma Igreja Batista teve suas atividades religiosas suspensas por determinação do governo de Fidel, revelando a faceta autoritária do regime ao impor o poder secular sobre a religião, cerceando a liberdade de consciência.

Uma segunda fonte de acusação veio através do presbítero Ebenezer Furtado Gueiros, pertencente ao Conselho da Igreja Presbiteriana do Recife vinculada à Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil. A matéria foi publicada também no *Diario de Pernambuco* e, nesse momento, podemos perceber que o periódico se apresentava favorável aos discursos dos presbiterianos fundamentalistas, com o objetivo de ratificar as denúncias feitas pelo Rev. Israel Gueiros na edição anterior. O texto recebeu o título de “Conferência Evangélica, infiltrada de vermelhos, faz propaganda subversiva” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 29 jul. 1962, p. 12). Buscava-se apresentar ao leitor indícios da presença “vermelha” na Conferência do Nordeste. Nessa direção, temos o seguinte registro:

A infiltração vermelha na citada Conferência é evidente a começar do cartaz de propaganda de 95x65 cm em fundo vermelho, com uma cruz inclinada, tangida por um vendaval do qual sobressai uma foice. Contém os seguintes dizeres: “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”. Se ao C da palavra Cristo se juntar em sentido horizontal ao T da mesma palavra, teremos a conhecida e estilizada figura da foice

e do martelo. Este cartaz foi afixado aos milhares pelas ruas da cidade. [...] Não ficam por aí as coincidências... Nos livros expostos à venda pela Conferência, em seu recinto, acha-se a obra de Gondim da Fonseca, “ASSIM FALOU JULIÃO”, na qual à página 69, lê-se o seguinte tópico: “Afinal, Julião, diga-me sinceramente: você é comunista? Comunista é aquele que pertence ao Partido Comunista. Eu pertenço ao PSB. Sou Marxista. Marxista, bacharel em Direito, casado e vacinado” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 29 jul. 1962, p. 12).

Para Ebenezer Gueiros, a infiltração comunista pôde ser confirmada por meio da presença de signos pertencentes ao imaginário soviético no cartaz da propaganda. A presença da foice, tão utilizada pelos trabalhadores nos grandes canaviais pernambucanos, foi associada a um dos símbolos comunistas. O presbítero também questionou a presença de livros comunistas vendidos enquanto a “Sagrada Escritura” não estava disponível. A presença de intelectuais de outras áreas também foi criticada por Gueiros: “acrescente-se que muitos dos preletores convidados para traçar assuntos não foram recrutados nos meios evangélicos. Ainda que se trate de ilustres e eruditas figuras, em matéria de orientação religiosa nada nos têm a oferecer” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 29 jul. 1962, p. 12). Por fim, concluiu-se que a presença da linguagem progressista entre os evangélicos deveria ser denunciada antes que ela atraísse milhares de “irmãos em Cristo”, uma vez que se encontrava mais interessada na salvação do corpo do que da alma.

O presbítero fundamentalista também utilizou o espaço da matéria para criticar uma fala do professor Gerson Maciel Neto, catedrático da Faculdade de Direito de Caruaru e assistente da Faculdade de Direito da Universidade do Recife. Na ocasião, palestrou no V Encontro de Líderes da Mocidade Evangélica (Batista), que contava com a participação de 200 delegados. O evento ocorreu no dia anterior à abertura da Conferência do Nordeste e foi sediado no Colégio Americano Batista do Recife. De acordo com a matéria do periódico Última Hora, o docente defendeu que “antes uma revolução, antes o derramamento de sangue, mas que estanquemos a miséria” (ÚLTIMA HORA, 23 de jul. 1962, p. 03). Argumentava que lhe era estranho que muitas pessoas se alarmassem com a ideia de revolução armada enquanto milhares de indivíduos morriam sem assistência médica. Nota-se que o discurso do acadêmico foi além das ideias teológicas defendidas pelos conferencistas do IV Encontro do SRSI. Em resposta a esse argumento, Ebenezer Gueiros pontuou que:

Culminando as evidências assertivas do Rev. Israel Gueiros, vejamos o que um dos preletores, na reunião preliminar havida no Auditório do Colégio Americano Batista, [...] são palavras do prof. Gerson Maciel

Neto: “antes uma revolução, antes o derramamento de sangue, mas que estanquemos a miséria”. [...] “Perguntado sobre que espécies de modificações se referia, o religioso disse claramente que só acredita no sucesso de uma revolução no Brasil se essa revolução for socialista”. Foi este o teor do linguajar de vários preletores. Se isto não é infiltração vermelha, não sabemos mais o que esta seja. Os fatos acima narrados dizem muito mais que qualquer argumentação que possamos apresentar. **Os evangélicos que se advirtam do perigo que os rodeia.** [grifo meu] (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 29 jul. 1962, p. 12)

Embora o posicionamento político do professor Gerson Maciel destoasse dos teólogos progressistas da Conferência do Nordeste, ele foi utilizado pelo Presb. Ebenezer Gueiros para comprovar que o encontro no Colégio Agnes era “perigoso” e infiltrado por agentes comunistas. Dois anos mais tarde, em 29 de abril de 1964, Gerson Maciel foi convocado para comparecer à Delegacia Auxiliar do Estado de Pernambuco, para prestar informações devido às atitudes “subversivas” com aqueles que tentavam mudar a ordem social e política do país, incurso nas penas da Lei de Segurança Nacional da Jurisdição Militar.

Na documentação correspondente ao Inquérito que foi encaminhada ao IV Comando do Exército, encontra-se o depoimento do Rev. Israel Gueiros que afirmou ter recebido o convite para participar da IV conferência do SRSI e que não compareceu em face do “caráter suspeito”, confirmado no cartaz “todo vermelho e onde se divisava uma foice, num trigal, ao lado de uma cruz pendente” (SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA DE PERNAMBUCO, 17 jul. 1964). Durante sua fala, o reverendo lembrou que denunciou ao *Diário de Pernambuco* o “caráter extremista” do encontro. Por fim, enfatizou que nunca procurou participar de reuniões com Gerson Maciel, a quem conhecia como homem de formação política esquerdista, para evitar qualquer interpretação de solidariedade ao acusado.

Ebenezer Gueiros voltou a criticar a Conferência do Nordeste através do periódico *A Defesa*, de circulação interna entre membros das igrejas fundamentalistas, publicado em 07 de outubro de 1962. Para o religioso, o evangelismo nordestino estava sendo “minado” por ideias comunistas, que fugiam do “espírito do cristianismo”, responsabilizando as igrejas pelos problemas sociais assistidos na região. Questionando os objetivos do encontro, considerou que:

Pretende-se envolver a Igreja de Cristo de tal modo, na política, ao ponto de se dispensar precioso dinheiro com custosa propaganda a realização de uma conferência, não para aperfeiçoar os métodos de difusão do Evangelho, aos 60 milhões de brasileiros que dele necessitam, mas para estimulá-los a reconhecer a existência de uma chamada revolução

social que se insinua esteja em marcha. Entendemos, porém, que esta revolução só existe em mente de pequeno número de interessados na implantação de um regime totalitário em nome das classes humildes. Estas porém desejam apenas o mínimo para sua sobrevivência, pois não pretendem trocar o regime de liberdade que ora desfrutam, por outro que acena com vantagens, a trôco do sacrifício do mais nobre apanágio da personalidade humana – a liberdade! [...] Que os crentes evangélicos com a ajuda da graça divina [...] não se deixem impressionar pelos supostos cristãos que estão pregando revolta e o derramamento de sangue (A DEFESA, 07 out. 1962, p. 04).

As linhas da matéria acusam os líderes protestantes progressistas de incitar as massas humildes ao estado de revolta e inconformidade, distorcendo textos bíblicos. Reforça-se que a missão das igrejas é primeiramente de ordem espiritual. Para Ebenezer Gueiros, o “verdadeiro” cristão não deveria se deixar encantar pelas transformações propagadas pelos comunistas, “mundo num paraíso”, pois o próprio Cristo já teria alertado que no “mundo tereis aflições” e que não importava ganhar o mundo e perder sua alma.

A imprensa fundamentalista, que acompanhava as práticas e discursos dos integrantes do Seminário Presbiteriano do Norte, acusado de estar sob égide do ecumenismo e comunismo, denunciava a participação de seminaristas na divulgação da IV Conferência (SOUZA, 2019). Para realizar a denúncia, Ebenezer Furtado destacou os signos do cartaz do evento, sublinhando sua cor, o vermelho, associando-o com a propaganda comunista.

Os alunos do Seminário Presbiteriano do Norte (Recife) tomaram parte ativa na “Conferência do Nordeste” espalhando panfletos e cartazes de propaganda, inclusive aquele de cor vermelha com a foice. Patrocinou o movimento socialista a Conferência Evangélica do Brasil, que parecendo agora deixar de lado a questão ecumênica, volta-se para outro setor adotando processos e propaganda de caráter incompatível com nossos princípios democráticos. (A DEFESA, 07 out. de 1962, p. 5).

A liderança presbiteriana fundamentalista sentia-se na responsabilidade de denunciar os atores suspeitos de propagarem o marxismo. É importante notar que a ideia de comunismo foi ressignificada nos discursos de Israel Gueiros e Ebenezer Gueiros. Em um contexto mais amplo, a reaproximação do Brasil com os países do bloco comunista, durante o governo de João Goulart, possibilitou que se instalassem os temores de “infiltração vermelha” nas comunidades evangélicas. Acreditava-se que Moscou estaria

enviando ao país agentes com compromissos de cercear a liberdade de imprensa e a liberdade religiosa.

Os conferencistas reagiram às acusações dos líderes fundamentalistas. O Rev. Almir dos Santos foi o responsável por refutar as acusações, com publicações no periódico Última Hora, favorável aos progressistas protestantes. Em seu texto, protestou contra os ataques do Rev. Israel Gueiros lembrando as polêmicas do pastor no ano de 1956, quando houve a sentença do Presbitério de Pernambuco, destituindo-o do cargo de ministro da IPB:

Desde que foi expulso do ministério da Igreja Presbiteriana do Brasil, procura boicotar todas as iniciativas que visem uma aproximação dos evangélicos para uma causa comum. [...] lamentamos que um ex-pastor presbiteriano, com suas acusações irresponsáveis, venha lançar confusão quanto à finalidade da Conferência, que tem por objetivo dar uma solução cristã para os problemas sociais brasileiros (ÚLTIMA HORA, 25 jun. 1962, p. 02).

Deve-se atentar para o uso do termo “ex-pastor presbiteriano” atribuído ao Rev. Israel Gueiros, embora, naquele momento, ele fosse pastor da Igreja Presbiteriana do Recife. O que nos leva a uma inferência que o movimento fundamentalista não possuía legitimidade presbiteriana para alguns líderes evangélicos. Em depoimento ao Delegado Álvaro Gonçalves de Castro Lima, da Secretaria da Segurança Pública de Pernambuco, Israel Gueiros relatou que após a acusação feita no *Diário de Pernambuco*, os dirigentes do congresso procuraram o Secretário da Segurança Pública, exigindo informações acerca do discurso. Contudo, ressaltou que não foi chamado para comparecer à Secretaria (SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA DE PERNAMBUCO, 17 jul. 1964).

Uma das respostas mais firmes em defesa da Conferência do Nordeste foi registrada por Waldo Cesar, Secretário-Executivo do SRSI. O texto foi arquitetado em torno das denúncias levantadas pelo presb. Ebenezer Gueiros, relativa ao cartaz do evento e à presença de livros ideologicamente “perigosos” para inteligência cristã. No título da nota, destacam-se as palavras: “nada de marxismo!”. Queixava-se que era lamentável que muitos cristãos abdicassem das reivindicações sociais e da luta por justiça deixando-as para grupos políticos marxistas e materialistas. Desse modo, era necessário orientar-se em favor dos pobres para redescobrir o significado total da mensagem cristã. Ao direcionar-se para as acusações do líder fundamentalista, destacou que:

Enquanto isto, um grupo representado pelo Sr. Ebenezer Gueiros, que já se encontra à margem dos mais unânimes e expressivos movimentos cristãos da atualidade (**sua igreja foi inclusive excluída**

da comunidade presbiteriana) [grifo meu] agora também afirma a sua indiferença pela situação social e pelo povo brasileiro, com ataques inconsequentes e infantis àqueles que se reúnem seriamente para examinar as implicações de sua fé diante das transformações sociais que afetam de maneira tão profunda as estruturas sob as quais vivemos. [...] Ao contrário do sr. Gueiros que manifesta a sua preocupação exclusivamente pela alma humana, nós cremos na ressurreição do corpo – e por isto reconhecemos, **dentro da melhor ortodoxia** [grifo meu], a validade de todo esforço pela solução dos problemas materiais do homem. E “muito fácil deixar isto de lado, quando não se sente na própria carne o problema da fome, sede, doença e todas as tensões e sofrimentos da época em que vivemos, ou quando não nos identificamos com os que sofrem estas necessidades”. [...] Acusar de marxista os que pregam a justiça para todos, já está ficando fora de moda. Juntar letras de um cartaz e formar com elas o símbolo do comunismo, também pode ser feito com as letras do nome do Sr. Gueiros, tornar a côr vermelha exclusividade de um partido ou corrente ideológica é não só uma tolice que qualquer pessoa que tenha um mínimo de senso artístico repele, como esquecer que o vermelho, antes da revolução russa existir, já era côr litúrgica usada pela igreja cristã em todo o Mundo. Pena que o sr. Ebenezer Gueiros se esqueça de que a luta a favor do Homem e das suas necessidades permeia todos os textos dos Evangelhos (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 01 ago. 1962, p. 06).

Ao analisar o discurso de Waldo Cesar, observa-se que, mais uma vez, foi reportada a saída do Rev. Israel Gueiros, junto com a sua igreja local, do sistema de governo da IPB, para invalidar as imputações levantadas por Ebenezer Gueiros. Em outro momento, o Secretário-Executivo do SRSI tenta convencer o leitor de que os fundamentalistas protestantes são indiferentes às injustiças sociais que assolavam o cotidiano de muitos nordestinos. No entanto, deve-se levar em consideração que, apesar da forte tendência anticomunista, a Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil desenvolveu um consistente trabalho de assistência social.

As críticas em torno do cartaz foram tratadas como ingênuas, infantis, na medida em que, para o representante da CEB, enquadrar ou conceituar a Conferência do Nordeste como “congresso vermelho”, citando a presença de um livro ou retirando um trecho de uma das preleções era depreciar a capacidade de análise de um leitor. Por último, notamos uma preocupação de Waldo César em situar o encontro no escopo da ortodoxia protestante,

justificando a necessidade da preocupação social à luz dos evangelhos. Com isso, percebe-se como foi construído entre os protestantes uma disputa pela representação do que era a ortodoxia e os seus limites.

Com apoio ao pastor fundamentalista, o periódico *A Defesa* dedicou uma página da sua edição com o título: “*onde a mentira?*”. O texto tinha como proposta ratificar as acusações de Israel Gueiros, embora sem autoria, apontando a propaganda de esquerda e “patrocinadora de um socialismo vesgo”, que estaria presente entre os conferencistas (*A DEFESA*, 07 out. 1962, p. 02). Mais uma vez, se debateu sobre o cartaz do evento, espécie de propaganda marxista velada, a falta da Bíblia e de livros conservadores à venda. As últimas linhas da matéria assumem a defesa do pastor da Igreja Presbiteriana do Recife, especialmente sobre o ocorrido em 1956. Destaca-se no texto que:

É lamentável que se queira a todo custo assumir posição tão ostensiva contra o Rev. Israel Gueiros. É preciso pertencer à falange dos espíritos doentios ou ser de inteligência absurdamente embotada, para não aceitar os fatos em tôda sua crueza. [...] Em 1956 e após desigual luta do Rev. Gueiros, denunciando as incursões dos capitães modernistas no seio do evangelismo nacional, meio mundo caiu sôbre ele e contra êle vieram Gregos e Troianos. [...] Os recursos naturais e uma defesa legal foram desprezados e muito embora nunca tivesse sido possível a seus juízes provar o contrário de suas denúncias, foi o caso encerrado com a aplicação da pena de excomunhão (*A DEFESA*, 07 out. 1962, p. 02).

Para o autor do artigo, o reverendo Israel Gueiros é apresentado como um personagem injustiçado pelo poder burocrático da Igreja Presbiteriana do Brasil. Defendê-lo das acusações de ser um “ex-pastor” era preservar a disputa pela legitimidade do movimento fundamentalista, com a sustentação da narrativa de que os modernistas prosseguiram infiltrados nos territórios evangélicos. Podemos compreender como historicamente foi produzida, através de práticas articuladas, a representação em que se destacava a bravura do eclesiástico mediante a luta contra os agentes religiosos da Igreja Presbiteriana do Brasil e de outras denominações protestantes do país, acusados de abrirem as portas para os inimigos da fé cristã. Neste momento, não podemos perder de vista, que as representações são sempre determinadas por interesses de grupo que as forjam (CHARTIER, 2002, p. 17).

Em mais uma nota, também sem assinatura, a imprensa da IPFB definiu a Conferência do Nordeste como “Grossas Nuvens de Fumaça”, que estaria se processando sob a égide de um cristianismo falso, articulada por líderes “mascarados” que estão

arrastando as instituições evangélicas para a “ruína e a Pátria para um desmoronamento das mais sagradas garantias democráticas. Tudo tão falso quanto o sistema adotado por aqueles que sabiamente envolvem a tudo e todos”. (A DEFESA, 07 out. 1962, p. 03). O autor adota um tom de crítica mais forte contra o Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, em razão da presença de pastores da Instituição como conferencistas e os discursos proferidos durante o evento. Em suas análises, indaga que:

Será possível que tais fatos não sejam do conhecimento dos que formam os altos escalões da Igreja. P. do Brasil? Só os dementes não entendem que algo está errado, que a Confederação não afina com o Supremo Concílio e ambos não estão com os ponteiros ajustados com o BRASIL PRESBITERIANO que já fez uma série de denúncias alertando a Igreja sobre a situação. Ou a Confederação está burlando a vigilância do Supremo Concílio ou este é que está passando um legítimo conto do vigário na comunidade presbiteriana do Brasil (A DEFESA, 07 out. 1962, p. 03).

O documento evidencia a política de vigilância do movimento fundamentalista perante a Igreja Presbiteriana do Brasil, mesmo após seis anos de ruptura com a Instituição. Para o autor do artigo, a presença de pastores da IPB entre os conferencistas – João Dias de Araújo, Joaquim Beato, Reitor do Seminário do Centenário, localizado em Vitória, Rubem Alves, Waldo César – era uma indicação de que o Supremo Concílio era transigente quanto à presença de ecumênicos e comunistas em seu meio. Para esse fundamentalista, os modernistas continuam formando uma “legião de encapuzados para tirarem as máscaras na primeira oportunidade” (A DEFESA, 07 out. 1962, p. 03). Nessa condição, pode-se acentuar que a identidade do movimento fundamentalista era traçada em termos de combate a certos inimigos. Nesse sentido, aponta-se como adversários o comunismo, o modernismo e o ecumenismo (ALVES, 1979, p. 38).

A partir de março de 1964, momento em que se comemoraria os dois anos da Conferência do Nordeste, assistiu-se ao arrefecimento do Estado Democrático e ao comprometimento dos poderes burocráticos das igrejas protestantes com os militares. Com a nova ordem política, veio o fim do Setor de Responsabilidade Social da Igreja e o de Ação Social da Igreja da Confederação Evangélica Brasileira. Setores progressistas foram desarticulados entre Presbiterianos, Batistas e Metodistas. Muitos pastores comprometidos com estudos e ações sociais tiveram que sair do país para não cair nos porões dos quartéis. As circunstâncias simbolizavam o triunfo do pensamento conservador sobre as novas linguagens teológicas e o avanço do diálogo inter-religioso, situação que perdurou até o fim da década de 1970.

No entanto, o sociólogo Joanildo Burity lembra que os processos de desarticulações da agenda progressista entre as denominações evangélicas brasileiras antecedem o próprio golpe militar. Para o autor, a reação conservadora se aglutinou de modo mais rápido e eficiente no interior das organizações protestantes, através da aplicação de numerosos mecanismos inquisitoriais, antes que os militares o fizessem (BURITY, 2011, p. 68).

Para o Rev. Joaquim Beato, analisando os desdobramentos da Conferência do Nordeste após 50 anos, os motivos que levaram o grupo de progressistas a se reunir com intelectuais e lideranças políticas ainda continuam relevantes e desafiadores. As transformações sociais e econômicas desejadas pelos conferencistas não foram alcançadas e o protestantismo brasileiro “ainda se recusa a tarefa de pensar a realidade social do nosso País” (BEATO, 2012, p. 35).

Considerações Finais

Embora alguns estudiosos das religiões afirmem que os protestantes, no século XIX e início do século XX, não estabeleceram pontes com a sociedade brasileira, mantendo ideologias e valores importados da realidade estadunidense, partimos do pressuposto de que desde os seus processos de formação, as igrejas protestantes brasileiras tiveram que lidar com questões próprias da cultura, respondendo às tensões e dinâmicas impostas pelas situações históricas. As ampliações do modo de pensar e operar a teologia entre presbiterianos, metodistas, anglicanos, batistas entre outras denominações acompanhavam os processos de abertura democrática após o fim da ditadura Vargas (1937-1945), a ampliação das universidades, da imprensa, dos movimentos sociais e culturais que se externavam nos meados do século XX.

As tensões políticas que desencadearam vigilâncias, acusações, medo entre presbiterianos, nos meados do século XX, não devem ser analisadas distantes da tessitura social. As disputas narradas durante o artigo vão ao encontro das contribuições de Roger Chartier, ao utilizar o conceito de representação de mundo, idealizado por interesses de grupos sociais (CHARTIER, 2002, p. 17). As fontes que nos levaram a compreender a atmosfera da Conferência do Nordeste não foram tratadas “como possibilidade de instituir totalidades; são fragmentos que devem ser avaliados em sua potência multiplicadora de criar novos significados” (GUIMARÃES, 2010, p. 02).

O filósofo Walter Benjamin advertia que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994, p. 226). Nesse sentido, pode-se afirmar que as práticas de vigilância, controle, adotadas durante o regime dos civil-militares, resultaram de uma política de endurecimento de práticas existentes antes do golpe que pôs fim ao governo de João Goulart. O reverendo

Israel Gueiros e outros membros da Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil adotaram dispositivos de poder para acusar os teólogos progressistas e participantes da Conferência do Nordeste de se utilizarem dos seus cargos e prestígio entre os jovens, com o objetivo de disseminar o comunismo e o materialismo histórico. Para a mentalidade fundamentalista, os conferencistas eram “desertores da ortodoxia” e não podiam ser tratados como evangélicos.

Quanto às acusações em torno da presença de elementos comunistas na Conferência, com base nas documentações, compreendemos que os participantes mantinham coerência com os debates relacionados com as questões que envolviam os trabalhadores rurais, a reforma agrária, o subdesenvolvimento e a miséria que assolava uma quantidade considerável de nordestinos na década de 1960. Majoritariamente os conferencistas não se identificavam com a corrente comunista, mas eram defensores de um diálogo aberto com os críticos do sistema capitalista, para tal, incluindo socialistas e marxistas, com o propósito de encontrar uma resposta cristã para a crise da realidade social brasileira. Todavia, a construção do discurso de desqualificação em torno do IV Encontro do SRSI responde às problemáticas que lidavam com as tensões da Guerra Fria, Revolução Cubana e os avanços da pressão pelas reformas de base.

Fontes:

ISPO ENVAGÉLICO: “Igreja não pode conformar-se com a exploração”. Última Hora, Recife. 26. jul. 1962.

CONFERÊNCIA EVANGÉLICA apenas se preocupou com os problemas dos homens: nada de marxismo. **Diário de Pernambuco**, Recife. 01 ago. 1962.

CONFERÊNCIA EVANGÉLICA, Infiltrada de Vermelhos, faz Propaganda Subversiva. Diário de Pernambuco. Pernambuco, 29 de jul. 1962. n. 169, p.12.

CONGRESSO EVANGÉLICO Dominado por Vermelhos: Pastor Denuncia. Diário de Pernambuco. Pernambuco, 24 de jul. 1962. N. 164, p.3. CONVERSA DE 5 MINUTOS. **A Defesa**, Recife. 07 out. 1962, p. 5.

CRISTO PRESENTE na crise brasileira. Última Hora, Recife. 22 jul. 1962, p. 01.

EVANGÉLICOS: NOVOS RUMOS para igreja dentro da revolução! Última Hora, Recife. 23 jul. 1962.

EVANGELISTAS: Igreja deve assumir vanguarda na revolução social. Última Hora, Recife. 25 jul. 1962.

EVANGELISTAS iniciam conferência: Cristo presente na crise brasileira. **Última Hora**, Recife. 22 jul. 1962, p. 07.

GROSSAS NUVENS de fumaça. **A Defesa**, Recife. 07 out. 1962.

ONDE A MENTIRA? **A DEFESA**, Recife. 07 out. 1962, p. 02.

OLHAI OS LÍRIOS do Campo. **A Defesa**, Recife, 07 out. 1962.

Referências:

- ALVES, Rubem. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.
- BEATO, Joaquim. A Conferência do Nordeste 50 anos depois (1962-2012). In: ROSA, Wanderley Pereira da, ADRIANO FILHO, José Adriano Filho (Org.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro: A Conferência do Nordeste 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2012.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. História. **Questões e Debates**, Curitiba, v. 55, p. 13-42, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/26526>. Acesso em: 04 set. 2023.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. Pluralismo protestante na América Latina. In: BELLOTTI, Karina Kosicki; SILVA, Eliane Moura; CAMPOS, Leonildo Silveira. (Org.). **Religião e Sociedade na América Latina**. São Bernardo do Campo: Editora da Universidade Metodista de São Paulo, 2010.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Volume 1: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- BURITY, Joanildo. **Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1962-1964)**. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011.
- CAPELATO, Maria Helena Rolim; PRADO, Maria Lígia Coelho. **O bravo matutino: imprensa e ideologia no jornal “O Estado de S. Paulo”**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1980.
- CÉSAR, Waldo et al. **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: A Conferência do Nordeste Vol. I**. Rio de Janeiro: Lóqui, 1962.
- CÉSAR, Waldo et al. **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: A Conferência do Nordeste Vol. II**. Rio de Janeiro: Lóqui, 1962.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- CONN, Harvie; STURZ Richard. **Teologia da libertação: suas raízes, seus proponentes e seu significado hoje em dia**. São Paulo: Mundo Cristão, 1984.
- COSTA, Isaque de Góes. **Origens históricas da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil**. (Dissertação em Ciências da Religião). Faculdade Unida de Vitória, 2017.
- COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- DE LUCA, Tânia Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bessanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3a Ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- EDITORES. **Waldo César: vida e compromisso com a Responsabilidade social da igreja**. Novos 20 jun. 2011. Disponível <http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=596>>. Acesso em: 31 mar. 2015.

- FERREIRA, Jorge. O Governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). **O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 (Col. “O Brasil Republicano”, vol. 3) 2019.
- GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Historiografia & narrativa: do arquivo ao texto. **Revista Clio**, Recife, v. 1, n. 28, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24245>. Acessado em: 08 mar. 2020.
- MATTOS, Domício Pereira de. **Posição Social da Igreja**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Praia, 1965.
- OLIVEIRA, Gustavo Gilson Sousa de. **Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.
- PORFÍRIO, Pablo Francisco de Andrade. **Pernambuco em perigo: pobreza, revolução e comunismo (1959-1964)**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História, 2008.
- RAPP, Robert S. **A Confederação Evangélica do Brasil e o evangelho social**. São Paulo: Missão Bíblica Presbiteriana do Brasil, 1965.
- SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA DE PERNAMBUCO/Ofício nº 895, de 17 de julho de 1964/Termo de Declaração que presta Israel Furtado Gueiros, de 26 de junho de 1964. Documentação localizada no arquivo digital Brasil: Nunca Mais, pasta 266, p. 3098. Acesso em: 01 jun. 2022.
- SILVA, Elizete da. **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana**. Feira de Santana: Editora da UEFS, 2010.
- SILVA, Héleron. O movimento de juventude protestante. In: SILVA, Héleron; MOURA, Enos Filho; MORAES, Mônica (Orgs.). **Eu faço parte desta História**. Relatório da Secretaria de Cultura – Comissão de História da Mocidade – da Confederação Nacional da Mocidade da Igreja Presbiteriana do Brasil, 2002.
- SILVA, Severino Vicente. **Anotações para uma visão de Pernambuco no início do século XX**. Recife: Editora da UFPE, 2014.
- SOUZA, José Roberto de. **“Ontem, Simonton. Hoje, McIntire”**: o surgimento e o desenvolvimento da Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil na cidade do Recife (1956-1995). Tese de doutoramento em Ciências da Religião, PPG de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, 2019.

Recebido em: 4/09/2023
Aprovado em: 15/07/2024

EDITORES E ESCRITORES NO ANUÁRIO BRASILEIRO DE LITERATURA (RJ, 1937-1944)¹

Publishers, writers in the Anuário Brasileiro de Literatura (RJ, 1937-1944)

Tania Regina de Luca²

RESUMO:

O artigo analisa o *Anuário Brasileiro de Literatura* (ABL), impresso na cidade do Rio de Janeiro entre 1937 e 1944, período marcado por forte expansão do mercado livreiro. Projeto da Irmãos Pongetti, empresa que iniciou suas atividades no campo da edição em 1935, a publicação objetivava dar a conhecer os títulos (re)lançados no ano anterior. Entretanto, para distanciar-se de uma monótona listagem, acolheu em suas páginas conteúdo diversificado, que incluía ensaios, produção ficcional, entrevistas e balanços de atividades em diferentes campos culturais, compondo um instigante caleidoscópio. Desse complexo conjunto, a atenção recaiu na maneira como a produção do objeto livro, as condições prevalentes no mercado editorial, os editores e os escritores foram representados em suas páginas, o que colabora para compreender os diversos sentidos e funções cumpridas pela publicação.

Palavras-chave: *Anuário Brasileiro de Literatura*, editores, escritores, mercado editorial

ABSTRACT:

The article analyzes the *Anuário Brasileiro de Literatura* (ABL), printed in the city of Rio de Janeiro between 1937 and 1944, a period marked by a strong expansion of the bookselling market. A project of Irmãos Pongetti, a company that began its activities in the field of publishing in 1935, the *Anuário* aimed to make known the titles (re)launched in the previous year. However, to distance itself from a monotonous listing, it embraced diverse content on its pages, including essays, fictional production, interviews, and overviews of activities in different cultural fields, composing an instigating kaleidoscope. From this complex ensemble, attention focused on how the production of the books, the prevailing conditions in the publishing market and how publishers and writers were represented on its pages, contributing to understanding the various meanings and functions fulfilled by the publication.

Keywords: *Anuário Brasileiro de Literatura*, publishers, writers, publishing market

1 Pesquisa financiada com recursos do CNPq.

2 Doutora em História Social pela Universidade São Paulo. Professora Titular do Departamento de História da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Bolsista Produtividade do CNPq. Contato: trdeluca@uol.com.br.

O *Anuário Brasileiro de Literatura* circulou no Rio de Janeiro entre 1937 e 1944 e somou sete edições, pois a derradeira, relativa aos anos 1943 e 1944, reuniu os números sete e oito em volume único, sob a responsabilidade de Zélio Valverde, enquanto todas as demais saíram com a chancela dos Irmãos Pongetti.³ Apesar de se tratar de projeto associado a empresas específicas, a publicação foi caracterizada como “primeira forma de expressão sistemática e durável de editores como categoria coletiva” (SORA, 2010, p. 352-353). E, de fato, o principal objetivo do periódico era dar a conhecer a lista dos (re) lançamentos do ano imediatamente anterior (ou seja, de 1936 a 1943), o que foi feito nas muitas páginas da seção “Movimento Bibliográfico”, que fechava cada um dos volumes. Mais do que registro de simples mercadorias, o conjunto, agrupado em espaço único, atuava de modo a superar a dispersão e fragmentação de catálogos individuais, o que evidenciava a ação dos editores e se constituía em demonstração de força coletiva. Não é incorreto, portanto, tomar o *Anuário* enquanto índice da relevância assumida pelo setor, num momento em que a tarefa de conhecer e construir o país constituía-se em bordão do regime implantado em 1930.

A indexação sistemática revelou que o *Anuário*, além da seção que motivou sua existência, abordou temas os mais variados, relativos à crítica e produção literárias do presente e passado, estudos de personagens e eventos históricos e contemporâneos, desafios no campo cultural e educacional, necrológios, balanços no âmbito da música, teatro, cinema e artes plásticas, comentários acerca de exposições e palestras, notícias sobre visitantes ilustres que por aqui aportavam. Diante desse complexo caleidoscópio, a análise recaiu, por um lado, nas questões relacionadas à cadeia produtiva do livro, afinal, se trata de veículo que pretendia divulgar os resultados alcançados por editoras e, por outro, na forma como os escritores,⁴ efetivos protagonistas dos catálogos, e as instâncias que os consagravam, a exemplo de academias, associações e premiações, foram apresentados aos leitores. Ao centrar a atenção nesses aspectos espera-se compreender as estratégias mobilizadas para evidenciar o papel desempenhado por editores e autores, bem como o reconhecimento que ambicionavam alcançar no âmbito da sociedade brasileira.

Sobre a produção e o mercado do livro

O primeiro aspecto que surpreende é a pequena quantidade de textos acerca das condições vigentes no mercado editorial e no processo de produção, distribuição e divulgação dos livros, um total de vinte e oito ocorrências em sete volumes, ou seja, média de quatro

3 A coleção completa está disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

4 O uso do masculino justifica-se pelo fato de as escritoras estarem, se não de todo ausentes das páginas do *ABL*, nelas compareciam de modo muito esparso, o que explicita o quanto as hierarquias de gênero ainda estavam vigentes no período.

por ano, dos quais onze (39%) devem ser creditados à redação, pois não traziam assinatura. Em termos de distribuição, as maiores incidências ocorreram no momento do lançamento e no último exemplar, quando o impresso passou da Irmãos Pongetti para Zélio Valverde.⁵

As referências ao mundo da edição insistiam no progresso alcançado, como se observa no artigo de Henrique Pongetti, particularmente significativo por sintetizar avaliação frequentemente reproduzida pela historiografia. Estampado no número inaugural do *Anuário*, projeto de seus irmãos, Rogério e Rodolfo, pode ser considerado extensão do editorial, tanto que figurou na sequência do texto programático. O dramaturgo e jornalista traçou um quadro melancólico, no qual editores e livreiros foram caracterizados como “sabotadores do pensamento nacional”, com a exclusão honrosa de Monteiro Lobato. A bem urdida estratégia narrativa contrapôs o passado sombrio ao fulgurante presente e celebrou a instauração de um novo tempo, marcado pela aceleração das transformações, em sintonia com o discurso dos que instituíram a Nova República:

Vocês já viram que espécie de livros nacionais e estrangeiros o Brasil compra à Ariel Editora, à Civilização Brasileira, à Globo, ao José Olympio, aos meus irmãos Pongetti? Vocês já observaram que nós traduzimos imediatamente a melhor produção mundial e que se esgotam tiragens grandes de obras ditas para a elite, elite que há dez anos era composta de cinquenta brasileiros que sabiam francês e achavam hediondo o casamento do pensamento europeu com o nosso bárbaro idioma? Vocês já imaginaram as tiragens de Humberto de Campos, tão perto do tempo em que Machado de Assis entregava ao seu editor benevolente quase com ares de vigarista, os manuscritos de uma obra-mestra? (PONGETTI, 1937, p. 10).

O otimismo, ancorado no crescimento da atividade ao longo da década de 1930, foi mobilizado para justificar a decisão de lançar o novo periódico, exaltado no texto de apresentação em vista da “utilidade e oportunidade de um órgão de coordenação e de aproximação que faltava para completar esse surto admirável da indústria do livro brasileiro” (NEVES, 1937b, p. 6). Contudo, as páginas do *Anuário* não foram além do tom celebrativo, uma vez que pouca atenção foi dispensada às condições vigentes no mercado. Assim, por exemplo, um único artigo tratou da situação do livro francês no contexto pós-ocupação, com o intuito de assinalar a elevação dos preços e o surgimento, no continente americano, de editoras que imprimiam obras na língua de Molière, asseverando que entre nós “surgiram

5 A distribuição da temática ao longo dos anos foi a seguinte: 1937 (5), 1938 (3), 1939 (4), 1940 (4), 1941 (1), 1942 (0), 1943-1944 (11).

várias empresas francesas” (ZINGG, 1943-1944, p. 97),⁶ sem preocupação de identificá-las, detalhar as atividades que desenvolviam, explicitar o relacionamento mantido com as congêneres nacionais ou mesmo discutir o impacto da ocupação nazista para a importação e o consumo do livro francês em âmbitos nacional e internacional.

Tampouco se encontram discussões relativas aos aspectos específicos da cadeia produtiva, a exemplo dos equipamentos gráficos, recursos técnicos utilizados na composição e impressão ou acerca da mão de obra mobilizada, seja sob a perspectiva pregressa ou vigente.⁷ Alguma atenção recaiu sobre o papel, insumo fundamental para a indústria tipográfica, com três notas não assinadas que exaltavam o combate ao contrabando, o uso de matéria prima local, o aumento da tonelagem e do número de indústrias papeleiras no país, numa clara intensão de louvar os esforços nacionais. Em tom pedagógico, justificava-se a importação do papel de imprensa, a despeito de sua fabricação não impor maiores dificuldades, por conta do monopólio de alguns poucos países, capazes de fornecê-lo a preços mínimos em razão da amplitude da escala de fabricação, o que não desabonava a decisão brasileira de optar pelo fornecimento externo, também adotada pelas principais econômicas do mundo (Fatores econômicos, 1937; Uma realidade incontestável, 1938; O papel no quadro da economia brasileira, 1940).

O silêncio em torno dos aspectos envolvidos no circuito responsável por transformar textos em livros pode ser interpretado como indício de hierarquias e distanciamentos, por vezes mais desejados do que efetivos, entre as figuras sociais do editor, responsável por decisão de cunho intelectual acerca do (não) lançamento de uma obra, e do impressor, às voltas com a fabricação do objeto. De fato, a passagem de livreiro e/ou impressor a editor constituía-se em percurso frequente, sem que a atividade pregressa fosse necessariamente abandonada. Veja-se o exemplo de Rogério e Rodolfo Pongetti que, no início dos anos 1920, estavam à frente da Empresa Gráfico Editora Paulo, Pongetti & Cia, cuja chancela pode ser encontrada em anúncios de livros. Contudo, não respondiam por um ato editorial,⁸ antes limitavam-se a prestar serviços requisitados por terceiros, como se lê no primeiro número do *Anuário*: “embora a seção de tipografia exista há muitos anos, seu departamento editorial começou a funcionar de 1935 para cá” (Movimento Bibliográfico, 1937, p. 300).

A questão é importante na medida que colabora para circunscrever os objetivos do ABL, que se filiavam menos à fatura física do livro do que à publicização dos exemplares que chegavam às vitrines e prateleiras das livrarias. Na publicação, a ênfase recaía na atividade

6 Paulo Zingg (1917-1991), jornalista e educador nascido em São Paulo, foi educado na França, onde nasceram seus pais.

7 A exceção ficou por conta de nota não assinada que homenageou o português Teófilo Carinhas, que chegou ao Brasil em 1917, fundou várias revistas e jornais e cuja Oficinas Gráficas Empresa Número imprimiu em 1929 o famoso *Álbum da colônia portuguesa no Brasil* (Um pioneiro da nossa indústria gráfica, 1943-1944).

8 A respeito do conceito de ato editorial, consultar (OUVRY-VIAL; RÉACH-NGÔ, 2010).

de mediação entre o escritor e o público, de modo a assegurar lugar simbólico de destaque para as casas editoriais, que se apresentavam como elementos fundamentais para a difusão e preservação do patrimônio sociocultural brasileiro. A tarefa demandava competências e saberes de natureza específica no interior de um sistema que então conhecia processo de especialização, com separação crescente entre os diferentes momentos que envolviam o trabalho de transformar textos em livros, aliás como o exemplo da Pongetti bem o demonstra. Do ponto de vista hierárquico, a função editorial ocupava o ápice e não por mero acaso é ela que recebe atenção no *Anuário*.⁹

Assinale-se que os encarregados de organizar o *ABL*, assim como os colaboradores, eram escritores, enquanto a seção “Movimento Bibliográfico”, razão de ser da publicação, começou de forma tímida e se complexificou a partir de 1939. Nos dois primeiros números, as informações sobre o que fora impresso no ano anterior foram organizadas por editora para, daí em diante, passar a fornecer dados completos dos livros – autoria, título, chancela editorial, formato, número de páginas, preço, tipo de encadernação (brochada ou cartonada), presença de ilustrações, planchas e/ou desenhos, local de impressão, número da edição, título e volume para o caso de coleções e, por vezes, o tradutor de obras estrangeiras – ordenados segundo as dez classes propostas por Melvil Dewey,¹⁰ cabendo a tarefa não a um literato, mas a Áureo Ottoni (1911-1977), especialista em biblioteconomia.

Se as condições técnicas vigentes na indústria não ocuparam lugar de destaque na pauta dos que respondiam pelo *Anuário*, os anúncios, espalhados ao longo dos volumes, incluíam empresas que fundiam tipos, vendiam maquinário gráfico, ofereciam tintas para impressão, serviços de tipografia e clichêria, encarregavam-se de encadernar e dourar, fabricavam ou forneciam papel, a indicar que a publicação atraía aqueles que atuavam no segmento, fossem empreendimentos de grande porte ou pequenos ateliês, a grande maioria estabelecida na cidade do Rio de Janeiro. Tal fato expressa, na própria materialidade do impresso, a distinção entre a tarefa do editor e a dos demais envolvidos na indústria livreira, que pagavam para comparecer nas páginas da publicação, ofertando seus produtos e serviços.

A aparência do produto acabado, por seu turno, mereceu atenção dos articulistas

9 Acerca do processo histórico de construção do editor, consultar: (LEGENDE; ROBIN, 2005).

10 A classificação proposta por Melvil Dewey (1851-1931) comporta classes, de zero a dez (Generalidades; Filosofia; Religião; Ciências Sociais; Filologia, Linguística; Ciências Puras; Ciências Aplicadas; Belas Artes, Esportes, Divertimentos; Literatura; História e Geografia) e tem sido, desde que foi proposta em 1876, constantemente atualizada (POMBO, 1998).

da publicação. Artigo de Costa Neves, diretor intelectual do *Anuário* em 1937,¹¹ depois de destacar a competência dos nossos ilustradores, lamentou que fossem requisitados somente para obras didáticas, científicas e infantis, mas raramente para as literárias. O texto foi acompanhado por esmeradas ilustrações provenientes de livros, algumas coloridas, realizadas por Paulo Werneck, Gilberto Trompowsky, J. Carlos, João Fahrion e Francisco Acquarone, além de belo encarte¹² com trabalhos de Santa Rosa para *Histórias da velha Totônia*, de José Lins do Rego. No texto, a ênfase recaiu na Coleção Ilustrada, da Pongetti, e nas colaborações de Wasth Rodrigues para a Nacional, exemplos utilizados para lembrar aos editores quanto à “necessidade de se apresentar livros mais atraentes,” além de saudar a iniciativa do Ministério da Educação e Saúde, que instituíra concurso para premiar livros infantis (NEVES, 1937b). Cabe notar o destaque atribuído à casa que respondia pelo *Anuário*. Como que para reforçar o que se afirmara em 1937, o exemplar subsequente estampou outro encarte, com ilustrações coloridas que acompanhavam romances, sem qualquer comentário adicional, o que, além de reafirmar pela visualidade as posições de Neves, constituía-se em estratégia para atrair a atenção do leitor para as obras. Ilustram esse procedimento as Figuras 1 e 2.

11 Em relação à redação, em 1937 havia o diretor responsável (Rogério), o diretor gerente (Rodolfo) e o diretor intelectual (J. L. Costa Neves). Nos dois números seguintes, o cargo de diretor intelectual foi substituído por um conjunto de redatores, mantendo-se os proprietários tal como 1937, o que também se observa em 1940 e 1941, porém, em vez de vários redatores foi criado o posto de redator chefe, ocupado por Newton Beleza, secundado, na secretaria, por Carlos Domingues em 1940 e Lobivar Matos em 1941. No exemplar de 1942 figuram apenas os nomes de Rodolfo e Rogério, sempre nos mesmos cargos. Por fim, em 1943-1944, a tarefa foi novamente cumprida por um grupo, no qual estava o novo proprietário, Zélio Valverde.

12 Folha de papel de melhor qualidade, sem numeração e, no mais das vezes, com impressão colorida em apenas uma das páginas.

FIGURAS 1 E 2:
ENCARTE. ILUSTRAÇÕES E CAPA COLORIDAS. APENAS SEIVA NÃO FOI EDITADO PELA
PONGETTI



Fonte: A ilustração no livro brasileiro. *Anuário Brasileiro de Literatura*. Rio de Janeiro, n. 2, s/n, 1938.

A prática sugerida para os livros de literatura ganhou concretude no *ABL*, tanto que os muitos excertos de romances em preparo, no prelo ou recém-publicados, assim como contos e poesias, traziam ilustrações que dialogavam com o conteúdo. Registre-se que se tratava de via de mão dupla: o periódico legitimava-se, pois o índice estampava nomes destacados que, por sua vez, tinham trechos de suas obras reproduzidos com esmero, o que poderia aguçar a curiosidade do leitor e se constituía em publicidade gratuita, para editores e autores. A preocupação em se valer de material imagético é patente durante o período Pongetti, que reuniu em torno do *ABL* um conjunto diversificado de artistas do lápis.¹³

Ao lado dos ilustradores, o tradutor/a era outro personagem indispensável para a oferta de obras estrangeiras ao leitor brasileiro. A partir de 1939, a seção "Movimento Bibliográfico" passou a indicar, na maioria dos casos, o responsável pela empreitada. No ano anterior, o *Anuário* trouxe artigo sobre diretor, que também acumulava a função de tradutor da maior parte das obras que compunham a coleção *Espelho das grandes vidas*, da Pongetti, que, como se vê, não hesitou em mobilizar o periódico para divulgar os

13 Entre os nomes que figuraram como responsáveis pelas ilustrações estão Octavio Sgarbi, Paulo Werneck, Percy Deane, Yolanda e Tomás Santa Rosa.

seus produtos. Não sem exagero, a tradução do alemão de *Danton*, de Hermann Wendel, lançada pela casa em 1935, foi referida como “uma nova fase da tradução brasileira”, a provar que “o quanto uma boa versão pode influir na vendagem de uma boa obra” (Carlos Domingues, 1938),¹⁴ sem que houvesse preocupação de discutir os desafios a serem enfrentados na empreitada.

A exemplo do que se observa em relação aos editores, havia preocupação de distanciar o árduo trabalho de Domingues, responsável por selecionar as obras que compunham a coleção, traduzir várias delas e supervisionar as versões realizadas por outros indivíduos, de ganhos financeiros, tanto que o leitor era informado que ele o realizava “sem qualquer preocupação de mercantilismo, sacrificando suas horas de repouso pela sedução de uma tarefa que lhe é fascinante” (Carlos Domingues, 1938). É instrutivo contrapor o tom encomiástico do texto dedicado a Domingues ao longo artigo de Smith (1943-1944),¹⁵ que fornece útil rol de autores brasileiros traduzidos para o inglês desde o século XIX, acompanhado de comentários sobre a recepção de cada um deles e reflexões no que respeita à diversidade de interferências e de critérios adotados por editores e tradutores, sob o argumento de torná-los compreensíveis para o leitor estrangeiro.

A leitura do *Anuário* indica que não apenas o produto em si estava se tornando cada vez mais atraente, em termos de apresentação, recursos gráficos, diversidade temática e qualidade das traduções, também o processo de divulgação se sofisticou graças à crescente profissionalização da publicidade, perceptível nas diferentes estratégias mobilizadas para dar a conhecer os títulos e autores que então se multiplicavam. Sem dúvida, o próprio periódico cumpria tal função e os que percorriam os exemplares deparavam-se, a cada página, com o nome de autores, de editoras e de seus proprietários, fosse em pequenos excertos ou comentários acerca das novidades saídas dos prelos ou a aparecer,¹⁶ em artigos de história e crítica literárias, nas análises acerca da trajetória de intelectuais, em encartes ilustrados, como os mencionados, ao que se deve acrescentar a seção “Movimento Bibliográfico”, razão de ser do periódico.

Não tardou para que os editores passassem a utilizar o *Anuário* a fim de divulgar

14 Carlos Augusto Guimarães Domingues (1896-1974), advogado, professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro e presidente da Liga Brasileira de Esperanto. Autor de dicionário português-esperanto e esperanto-português. Foi secretário do *ABL* em 1940.

15 Carleton Sprague Smith (1905-1994), musicólogo norte-americano, foi professor no Departamento de História da Columbia University e Diretor da Divisão de Música da New York Public Library. Visitou o Brasil em 1940 e residiu em São Paulo entre 1944 e 1946, quando ocupou o cargo de adido cultural dos EUA. Sobre sua trajetória (KATZ 1995).

16 No último *ABL*, lançado em janeiro de 1945 com a chancela de Zélio Valverde, há texto sobre os planos editoriais da Brigue-Garnier (BARBOSA, 1943-1944), da Martins (PEREIRA, 1943-1944) e da Kosmos, cujo autor, ao saudar as edições de luxo da empresa, destoou do tom elogioso que sempre caracterizou o periódico ao afirmar: “os livros brasileiros são mal impressos, em geral cheios de erros de revisão, quase sempre apresentados com o menor interesse artístico” (BARBOSA, 1943-1944, p. 316).

seus catálogos, coleções ou obras específicas, oportunidades em que se destacava a reputação da autoria, com propagandas que ocupavam uma ou mais páginas, enquanto outras, de menor dimensão, entremeavam-se por artigos e seções. Era comum que se recorresse à iconografia e à reprodução de comentários favoráveis da imprensa, o que, ainda uma vez, aponta para a preocupação com a publicidade. A despeito da considerável diferença em termos de ocorrências e dimensões, figuraram nas páginas do ABL a Companhia Editora Nacional, Civilização Brasileira, José Olympio, Martins, Alba, Calvino, Brigueit, Francisco Alves, Freitas Bastos, Vecchi, Zélio Valverde, Guanabara, Globo, Guaíra.¹⁷ Não surpreende que as menções à Pongetti fossem as mais numerosas, inclusive por conta da inserção de pequenas notas, por vezes repetitivas, que ocupavam espaços de acordo com as necessidades da diagramação. Entretanto, a questão da formação do leitor, das bibliotecas e mesmo dos entraves enfrentados no processo de distribuição do que se imprimia pelo país afora não estiveram entre os temas tratados nos artigos do *Anuário*.¹⁸

Se muitas das páginas do periódico eram ocupadas com publicidade, um único artigo abordou as estratégias então mobilizadas para a difusão do livro, que poderiam incluir vitrines caprichosamente decoradas com temáticas alusivas ao conteúdo da obra, cartazes espalhados pela cidade, campanhas em periódicos, o que incluía o próprio ABL, e em emissoras de rádio. Ainda uma vez, a distinção recaiu nas obras editadas pela Pongetti, como se vê nas Figuras 3 e 4, que ilustram texto de responsabilidade da redação (O livro e a publicidade, 1941). Na primeira imagem, evidencia-se a conexão entre mercado editorial e cinema, tanto que as dificuldades financeiras enfrentadas pela Pongetti foram sanadas graças aos lucros obtidos com *E o vento levou*, de Margaret Mitchell, cuja adaptação para as telas foi lançada no Brasil em janeiro de 1940, mesmo ano de publicação da tradução da obra, que fora recusada pela José Olympio (HALLEWELL, 2005, p. 447), enquanto a segunda refere-se ao romance de Yoshio Nagayo. Em registro diverso, a norte-americana W. M. Jackson apostava no envio de vendedores pelo país afora, prática então pouco comum entre os editores locais (Fatos da vida de uma livraria, 1943-1944).

17 Ao lado da publicidade de editoras e de produtos relativos à impressão, assinala-se a presença de livrarias, papelarias, periódicos de natureza diversa, que guardavam relação direta com a atividade intelectual, ao que se deve somar ofertas de serviços especializados de médicos e advogados, anúncios de bancos, seguradoras, hotéis, cassinos, emissoras de rádio, salas de cinema, fotógrafos, remédios, fortificantes, produtos de higiene pessoal, compondo mescla bastante heterogênea.

18 Somente um texto, publicado no último número, fez referência à carência de livros no interior no país, observação motivada pela proposta de Assis Chateaubriand de organizar, às suas expensas, bibliotecas em alguns estados (D'ALVAREZ, 1944).

FIGURAS 3 E 4
VITRINES DECORADAS COM TÍTULOS DA EDITORA PONGETTI



Fonte: O livro e a publicidade. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 210, 1941.

Em relação ao rádio, além das campanhas custeadas pelas editoras, algumas emissoras tinham programas dedicados à literatura. Os volumes do *Anuário* lançados entre 1938 e 1942 trouxeram a seção "O livro e o rádio", que informava o título e a temática das obras divulgadas ao longo do ano transcorrido no programa semanal *Através dos livros*, desde novembro de 1936 sob responsabilidade do professor Roberto Seidl e transmitido pela rádio P.R.A.2, do Ministério da Educação e Saúde, em consonância com a perspectiva de utilizar as potencialidades educativas do novo veículo.¹⁹ Já a Rádio Difusora de São Paulo levava ao ar iniciativa semelhante com *O livro do dia*, o que rendeu muitos elogios ao seu diretor, Décio Pacheco Monteiro (Iniciativa de alta significação, 1937; O que é a Rádio Difusora de São Paulo, 1939).²⁰

Não se tratava de experiência solitária, pois Alziro Zarur, que já iniciara a carreira de radialista, julgava que o "rádio se limita a veicular tudo o que temos de soberanamente inferior e deprimente", pois o único objetivo era o de "contentar a ralé". Após relatar o sucesso de suas investidas culturais na Rádio Retransmissora Brasileira, revelou aos leitores a intensão de organizar um programa diário dedicado aos livros e à cultura.

19 Textos que noticiavam a difusão de obras no rádio não foram incluídos na contagem relativa à fatura e distribuição do livro, por se tratar de iniciativa que independia da ação de editores.

20 O texto de 1939 registra a visita de representantes do ABL às dependências da emissora e traz reprodução de fotografias.

Chama a atenção os termos que o autor utilizou para caracterizar a programação de cunho popular, que pretendia combater. Os estereótipos relativos à etnia e classe ficam ainda mais evidentes quanto justifica as razões que o levaram a propor o pretendido programa, que lançou posteriormente com o nome *Enciclopédia Literária*, caracterizado enquanto antídoto para “sacudir a massa intoxicada de batuques africanos e demagogias intermináveis” e que contribuiria para “instruir educar, dirigir o povo, obrigá-lo a pensar, a estudar, a compreender para dominar os seus destinos, consciente da sua força formidável” (ZARUR, 1937, p. 145-146).²¹ Essa caracterização expressa expressava sem rodeios visão que, muito provavelmente, era compartilhada por aqueles que dirigiam e colaboravam no ABL. Os exemplos citados evidenciam as conexões entre os diferentes meios de comunicação de massa (edição, cinema e rádio), que encontravam particular expressão no campo da publicidade.

As páginas do *Anuário* eram mobilizadas no caso da adoção de medidas que poderiam afetar diretamente os interesses da indústria. Assim, nota não assinada no exemplar de 1939 repisou o otimismo quanto aos resultados atingidos, desta feita para insistir no aperfeiçoamento gráfico das obras didáticas, nos preços acessíveis e na diversidade de coleções disponíveis, fossem cartilhas, livros de leitura ou os destinados ao ensino das diferentes disciplinas, tanto que os professores eram “assediados pelos propagandistas das casas editoriais, que distribuem milhares de exemplares de livros a título de amostra” (A indústria do livro no Brasil, 1939). O texto, aparentemente sem maior significado, assume outros sentidos quando se tem em vista que esse exemplar do *Anuário* foi lançado em março, momento em que já estavam em vigor os quarenta artigos do Decreto-Lei 1006, de 30/12/1938, que instituiu a Comissão Nacional do Livro Didático (CNLD), com competência para avaliar e (des)autorizar a circulação e o uso de obras em todas as escolas, fossem públicas ou privadas, além de prescrever as condições de sua produção, importação e utilização, o que incluía a exigência de estampar o preço na capa, que só poderia ser alterado mediante prévia aquiescência da Comissão.

A medida por certo inquietou autores e sobretudo editores de livros escolares, ainda mais porque em dezembro de 1937 o governo criara o Instituto Nacional do Livro (INL), constituído por três seções técnicas encarregadas de publicar a Enciclopédia Brasileira e o Dicionário da Língua Nacional; editar toda sorte de obras de grande interesse para a cultura nacional e promover medidas para aumentar, melhorar e baratear os livros, bem como facilitar a sua importação; incentivar a organização de bibliotecas pelo país afora e apoiar as existentes, o que atestava o interesse do regime em se fazer presente no mundo dos impressos.²² A visão edulcorada da produção destinada às escolas, tal como

21 Alziro Zarur (1914-1979) esteve à frente de programas de grande sucesso e fundou a Legião da Boa Vontade.

22 O primeiro número do *Anuário* foi lançado em julho de 1937, portanto antes da criação do INL.

apresentada no *Anuário*, expressava a preocupação dos empresários e estava longe de se constituir em elogio inocente.

Ainda no exemplar de 1939, cuja organização ocorreu sob o impacto da criação da CNLD, destacou-se a competência de autores e editores nacionais na produção de manuais voltados para o ensino do inglês e do francês, quicá por temor de que se colocassem em prática ações que incentivassem a entrada de materiais provenientes do exterior. Em contraposição aos compêndios estrangeiros, considerados caros e inadaptados à realidade brasileira, o artigo exaltou os produzidos pelos Irmãos Pongetti, Francisco Alves e Companhia Editora Nacional, sob o argumento, apresentado por autor consagrado de livro didático, de que eram elaborados com apuro técnico, segundo métodos pedagógicos seguros e vendidos por valores módicos. A crítica dirigia-se ao livro malfeito e comprovadamente errado, o que permitia saudar “o recente decreto do Governo Federal, subordinando o livro escolar ao controle oficial, que vem em boa hora remediar aqueles abusos” (LANTEUIL, 1939, p. 428)²³ que, logo se subentende, não faziam parte da prática de empresas sérias.²⁴

Os exemplos deixam patente que as páginas do *ABL* também foram mobilizadas para expressar os interesses dos editores, que os defenderam ancorados em argumentos técnicos, a exemplo da qualidade, adequação e preço dos livros, sem afrontar o regime estadonovista que, pelas políticas adotadas, deixava patente suas intenções de regular e atuar no mercado. Assim, se o lançamento do periódico não surgiu como resposta às ações do estado, adotadas quando o número inaugural já estava em circulação, ele foi um instrumento útil para expressar o ponto de vista de editores e fazer frente aos desafios impostos pela conjuntura.

Editores-livreiros no Anuário

Os editores, que no mais das vezes também possuíam livrarias, eram figuras muito presentes no periódico, fosse por serem citados nos anúncios que se espalhavam pelas suas páginas, em artigos, notícias e/ou resenhas de (re)lançamentos de autores consagrados ou estreantes e, obviamente, na seção “Movimento Bibliográfico”, que dava a conhecer tudo o

23 O autor, nascido na França em 1894, radicou-se no Brasil a partir de 1918. Foi professor do Colégio Pedro II e autor dos principais manuais dedicados ao ensino do francês.

24 A presença do poder público foi reivindicada no número de estreia. Depois de listar a ação do governo no México, Argentina e, sobretudo, na Colômbia, onde livros clássicos eram impressos e distribuídos a preços ínfimos, o autor indagou: “Por que o Ministério da Educação do Brasil não inicia sua Biblioteca Nacional de Obras Célebres, de modo que ressuscitem do esquecimento criminoso os obres desgraçados (...) que tentaram erguer a cultura do nosso povo?” E, de forma bastante preconceituosa, prosseguiu: “Gasta-se em subvencionar dúzias de molecotes que jogam *foot-ball* (...), gasta-se em subvencionar clubes carnavalescos, par que não desapareçam do Brasil as borracheiras, as devassidões e as pornografias báquicas” (ALBUQUERQUE LINS, 1937, p. 236). A criação do INL, atendeu às demandas daquele que foi professor de História da UFRJ, nascido em Pernambuco (1895-1984), estudioso da América Latina.

que fora impresso no ano anterior pelas editoras privadas.²⁵ Contudo, artigos dedicados às empresas e seus responsáveis, assim como entrevistas com esses personagens que comandavam o mundo dos impressos, foram pouco numerosos. Já os que se dedicavam exclusivamente ao comércio de livros estiveram ausentes, exceção feita ao italiano Antônio Annunziato, que foi proprietário de livraria na Rua São Bento, em São Paulo, e depois mudou-se para Águas da Prata, cidade do interior paulista onde continuou no ramo e recebeu figuras ilustres, a exemplo de Monteiro Lobato, cujo registro fotográfico, datado de 1944, foi reproduzido nas páginas do ABL (Um animador da imprensa e dos livros no Prata, 1944).²⁶

O tratamento normalmente dispensado aos editores é exemplificado no pequeno texto de Almir de Andrade (1940), que celebrou o sexto ano da José Olympio, não sem antes estabelecer, ainda uma vez, clara divisão entre o período anterior a 1930, “de estagnação, em que pouco se fazia pela vida do livro brasileiro”, uma vez que os editores “se preocupavam mais com os livros de vendagem fácil, as novelas sensacionalistas, as obras colegiais de saída certa”. Na perspectiva do autor, a renovação subordinou-se à nova intelectualidade, mas também “à mentalidade que se formou nos editores (...) de compreensão mais larga, que se dispuseram a suportar os riscos e as dificuldades não pequenas de reformar o comércio do livro nacional”. Na continuação, Andrade insistiu no altruísmo de Olympio, “disposto a trabalhar menos para si do que para a cultura nacional, decidido a afrontar todos os riscos e prejuízos imediatos”, tanto que foi erigido a organizador e consolidador do movimento de renovação. Os adjetivos positivos multiplicavam-se – trabalhador infatigável, tenaz, corajoso, audacioso, dotado compreensão superior e de tino comercial, capaz de acolher de forma sincera novatos e nomes consagrados e, sobretudo, desinteressado de resultados materiais, conforme repisado ao longo do texto. A caracterização, digna de um herói devotado à vida intelectual do país, era estendida a outros editores do mesmo naipe e bem demonstra o esforço de enobrecer a atividade e o responsável, afastando-o da mera condição de empresário.

Não deixa de surpreender que apenas dois editores tenham sido entrevistados. No exemplar de 1939, Freitas Bastos expôs seus planos por ocasião da inauguração da sucursal de sua livraria em São Paulo, primeira de uma cadeia que pretendia estabelecer em diferentes capitais, com promessa de futuras lojas em Recife e Salvador. Ao lado dos livros técnicos, especialidade da casa, pretendia oferecer, ademais das novidades de países europeus, as provenientes da América Latina e dos Estados Unidos. O livreiro e editor ambicionava, ainda, inscrever o espaço da sua loja, sediada na famosa rua XV de

25 O aspecto é relevante, sobretudo frente às múltiplas iniciativas dos diversos órgãos da administração pública, que editavam boletins, revistas e relatórios, com a chancela da Imprensa Nacional ou a partir de serviços gráficos próprios.

26 Ele construiu, anexo à livraria, o Pavilhão da Imprensa, destinado a abrigar escritores e jornalistas que desejassem usufruir das águas minero medicinais do município.

Novembro, que também abrigava a Livraria e Editora Martins e a filial da Civilização Brasileira, no circuito cultural da cidade, tanto que fez referência à “sala dos amigos da livraria”, em processo de organização, dotada de todo conforto e que deveria ser

(...) um ponto de reunião de escritores, jornalistas e intelectuais, onde eles poderão vir consultar obras de estudo, como enciclopédias e coleções volumosas, podendo outrossim aproveitar o local para tratar de seus interesses pessoais, o que será muito útil para aqueles que não possuem escritórios no centro da cidade (Ouvindo o livreiro e editor Freitas Bastos, 1939).²⁷

Outro empreendimento que ocupou as páginas do *ABL*, ainda assim de forma breve, com fotografia e alguns dados sumários, foi a Editora Flama, fundada em 1944 na cidade de São Paulo (Editora Flama, 1943-1944).²⁸ Já Zélio Valverde mereceu três textos no *Anuário*, dois deles antes da aquisição do periódico. O primeiro, no exemplar de 1939, foi uma entrevista que antecedeu a de Freitas Bastos. O momento não poderia ser mais oportuno, uma vez que justamente em 1938 o até então pequeno livreiro especializado em obras sobre o Brasil, como esclareceu Bandeira Duarte em nota que lhe foi consagrada (DUARTE, 1940),²⁹ tornou-se editor, estreando com estudo de Gastão Pereira sobre Prudente de Moraes e a edição da Constituição de 1937.

A “nova fase de trabalho” prosseguiu com volumes de poesias completas de Castro Alves, Fagundes Varela e Gonçalves Dias, acompanhadas de estudos críticos, e obras de caráter documental e historiográfico. Vê-se que a proposta era bastante próxima da seção de publicações do INL, então comandada por Sérgio Buarque de Holanda.³⁰ Valverde não se furtou a elogiar a criação do Instituto– “do qual muito podemos esperar” –, ainda que a aposta estivesse no futuro, e do recém-criado serviço de reembolso postal, sem deixar, porém, de reivindicar: “O que precisamos é colaborar com o governo, na medida dos nossos esforços, para que cada vez mais seja o livro uma realidade entre nós, pleiteando o barateamento do papel, da matéria prima e facilidades de porte” (Uma entrevista com o editor Zélio Valverde, 1939, p. 474-475). Manteve-se fiel à linha editorial, tanto que no derradeiro exemplar do *ABL* a sua decisão de publicar

27 Legenda que acompanha foto que registrou a inauguração da livraria e que se encontra na p. 31.

28 Trata-se de foto do jantar de inauguração das atividades, cuja legenda traz algumas informações sobre os presentes e autores já editados.

29 O texto, retomado por aqueles que se referem à Valverde, detalha os momentos iniciais do livreiro na Rua do Rosário, n. 85.

30 A seção de publicações foi dirigida por Sérgio Buarque de Holanda entre 1937 e 1944. A respeito das atividades desenvolvidas, consultar: RIBEIRO (1943).

fac-símiles de jornais do século XIX e reeditar folhetos antigos, acompanhados de estudos de especialistas, foi saudada (MORAES, 1943-1944).

O segundo aspecto comentado por Valverde na entrevista de 1939 diz respeito à sua condição de representante de várias editoras (a exemplo da Pongetti, Freitas Bastos, Quaresma, Minerva, Federação Espírita, Guanabara, J. Leite, A. Coelho Branco, Jacinto, H. Antunes, Minha Livraria Editora) para distribuição de livros no Distrito Federal, ao que se somava acordo de exclusividade com a Empresa Editora Brasileira de São Paulo, para vendas em Niterói e na cidade do Rio de Janeiro. O dado é interessante por evidenciar tanto as dificuldades enfrentadas para a difusão do livro na própria capital do país, quanto a concomitância no desempenho das funções de editor, livreiro e distribuidor, indício de que a especialização das funções ainda não se impusera. Nas suas palavras: “Uma pequena livraria do Méier, de Madureira, ou de outra localidade qualquer, poderá adquirir, por meu intermédio, todos os livros editados pelos editores que represento, com os descontos e prazos habituais” (Uma entrevista com o editor Zélio Valverde, 1939, p. 474). Em 1939, Valverde reforçou a posição que ocupava no mercado graças à aquisição da livraria e editora de Augusto Frederico Schmidt.

Fora do eixo Rio São Paulo, há duas menções à Livraria do Globo, fundada em fins de 1883 e que a partir de 1916 acresceu, aos serviços de impressão que já prestava, o setor de edição, inaugurado com o *Almanaque do Globo* (Porto Alegre, 1917-1933). Nas décadas seguintes, a empresa levou a cabo programa editorial, com autores nacionais e robusto conjunto de traduções.³¹ A despeito da relevância do empreendimento, no *ABL* seu comparecimento deu-se de maneira muito modesta. De fato, apenas um artigo tratou propriamente da Globo e sua importância reside no fato de reafirmar visão consagrada no *Anuário* em relação ao papel desempenhado por editoras. Assim, a empresa gaúcha foi caracterizada como iniciadora da “verdadeira produção literária do Rio Grande do Sul”, graças ao terreno preparado por Mansueto Bernardi e João Pinto Silva, responsáveis por diversos projetos editoriais da casa, sucedidos, desde 1931, por Érico Veríssimo, elogiado pelas decisões do setor editorial (COSTA, 1937). Fosse no Rio de Janeiro, em São Paulo ou no Rio Grande do Sul, a interpretação seguia no diapasão que subordinava o crescimento e a diversificação da produção literária aos empreendimentos editoriais, capitaneados por abnegados que trabalhavam em prol da cultura nacional. Já o outro texto sobre a Globo repisou a importância da empresa de Porto Alegre, mas com objetivo diverso, pois trouxe breves considerações sobre todos os autores nascidos no Rio Grande do Sul e editados ao longo de 1939, fosse pela Globo ou por outras editoras do país, o que acabava por secundarizar a chancela editorial (DINIZ 1940).

31 Acerca da trajetória da Livraria, tipografia e depois editora do Globo, consultar: AMORIM (1999) e TORRESINI (1999).

Fica patente, portanto, que se a fabricação e a distribuição do objeto livro não eram vertentes privilegiadas nos artigos do *Anuário*, tampouco os proprietários de editoras se faziam presentes em suas páginas de maneira frequente. É obvio que o leitor se deparava, a todo momento, com a chancela das diferentes casas, o que não se confunde com a voz dos seus responsáveis. Igualmente significativa é a ausência de retratos individuais, exceção feita a alguns raros eventos coletivos, como no caso da inauguração da Livraria Freitas Bastos, na qual nem mesmo o livreiro-editor foi identificado na legenda (ver Figura 5)

FIGURA 5 INAUGURAÇÃO DA LIVRARIA FREITAS BASTOS



Fonte: *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 31, 1939.

Escritores no ABL

A diferença em relação aos escritores é muito evidente. A começar pelo fato de, na maior parte dos exemplares, muitos dos artigos serem acompanhados por desenhos, caricaturas ou fotos de seus autores, o que atendia à curiosidade do leitor, num momento em que os meios coletivos de difusão da imagem ainda não estavam disponíveis. O mesmo ocorria no interior dos comentários, notas, ensaios e artigos consagrados aos literatos, os quais frequentemente igualmente reproduziam retratos. Esses também figuravam de forma autônoma, ou seja, sem estarem atreladas a textos, acompanhados de legendas que continham dados biográficos (ver Figura 6). Tal prática foi bastante recorrente no número inaugural, que estampou desenho de Gilberto Freyre e fotos de Paschoal Castro Magno, Olegário Mariano, Cumplido de Sant'Ana, José Lins do Rego, Manoel Bandeira, Judith Nunes

Pires e Anna Amélia de Queiroz Carneiro de Mendonça, ambas editadas pela Pongetti, além registro de 1891 de Cruz e Souza, Virgílio Várzea e Horácio Carvalho, saudado pela raridade. Já no exemplar derradeiro, duas páginas com fotos e caricaturas anunciavam livros publicados ou em preparação. Ainda que não seja possível aprofundar a questão, cabe assinalar os diversos sentidos assumidos por retratos de escritores desde sua difusão ainda no Oitocentos, processo que foi contemporâneo da emergência do literato enquanto figura pública, conforme assinalado pela bibliografia especializada (LAVAUD, 2014).

FIGURA 6 RETRATOS DE JOSÉ LINS DO REGO E MANUEL BANDEIRA NO ABL



José Lins publicou trecho do anunciado romance *Pureza* nesse número. Fonte: *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 258. 1937.

A aproximação com o público também se dava por meio da seção “Endereços de Escritores no Rio”, ordenada alfabeticamente e que se transformou em “Endereços de Intelectuais” no último exemplar, passando a incluir nomes de todo o país, agrupados por estado da federação.³² O periódico abria espaço para a inauguração de monumentos públicos, como foi o caso das estátuas de João do Rio e Francisco Adolfo de Varnhagen,

32 A seção não constou no primeiro (1937) e no terceiro (1940) exemplar. Por vezes, informava-se o endereço da residência, outras o do veículo de imprensa no qual o indivíduo colaborava ou, ainda, o do órgão público ao qual se vinculava.

cujas cerimônias, devidamente registradas fotograficamente, ocorreram em outubro de 1938 por iniciativa, respectivamente, da Academia Carioca de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (SEIDL, 1939).

As instituições culturais, particularmente as que reuniam escritores, encontravam abrigo no *ABL*, a começar pela Academia Brasileira de Letras, a respeito da qual se apresentou, em detalhes, a trajetória (D'ALMEIDA, 1942, MONTELLO, 1943-1944) e as raridades guardadas em sua biblioteca (OLIVEIRA, 1939, 1940, 1941), ao lado das atividades desenvolvidas no decorrer do ano, a posse de novas diretorias, os imortais recém-eleitos, fotografados com o tradicional fardão. Muitos dos colaboradores do *Anuário* ostentavam o pertencimento à Academia Carioca de Letras, fundada em 1926 e cuja história e ações igualmente preenchiam páginas do *ABL* (COSTA, 1937, Academia Carioca de Letras, 1941), fato também observado em relação ao P. E. N. Clube do Brasil, desde a sua organização em 1936 sob a batuta de Cláudio de Souza (PEDROZA, 1938; SOUZA, 1941).

Entidades que já não funcionavam, a exemplo do Gabinete Cearense de Leitura (1875-1919), ou recém organizadas, caso do Instituto Brasileiro de Letras, fundado no Rio de Janeiro em setembro de 1937 e que, segundo parece, não teve vida longa a despeito dos muitos nomes famosos que assinaram a ata de fundação (Instituto Brasileiro de Letras, 1938), ou, ainda, da Associação Brasileira de Escritores (ABDE), que surgiu em São Paulo em 1942 e desempenhou papel de relevo nos momentos finais do Estado Novo (LIMA, 2015), encontraram abrigo no *Anuário* (Gabinete Cearense de Leitura, 1941, Instituto Brasileiro de Letras, 1938, Associação Brasileira de Escritores em 1942-1942, 1943-1944, respectivamente). Mesmo iniciativas de ordem privada, a exemplo da Cabana Azul, denominação que Júlia Galeno, filha do poeta cearense Juvenal Galeno, deu às recepções em sua residência no Leme, segundo os moldes dos salões literários, não deixaram de figurar na publicação, com direito a fotografias que evidenciavam a predominância de mulheres, então alijadas das instituições literárias, nas quais se ouviam apenas vozes masculinas (Academia Juvenal Galeno, 1939).

Ao lado do pertencimento/frequência às agremiações literárias, as premiações também nobilitavam autores e editores, a começar pelo mais emblemático de todos, o Nobel de Literatura, cuja origem e a lista completa dos laureados, com respectivos retratos, foi apresentada ao leitor em tom pedagógico (O que é o Prêmio Nobel de Literatura, 1939). No plano local, o *ABL* deu destaque para a primeira mulher contemplada pela Academia Brasileira de Letras com o prêmio Machado de Assis de 1941, Tetrá de Teffé, pelo romance *Bati à porta da vida*, lançado no ano anterior pela Pongetti, o que lhe valeu fotografia de página inteira no periódico. Já a decisão da Sociedade Felipe d'Oliveira de outorgar em 1937 o prêmio anual de literatura para Manuel Bandeira, presença frequente no *Anuário*, foi efusivamente saudada (Sociedade Felipe d'Oliveira, 1938). Os editores,

por seu turno, também se dispuseram a montar comissões encarregadas de distinguir autores, tanto que em 1941 a Livraria José Olympio divulgou as regras para o Prêmio de Romance José de Alencar e o Prêmio de Contos Humberto de Campos, com promessa de ganhos financeiros e garantia de edição das obras, a serem escolhidas por nomes dos mais destacados no cenário nacional (Concursos Literários, 1941).³³

O *Anuário* fornece rico material acerca da construção da figura do escritor, que era convocado a dar depoimentos e responder questões diversas. Numa tradição que no Brasil remonta ao famoso *Momento Literário*, inquérito realizado por João do Rio no início da década de 1900 para o jornal *Gazeta de Notícias* (RJ, 1875-1977) e posteriormente recolhido em livro pela Garnier, a visita à residência de escritores seguia em pauta, ato que, por si só, já se constituía num evento.³⁴ Ofertava-se ao leitor a possibilidade de esgueirar-se pela residência do entrevistado, cujas declarações poderiam assumir papel menos importante do que a reconstrução do ambiente e das características do anfitrião. Não se tratava de mera transcrição do que fora dito, o entrevistador, também ele um escritor, mobilizava protocolos ficcionais. Veja-se, a título de exemplo, a descrição de Ernani Fornari:

Um bangalô, um lindo bangalô, erguido no centro de pequeno e bem cuidado jardim (...). Livros por toda parte. Paredes completamente revestidas de grandes e valiosas telas. Quadros em abundância no *hall*, na sala de jantar, no gabinete, no *fumoir*, nos vãos da escada, no chão encostados às paredes, por não haver mais lugar onde colocá-los. A profusão, entretanto, longe de monotonizar e dar ao ambiente esse ar empanturrado de *bric-à-brac* das galerias de certos colecionadores com muito dinheiro e nenhum gosto, dava – a coisa singular! – às salas de Olegário Mariano uma atmosfera de sobriedade, de apuro, de *confort*, e de profunda religiosidade onde os santos eram representados por Dante, Paul Fort, Beethoven, Rostand, Bilac etc. Uma atmosfera que se renovava a todo momento (...) tal o senso estético que presidira à coleção das telas e à distribuição dos objetos. Enfim, verdadeira casa de grande poeta, cujo coração e espírito são do tamanho de sua grandeza poética. Casa nada acadêmica de acadêmico grandíssimo (FORNARI, 1937, p. 157-158)

33 Comissão do prêmio romance: Tristão de Ataíde, Sérgio Buarque de Holanda, Mário de Andrade, Álvaro Lins, Graciliano Ramos, Genolino Amado e Brito Broca. Já a do prêmio de contos era composta por: Aníbal Machado, José Lins do Rego, Raquel de Queirós, Peregrino Júnior e Magalhães Júnior.

34 Thérenty (2007) chamou atenção para o fato de as entrevistas e as enquetes, inclusive as dirigidas aos escritores, terem se espalhado pelos periódicos franceses a partir das décadas de 1870 e 1880, o que demandava a presença do repórter no palco dos acontecimentos, fosse para dar conta de algum *fait-divers*, conflito armado, fato político, acontecimentos sociais ou eventos culturais. Pode-se acrescentar que o fenômeno não foi apenas francês, mas se fez presente nas publicações produzidas em escala industrial, fosse em outros países europeus ou nos EUA.

Na tentativa de humanizar os intelectuais, capturar as características de cada um, a personalidade, os hábitos e as opiniões, o *Anuário* publicou entrevistas com Afrânio Peixoto, Álvaro Moreira, José Lins do Rego, Joracy Camargo, Marques Rebelo, Olegário Mariano, Heitor Vila Lobos, Candido Portinari e Modestino Kanto, com o intuito de saber como realizavam seu ofício, de onde retiravam inspiração, em que momentos do dia e como trabalhavam, não raro acompanhadas de fotos que os registravam em seus escritórios, sentidos à mesa de trabalho, lendo ou escrevendo, cercados por estantes, quadros e objetos que remetiam às atividades intelectuais, como se observa na Figura 7 (VITOR, 1938).

FIGURA 7 OLEGÁRIO MARIANO EM SEU ESCRITÓRIO



O ABL já havia publicado descrição da casa do escritor. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 179, 1938.

Em outra oportunidade, figuras de destaques, entre as quais Jorge Amado, Graciliano Ramos, Murilo Mendes, Jorge de Lima, Álvaro Lins e Álvaro Moreira, foram inquiridas acerca do que gostavam de fazer quando não estavam escrevendo e convidadas a indicar o melhor livro lançado em 1939. Como de hábito nesse gênero de enquete, as respostas foram acompanhadas da descrição de onde se deu o encontro e de fotografias (Que prefere

você fazer quando não está escrevendo? 1940). A insistência em questionar os escritores pode ser tomada como indicativo do lugar que ocupavam no espaço público e do interesse e curiosidade em torno de suas opiniões pessoais. Já outros entrevistados deveriam declarar o que gostariam de ser caso não fossem escritores e, ainda no campo dos desejos, qual livro gostariam de escrever (Que desejaria ser se não fosse escritor, 1939). Em todos os exemplos citados, alguns tomaram as perguntas a sério, enquanto outros as responderam de maneira jocosa e bem-humorada ou com significativas doses de ironia.

Os ilustradores não passaram imunes a esse tipo de demanda, tanto que foram convidados a discorrer sobre sua vida pessoal e desafiados a desenhar a Capitu de Machado de Assis na adolescência, o que preencheu páginas do periódico com diferentes versões da personagem, além de instantâneos que os flagravam de lápis em punho ou desenhando, debruçado sobre suas pranchetas (Reportagem com os caricaturistas e ilustradores, 1940).

Cabe indagar acerca do estatuto dessas entrevistas e seus protocolos, que não permaneceram estáticos no decorrer do tempo, e cujos significados estão longe de ser consensuais. Há os que as encaram como um gênero ou subgênero literário, que merece ser tomado a sério, enquanto os seus detratores mais ácidos aproximam-nas das futilidades típicas da indústria cultural. Na direção oposta, as instigantes reflexões de Rodden (2001), que acompanham um conjunto de entrevistas que realizou com escritores e críticos, insiste na complexidade dessa prática, que envolve relações entre o indivíduo e a persona literária. Para além desse aspecto, o autor chamou a atenção para as múltiplas estratégias mobilizadas pelo personagem principal, o entrevistado, sem descuidar da necessidade de se levar em conta os diferentes papéis assumidos pelo entrevistador que, longe de ser uma figura neutra, atua durante a realização da entrevista e nas etapas posteriores, de edição e publicação.³⁵

Ainda na perspectiva da construção da imagem do literato, o *Anuário* contém material de natureza autobiográfica, que tanto poderia remeter aos anos de juventude, a exemplo das evocações de Porto Alegre (BELEZA, 1941) e do Recife (SETE, 1938, 1939), quanto fazer referência a eventos específicos, caso do depoimento de Menotti del Picchia acerca das origens da Semana de 1922 (PICCHIA, 1939). Já Guilherme de Almeida compartilhou as experimentações para a construção de seus haikai (ALMEIDA, 1939). Em perspectiva diversa, o interesse acerca de informações de cunho pessoal poderia ser satisfeito por terceiros, caso das observações em tom jocoso de Osório Borba sobre Agripino Grieco, Prudente de Moraes, neto, Álvaro Moreira, José Oiticica, Anibal Machado, Astrogildo Pereira, Marques Rebelo, Guilherme de Figueiredo, Emil Farhat (BORBA, 1942) e das curiosidades reveladas por João Conde Filho a respeito de Álvaro Lins, José Lins do Rego, Octávio de Faria (CONDÉ FILHO, 1943-1944).

35 Para uma visão diacrônica da questão, consultar o volume editado por Butts (1990), que reuniu dezenove entrevistas do poeta Wilbur Richard (1921-2017), relativas a três décadas e concedidas a diferentes indivíduos.

Conclusão

O *Anuário Brasileiro de Literatura* tem sido mobilizado enquanto fonte de informação a respeito do mercado editorial, especialmente pelo fato de fornecer o rol do que as empresas tinham (re)lançado no ano anterior, num momento marcado por forte crescimento do setor. Entretanto, com vistas a torná-lo mais do que uma listagem de títulos, o que possivelmente não atrairia público amplo e, portanto, não cumpriria a função evidenciar a atuação dos editores, outros conteúdos foram acrescidos, compondo uma espécie de arquivo não apenas sobre a edição de livros, mote que impulsionou o projeto do *ABL*, mas da cultura em perspectiva ampla. E é justamente essa polifonia que o torna uma fonte importante para revisitar ideias, debates e valores então em circulação.

Dentre as muitas possibilidades analíticas, a ênfase recaiu em dois aspectos: de um lado, verificar como uma publicação que pretendia expressar o vigor do setor livreiro tratou as questões ligadas à fabricação do objeto livro e o lugar reservado aos donos das empresas e, por outro, averiguar a forma como os que escreviam as obras foram apresentados e representados aos leitores. Os resultados, até certo ponto surpreendentes, evidenciaram que as questões associadas à indústria e ao funcionamento do mercado livreiro não tiveram protagonismo, o que também se verifica em relação aos editores, cuja voz poucas vezes se fez ouvir. No entanto, tal constatação não significa que o *ABL* não tenha sido utilizado como veículo para expressar os interesses coletivos do setor diante de ações do poder público que afetavam o setor, ao que se soma a difusão de uma imagem edificante dos editores, tarefa cumprida pelos colaboradores. Ainda há que se acrescer o seu papel como difusor dos projetos da Irmãos Pongetti, responsável por sete dos oito volumes lançados, o que era feito de forma a mesclar informação e publicidade.

Já os escritores, de cujas obras dependiam os editores, também eram os responsáveis pelos textos publicados no *ABL*, muitos dos quais se referiam à figura do intelectual e, sobretudo, à do literato, que ocupava o centro da cena na publicação e no mercado editorial. Figuras públicas, em torno das quais se contrapunham imagens que ora os dotavam de características superiores, ora os aproximavam dos simples mortais, graças às enquetes que, no mais das vezes, versavam sobre banalidades. A tensão alimentava a curiosidade e o interesse dos leitores, que eram informados sobre as distinções, prêmios e homenagens recebidas, o pertencimento às instituições culturais, o funcionamento e as ações dessas entidades, elas também envoltas numa aura de prestígio e glória, por reunirem os que cultivavam o nobre ofício de escrever.

Os tópicos escolhidos, se estão longe de esgotar as potencialidades do conteúdo estampado no *ABL*, constituem-se numa porta de entrada instigante, por dizer respeito às imagens construídas a respeito daqueles que idealizaram a publicação e dos que

efetivamente produziram o periódico, aspectos que também colaboram para compreender os diferentes sentidos assumidos pela publicação, que não parece ter se limitado a expressar os interesses das editoras.

Fontes:

Anuário Brasileiro de Literatura (1937-1944). Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=158550&pesq=&pagfis=1>. Acessos em jan. 2024.

A indústria do livro no Brasil. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 336, 1939.

Academia Carioca de Letras. Minuta de sua história e realizações. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 5, pp. 69-70 e 216, 1941.

Academia Juvenal Galeno. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 318, 1939.

ALBUQUERQUE LINS, [Silvio Júlio]. Cultura literária e sua importância. A educação e os recursos do bom gosto. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 235-236, 1937.

ALMEIDA, Guilherme de. Os meus Haikai. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, pp. 21-24, 1930.

ANDRADE, Almir de. Um homem e uma obra. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 268, 1940.

Associação Brasileira de Escritores em 1942-1943 *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 197-199, 1943-1944.

BARBOSA, Francisco de Assis. Erich Eichner, editor. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 315-317, 1943-1944.

BARBOSA, Paulo. Planos e realizações da Livraria Brigueit-Garnier. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 313-314, 1943-1944.

BELEZA, Newton. Evocações de Porto Alegre. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 5, pp. 123-124 e 262, 1941.

BORBA, Osório. Croquis de um álbum secreto de caricaturas. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 6, pp. 23-24, 1942.

Carlos Domingues. *Anuário Brasileiro de Literatura*. Rio de Janeiro, n. 2, p. 227, 1938.

Concursos Literários. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 129, 1941.

CONDÉ FILHO, João. Notas de um anarquista sentimental. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, pp. 177-180, 1943-1944.

COSTA, Affonso. Academia Carioca de Letras. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 79-80 e 316, 1937.

COSTA, Alexandre da. O mercado e a produção de livros no Rio Grande do Sul. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 107-108, 1937.

- D'ALMEIDA, Victor. Academia Brasileira de Letras. História literária e biobibliográfica. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 5, pp. 145-184, 1942.
- D'ALVAREZ, Martins. A melhor ideia do ano. *Anuário Brasileiro de Literatura*. Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 347-348, 1944.
- Decreto-Lei 1006, de 30/12/1938. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decrei/1930-1939/decreto-lei-1006-30-dezembro-1938-350741-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em jan. 2024.
- Decreto-Lei 93, de 21/12/1937. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decrei/1930-1939/decreto-lei-93-21-dezembro-1937-350842-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=Cria%20o%20Instituto%20Nacional%20do,180%20da%20Constitui%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em jan. 2024.
- DINIZ, Silvio. Movimento editorial gaúcho. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 27-30, 1940.
- DUARTE, Bandeira. Zélio Valverde livreiro-editor. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 368, 1940.
- Editora Flama. *Anuário Brasileiro de Literatura*., Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 293, 1943-1944.
- Fatores econômicos. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 116, 1937.
- Fatos da vida de uma livraria, 1943-1944. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 319-320, 1943-1944.
- FORNARI, Ernani. Uma visita como poucas. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, pp. 156-159, 1937.
- Gabinete Cearense de Leitura. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 2p. 172, 1938.
- Iniciativa de alta significação, *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 22, 1937.
- Instituto Brasileiro de Letras. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 311, 1938.
- LANTEUIL, Henri de. O ensino das línguas estrangeiras e o livro nacional. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 427-429, 1939.
- LEGENDRE, Bertrand; ROBIN, Christian (dir.). *Figures de l'éditeur*. Représentations, savoirs, compétences, territoires. Paris : Nouveau Monde Éditions, 2005.
- MONTELLO, Josué. Academia Brasileira de Letras. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, pp. 181-184, 1943-1944.
- MORAES, Rubens Borba. Duas iniciativas de Zélio Valverde. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 299-300, 1943-1944.
- Movimento Bibliográfico. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 295-312, 1937.
- NEVES, J. L. Costa. A ilustração no livro brasileiro. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 81-86, 1937 (b).
- NEVES, J. L. Costa. Leitor amigo! *Anuário Brasileiro de Literatura*. Rio de Janeiro, n. 1, p. 5-7, 1937 (a).
- O livro e a publicidade. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 210-211, 1941.

- O papel no quadro da economia brasileira. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 212, 1940.
- O que é a Rádio Difusora de São Paulo. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 445-446, 1939.
- O que é o Prêmio Nobel de Literatura. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, pp. 338-341, 1939.
- OLIVEIRA, Osvaldo Melo Braga de. A biblioteca da Academia Brasileira de Letras. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, pp. 151-152, 1939; n. 4, pp. 233-234, 1940; n. 5, pp. 71-71, 1942.
- Ouvindo o livreiro e editor Freitas Bastos. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 476, 1939.
- OUVRY-VIAL, Brigitte; RÈACH-NGÔ, Anne (dir.). *L'acte éditorial. Publier à la Renaissance et aujourd'hui*. Paris: Éditions Classique Garnier, 2010.
- PEDROZA, Raul. Bilhete do P.E.N. Clube. 15º Congresso Internacional de Paris. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 2, pp. 420-421, 1938.
- PEREIRA, Mario. A Livraria Martins em 1944. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 317-318, 1943-1944.
- PICCHIA, Menotti del. Como “aquilo” aconteceu... *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, pp. 19-20, 1939.
- PONGETTI, Henrique. Em dez curtos anos... *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 9-10, 1937.
- Que desejaria ser se não fosse escritor? *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, pp. 342-347, 1939.
- Que prefere você fazer quando não está escrevendo? *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 4, pp. 97-104, 1940.
- Reportagem com os caricaturistas e ilustradores. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 4, pp. 105-113, 1940.
- RIBEIRO, Adalberto Mário. O Instituto Nacional do Livro. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, ano 6, v. 3, n. 1, p. 46-61, jul. 1943.
- SEIDL, Roberto. Varnhagen e João do Rio. Os dois novos bustos da cidade. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 137-139, 1939.
- SETE, Mário. Como comecei a escrever. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 2, pp. 345-345, 1938.
- SETE, Mário. O mundo literário no Recife. Evocações de outrora. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, pp. 242-246, 1939.
- SMITH, Carleton Sprague. Livros brasileiros em inglês. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 87-97, 1943-1944.
- Sociedade Felipe d'Oliveira. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 57, 1938.
- SOUZA, Cláudio de. Os escritores dos estados e o P.E.N. Club do Brasil. *Anuário Brasileiro de*

Literatura, Rio de Janeiro, n. 5, p. 135 e 249, 1941

Um animador da imprensa e dos livros no Prata. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 298, 1943-1944.

Um pioneiro da nossa indústria gráfica. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 296, 1943-1944.

Uma entrevista com o editor Zélio Valverde. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 474-475, 1939.

Uma realidade incontestável. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 6, 1938.

VITOR, D'Almeida. Como trabalha o intelectual. 1938. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 2, pp. 177-189, 1938.

ZARUR. Alziro. A literatura no rádio. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 145-146, 1937.

ZINGG, Paulo. Atualidade do livro francês na América. *Anuário Brasileiro de Literatura*, Rio de Janeiro, n. 7-8, p. 95-97, 1943-1944.

Bibliografia

AMORIM, Sonia Maria de. Em busca de um tempo perdido. Edição de literatura traduzida pela Editora Globo (1930-1950). São Paulo: EDUSP : Com-Arte; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

BUTTS, William (ed.). *Conversation with Richard Wilbur*. Jackson and London: University of Mississippi, 1990.

HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil*. Sua história. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2005.

KATZ, Israel J. In Memoriam: Carleton Sprague Smith (1905-1994). *Inter-American Music Review*, Santiago, v. 14, n. 2, p. 115-120, 1995. Disponível em: <https://iamr.uchile.cl/index.php/IAMR/issue/view/5116>. Acesso em: jan. 2024

LAVAUD, Martine. Envisager l'histoire littéraire. *CONTEXTES*. Revue de sociologie de la littérature, n. 14, p. 1-35, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/contextes/5925>. Acesso em jan. 2024.

LIMA, Felipe Victor. *Literatura e engajamento na trajetória da Associação Brasileira de Escritores (1942-1958)*. Tese (História). São Paulo: FFLCH/USP, 2018. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-11042016-112626/pt-br.php>. Acesso em jan. 2024.

POMBO, Olga. Da classificação dos seres à classificação dos saberes. *Leituras*: Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, n. 2, p. 19-33, primavera 1998. Disponível em: <https://webpages.ciencias.ulisboa.pt/~ommartins/investigacao/opombo-classificacao.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

RODDEN, John. *Performing the Literary Interview*. How writers craft their public selves, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2001.

SORA, Gustavo. *Brasilianas*. José Olympio e a gênese do mercado editorial brasileiro. São Paulo: Edusp : Com-Arte, 2010.

THERENTY, Marie-Ève. *La littérature au quotidien*. Poétiques Journalistiques au XIXe siècle. Paris: Seuil, 2007.

TORRESINI, Elisabeth Rochadel. Editora Globo. Uma ventura editorial nos anos 1930 e 1940. São Paulo: EDUSP : Com-Arte; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

Recebido em: 19/01/2024

Aprovado em: 21/08/2024

HISTÓRIA DO QUEIJO COLONIAL DO RIO GRANDE DO SUL: DAS COZINHAS PARA O MERCADO

History of Colonial cheese in South Brazil: from the kitchens to the market

Larissa Bueno Ambrosini¹

Bruna Bresolin²

Denise Reif Kroeff³

Paulo Dabdad Waquil⁴

RESUMO:

Os queijos tradicionais são produtos marcados pela identidade local, pois os recursos naturais e os conhecimentos envolvidos em sua elaboração são frutos da história de um território. No Rio Grande do Sul, há dois queijos tidos como tradicionais: o Queijo Serrano e o Queijo Colonial. O Queijo Colonial é produzido em diversas regiões, encontrado em diferentes tipos de varejo e muito conhecido pelos consumidores. Entretanto há poucas pesquisas sobre sua história. O objetivo deste trabalho é gerar um registro sobre a história do Queijo Colonial no estado, acompanhando as alterações no modo de fazer, seu papel nos estabelecimentos rurais ao longo do tempo e o papel das mulheres nesse processo. A metodologia incluiu pesquisa bibliográfica e coleta de dados primários por meio de entrevistas. As regiões abrangidas foram Serra, Quarta Colônia e Vale do Taquari. A história do Queijo Colonial inicia quando os colonos italianos e alemães conseguem adquirir bovinos, depois de estabelecerem as primeiras plantações e construírem casas para as famílias. O leite era utilizado para assegurar as necessidades alimentares, e o que sobrava ia para produção de queijo. As mulheres eram as responsáveis pela produção do queijo, feito nas cozinhas, com leite não pasteurizado, coalho e sal. A bovinocultura de leite se desenvolve a partir de 1940, quando surgem pequenas agroindústrias e o queijo passa ser uma fonte de renda importante. Dificuldades para legalização em pequena escala, problemas de sucessão e a falta

1 Doutora em Gestão pela Université de Bourgogne, França. Pesquisadora em Desenvolvimento Rural do Departamento de Diagnóstico e Pesquisa Agropecuária (DDPA) da Secretaria de Agricultura do Rio Grande do Sul. Contato: larissabueno@gmail.com.

2 Doutora em Agronegócios pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Técnica-científica da Empresa de Assistência Técnica de Extensão Rural (Emater-RS). Contato: brunabre@gmail.com.

3 Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisadora em Desenvolvimento Rural do Departamento de Diagnóstico e Pesquisa Agropecuária (DDPA) da Secretaria de Agricultura do Rio Grande do Sul. Contato: denise.kroeff@gmail.com.

4 Doutor em Economia Agrícola pela University of Wisconsin, EUA. Professor titular do Departamento de Economia e Relações Internacionais (DERI) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: waquil@ufrgs.br.

de regulamento para valorizar as potencialidades do Queijo Colonial demandam mais pesquisas e atenção do poder público.

Palavras-chave: História, Queijo Colonial, queijos tradicionais, mulheres.

ABSTRACT:

Traditional cheeses are products marked by local identity, as the natural resources and knowledge involved in their preparation are the result of the history of a territory. In south of Brazil, there are two cheeses considered traditional: Serrano Cheese and Colonial Cheese. Colonial Cheese is produced in several regions, found in different types of retail and well known by consumers. However, there is little research on its history. The objective of this work is to generate a record about the history of Colonial Cheese, following the changes in the way of making, its role in rural establishments over time, and the role of women in this process. The methodology included bibliographic research and primary data collection through interviews with producers. The regions covered were: Serra, Quarta Colônia and Vale do Taquari. The history of Colonial Cheese begins when European settlers manage to purchase cattle after establishing the first plantations and building a family home. Milk was used to meet basic needs, which was left over for cheese production. Women were primarily responsible for producing cheese made in the kitchen with unpasteurized milk, curd and salt. Dairy cattle breeding has developed since 1940, when small agro-industries emerged, and cheese became an important source of income. Difficulties for small-scale legalization and the lack of regulation to value their potential, however, demand more research.

Keywords: History, Colonial Cheese, traditional brazilian cheese, women.

1. Introdução

Os queijos tradicionais são produtos marcados pela identidade local, pois os recursos naturais e os conhecimentos envolvidos em sua elaboração são frutos da história e da diferenciação dos sistemas agrários ao longo do tempo. Eles mobilizam uma sequência complexa de recursos naturais (solo, pastagens, clima) e técnicas (domesticação de plantas e animais, seleção e melhoramento de plantas e animais, receitas de elaboração e afinagem). Por esse motivo, considera-se que as características sensoriais dos queijos tradicionais constituem uma marca patrimonial de um território (LINK; LOPEZ; CASABIANCA, 2006).

No Rio Grande do Sul, há dois queijos muito conhecidos e tidos como tradicionais, por se relacionarem com a história do estado: o Queijo Serrano e o Queijo Colonial. O Queijo Serrano é produzido num território circunscrito à região de campos de altitude,

que compreende o nordeste do Rio Grande do Sul e o sudeste de Santa Catarina⁵ (AMBROSINI; FILIPPI; MIGUEL, 2012; CRUZ; SANTOS, 2016). O Queijo Colonial, por sua vez, é produzido e encontrado em muitas regiões dos estados do Sul do Brasil, e sua origem está relacionada à imigração europeia, especialmente italiana e alemã (SILVEIRA; TREVISAN, 2007). O termo colonial tem relação com as “colônias”, ou lotes de terras destinados a esses imigrantes. Entretanto, pouco se sabe sobre a história desse produto, sua relação com a economia local e seu papel nas propriedades, pois ainda há carência de referências escritas que abordem o Queijo Colonial do estado em seus diferentes aspectos - microbiológicos, sensoriais, históricos, entre outros.

O objetivo desse trabalho é gerar um registro sobre a produção do Queijo Colonial no Rio Grande do Sul, desde seus primórdios até o contexto atual, acompanhando as alterações na receita, seu papel nos estabelecimentos rurais ao longo do tempo, bem como recuperar a função das mulheres imigrantes, que desenvolveram esse saber-fazer. Cabe ressaltar que não é o foco desse artigo discutir os termos tradicional e colonial, conceitualmente.

O artigo inicia apresentando a metodologia da pesquisa, posteriormente, seu conteúdo está dividido em cinco seções: Formação da economia colonial no Rio Grande do Sul: origens do Queijo Colonial; A função do queijo nas unidades de produção e o papel das mulheres; Desenvolvimento da bovinocultura leiteira nas colônias; Receita; Gênese do nome Queijo Colonial, além das considerações finais.

2. Metodologia

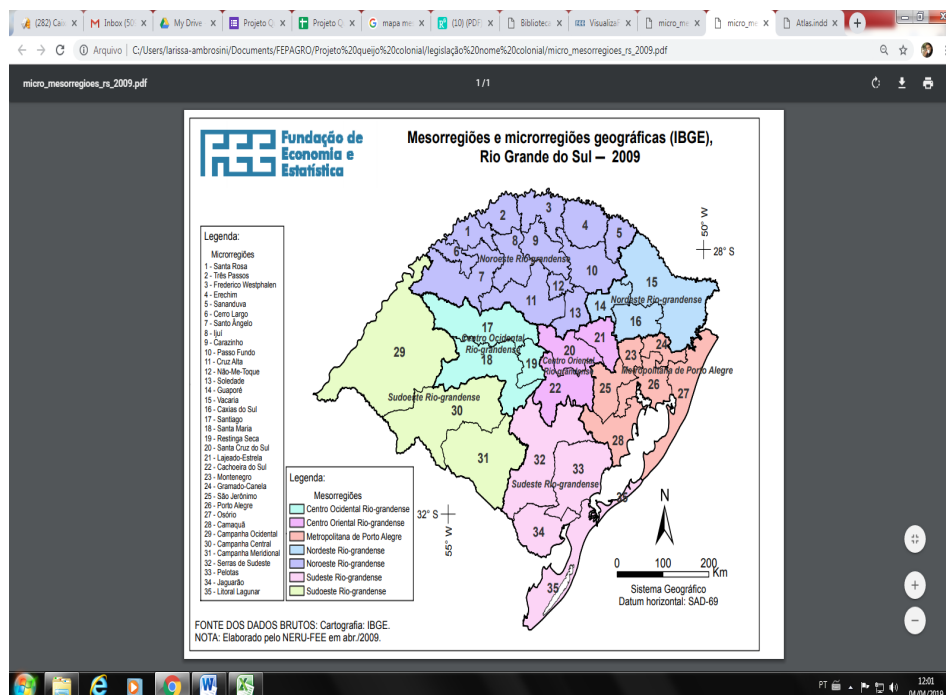
Sabe-se que a história do Queijo Colonial está relacionada a unidades de produção familiar originárias da imigração italiana e alemã no estado. Dessa forma, a primeira etapa do trabalho foi uma revisão bibliográfica sobre a história da ocupação do território gaúcho a partir da chegada desses imigrantes. Buscou-se referências sobre sistemas de produção, hábitos alimentares, produção de leite e derivados nas unidades e regiões que receberam maior quantidade de colonos italianos e alemães; além de registros detalhando a produção e comercialização municipais ao longo do tempo nessas regiões. Para tanto, foram consultados os principais acervos de história do Rio Grande do Sul: a Biblioteca Pública e Biblioteca Central da Pontifícia Universidade Católica - RS (PUC-RS).

5 É preciso salientar que os trabalhos de pesquisa sobre o Queijo Serrano produziram registros que contribuíram para que fosse proposta uma legislação específica: em 2016 foi aprovada a Lei 14.973 que dispõe sobre a produção e comercialização do Queijo Serrano no estado do Rio Grande do Sul (RIO GRANDE DO SUL, 2016). A legislação própria foi um primeiro passo na busca da certificação de indicação geográfica para um produto que tem forte relação com seu território de origem, sua história e identidade cultural. O depósito do pedido de indicação geográfica foi feito em setembro de 2017 no Instituto Nacional da Propriedade Intelectual. Sua concessão, entretanto é recente, tendo sido publicada em março de 2020 a Denominação de Origem para o Queijo Artesanal Serrano de Santa Catarina e Rio Grande do Sul (INSTITUTO, 2020).

As fontes secundárias revelaram pouco sobre a produção do Queijo Colonial diretamente, mas indiretamente, foi possível estabelecer duas hipóteses: primeiramente, o leite e o queijo não constituíam produtos economicamente relevantes do ponto de vista macroeconômico, nem nos municípios que receberam o maior contingente de colonos italianos e alemães, até metade do século 20; segundo, o queijo era parte dos hábitos alimentares das famílias que viviam no meio rural, sendo essencialmente um ‘produto doméstico’, comercializado em escalas reduzidas, e as responsáveis, tanto pela produção, quanto pela troca ou venda, eram as mulheres, mães, filhas, tias, cujas tarefas diárias também incluíam o cuidado com os animais que forneciam alimentos à família.

A segunda etapa da pesquisa visou a coleta de dados primários e ocorreu por meio de entrevistas semi-estruturadas com produtores de queijo descendentes de imigrantes italianos e alemães. As regiões abrangidas pela pesquisa de campo foram: Nordeste Rio-Grandense (Serra), Centro Ocidental Rio-Grandense (Quarta Colônia) e Centro Oriental Rio-Grandense (Vale do Taquari) (Figura 1). Esses locais correspondem às áreas que receberam grande número de imigrantes, caracterizando-se ainda hoje pela forte presença da cultura dos “colonos”, especialmente no que se refere à produção de alimentos, como queijo, salame, vinho, cuca etc. Ainda, trata-se de regiões onde há um número expressivo de estabelecimentos que produzem Queijo Colonial (abordaremos esses dados em detalhe, na seção 5 Desenvolvimento da bovinocultura leiteira nas colônias).

FIGURA 1 – MAPA DAS MESORREGIÕES DO ESTADO



Fonte: Fundação de Economia e Estatística

Os critérios utilizados para definir o perfil dos entrevistados foram: preferencialmente pessoas mais velhas, descendentes de imigrantes italianos e alemães cujos pais e avós tenham desenvolvido o ofício, que conhecessem a história do Queijo Colonial em sua região e, se possível, que ainda estivessem envolvidos nessa produção - formal ou informalmente. A indicação dos entrevistados que correspondiam ao perfil foi feita por extensionistas da Emater-RS, pelo conhecimento e relação mantida por esses profissionais com os produtores rurais. O fato de alguns se dedicarem à produção caseira, não tendo registro como agroindústria, tornou a intermediação via extensionistas fundamental, pela confiança de que sua participação não acarretaria dano ou prejuízo a esses produtores. Foram indicados 19 produtores, dois desistiram de participar, foram entrevistados 17 produtores ou descendentes (Tabela 1). A todos foi explicitado o objetivo da pesquisa e a garantia de sigilo sobre sua identificação, todos assinaram um documento atestando sua concordância em participar. Complementarmente, foi entrevistado também um mestre queijeiro aposentado, responsável pela produção de queijo de uma grande cooperativa ainda em atividade na Serra, e um extensionista aposentado da Emater-RS, que trabalhou por décadas com produtoras rurais de Queijo Colonial.

TABELA 1 – PERFIL DOS ENTREVISTADOS

Código	Sexo	Idade	Escolaridade	Município	Região	Origem	Produção atual
4CSM1	Feminino	55	1º grau	Silveira Martins	Quarta Colônia	italiana	agroindústria
4CSM2	Feminino	94	4ª série	Silveira Martins	Quarta Colônia	italiana	não produz mais
4CSM3	Feminino	61	1º grau	Silveira Martins	Quarta Colônia	italiana	fabricação caseira
4CIV1	Feminino	67	4ª série	Ivorá	Quarta Colônia	italiana	fabricação caseira
VTENC1	Feminino	73	4ª série	Encantado	Vale do Taquari	italiana	fabricação caseira
VTTE1	Feminino	58	sem resposta	Teutônia	Vale do Taquari	alemã	agroindústria
VTMU1	Feminino	55	6ª série	Muçum	Vale do Taquari	italiana	fabricação caseira
VTMU2	Feminino	92	4ª série	Muçum	Vale do Taquari	italiana	fabricação caseira
VTEST1	Feminino	81	sem resposta	Estrela	Vale do Taquari	alemã	não produz mais
VTEST2	Feminino	67	5ª série	Estrela	Vale do Taquari	alemã	fabricação caseira
SNP1	Masculino	84	5ª série	Nova Petrópolis	Serra	alemã	agroindústria
SNP2	Masculino	62	3º grau	Nova Petrópolis	Serra	alemã	não produz mais
SG1	Feminino	51	5ª série	Garibaldi	Serra	italiana	fabricação caseira
SG2	Feminino	64	5ª série	Garibaldi	Serra	italiana	fabricação caseira
SCB1	Masculino	62	sem resposta	Carlos Barbosa	Serra	italiana	não produz mais
SCB2	Feminino	85	sem resposta	Carlos Barbosa	Serra	italiana	não produz mais
SCB3	Feminino	72	4ª série	Carlos Barbosa	Serra	italiana	fabricação caseira

Fonte: dados da pesquisa de campo

3. Formação da economia colonial no Rio Grande do Sul: origens do queijo colonial

A chegada dos imigrantes da Europa não ibérica ao Brasil, no século 19, obedeceu a uma necessidade de substituição da mão de obra escrava no centro do país e de povoamento no sul. A origem dos imigrantes era europeia, predominando alemães e italianos, que vinham com a promessa de receber lotes de terra, equipamentos e animais. É preciso lembrar que no Rio Grande do Sul havia uma grande extensão de fronteiras secas que, sem povoamento, representava uma situação instável. A chegada dos imigrantes ao sul, no entanto, não foi acompanhada do cumprimento das promessas do governo. Dessa forma, nos primeiros anos, os imigrantes precisaram abrir espaços na mata para plantar, derrubar árvores para obter madeira para construir suas casas, e ainda se deparar com os indígenas, cujos espaços foram ignorados pelas autoridades, e com os animais selvagens que habitavam as florestas quase intocadas à época (BARCELOS, 1955).

O primeiro grupo numeroso a chegar ao estado foram os alemães em 1824. Eles sobreviveram até 1840 à base de uma agricultura de subsistência, cultivando produtos através da mão-de-obra familiar (PESAVENTO, 1994). Os imigrantes italianos chegaram 50 anos depois e também enfrentaram dificuldades para se estabelecer e reproduzir o modo de vida de sua terra natal. Na Serra gaúcha, nos primeiros anos na colônia, “não havia comida para dar [aos animais], não tinham poteiros, não tinham estrebarias, nem dinheiro para comprar as matrizes” (BATTISTEL, 2008, p. 46). Os colonos dessa região, quando tiveram condições, adquiriram as primeiras cabeças de gado bovino fazendo escambo através do trabalho prestado a fazendeiros vizinhos. Cabe ressaltar que, nesse período, o Rio Grande do Sul já contava com rebanho bovino numeroso, o qual fornecia charque e couro para as regiões mineiras do centro do país. Essas criações, porém, se encontravam organizadas em sesmarias, grandes fazendas concedidas pela Coroa, visando o povoamento do estado (PESAVENTO, 1994). Essa bovinocultura extensiva de corte estava localizada nas regiões da Campanha (fronteira do estado com Uruguai e Argentina), e nos Campos de Cima da Serra (nordeste do estado, região vizinha à Serra, uma das áreas onde se estabeleceram os imigrantes italianos e alemães) (BARBOSA, 1995).

A realidade dos colonos alemães e italianos, porém, era muito distinta daquela dos sesmeiros, e poder contar com algumas vacas nas propriedades possibilitou resolver o problema da “fome entre os colonos. Havia leite, queijo, requeijão, soro e carne” (BATTISTEL, 2008, p. 46). O mesmo se observa entre os colonos alemães que se instalaram próximos à cidade de Novo Hamburgo: “a alimentação dos nossos colonos melhorou em qualidade, suprimindo déficit de proteínas e vitaminas, quando eles puderam produzir ovos, leite, nata, manteiga, queijo” (VIER, 1999, p. 100).

Nesse período a prioridade era poder estabelecer-se na nova terra:

o colono visava a obter gêneros necessários para a família, e só depois de satisfeitas as necessidades do consumo caseiro é que se dispunha a colocar no mercado os excedentes que, por sua vez, serviam para suprir as necessidades do mercado regional e nacional (DE BONI; COSTA, 2000, p. XIX).

Esse era justamente um dos objetivos dessa colonização: “assegurar a produção de alimentos para as áreas urbanas, eliminando destarte as constantes altas de preços ou mesmo as faltas endêmicas de alimentos, dependentes da importação” (WOORTMANN, 2007, p. 182).

Passada a fase de adaptação e instalação, os novos habitantes puderam, além de fazer trocas pelo trabalho, buscar mercado para seus produtos. Dessa forma, a

experiência do imigrante no trabalho com a terra fez surgir um tipo de economia com base em produtos coloniais (banha, salame, vinho, queijo, etc.) que proporcionou a implementação do comércio, através das trocas entre as colônias, criando capital necessário ao início da industrialização no estado (SACHET, 2012, p. 19).

Em obras referentes à história dos municípios gaúchos, com origem na colonização italiana e alemã, é possível verificar os registros de produção agrícola, industrial e o volume de produtos “exportados”. Dos anos 1870 em diante, as colônias alemãs especializaram-se na “produção de toucinho e da banha, artigos de alto valor unitário face à precariedade dos transportes da época” (PESAVENTO, 1994, p. 47). Nas colônias italianas, logo a suinocultura também se tornou a principal atividade pecuária, sendo os principais produtos processados: salame, presunto e bacon. Entre os produtos agrícolas “exportados” pelas colônias, de ambas as etnias, estão: milho, feijão, alfaça, arroz, trigo, batata, fumo, cana de açúcar e mandioca (COSTA, 1922a; COSTA, 1922b; KARNAL, 1926; CINQUANTENARIO, 2000a, CINQUANTENARIO, 2000b; THOMÉ, s.d.; THOMÉ, 1967; ANCARINI, 1990; PORTO, 1996; ARQUIVO, 2000; MENEZES, 2005).

Durante a pesquisa bibliográfica foi surpreendente a escassez de registros escritos sobre o Queijo Colonial, e ainda a escassez de menções ao leite e seus derivados. Mesmo em obras sobre o centenário e sesquicentenário das imigrações italiana e alemã, que celebram diversos aspectos tidos como contribuições dessas culturas ao estado, não há nenhuma menção à produção de leite ou queijo (CENTENÁRIO, 1975; SESQUICENTENÁRIO, 1975).

Esses indícios confirmam que os rebanhos bovinos eram reduzidos, provavelmente pela limitação de espaço e forragem nas propriedades, porque, como já frisamos, os lotes destinados aos colonos eram muito menores, comparados às sesmarias dedicadas à bovinocultura de corte. Logo, o Queijo Colonial não poderia ter desempenhado um papel de excedente. Passamos, então, a pesquisar obras referentes a hábitos culturais e alimentares, em busca de referências à produção e processamento de leite e seus derivados. Os resultados serão apresentados a seguir e mostram a função essencialmente doméstica do queijo na economia colonial, assim como o papel quase exclusivo das mulheres na produção do Queijo Colonial e na preservação desse saber-fazer.

4. A função do queijo nas unidades de produção e o papel das mulheres

Na região do Vale do Taquari, onde há cidades com colonização italiana e alemã, um estudo sobre a evolução e diferenciação da agricultura mostra a composição do rebanho bovino nas propriedades:

frequentemente formado por meia dúzia de cabeças: duas vacas com crias, um touro e um par de bois. Na maioria dos casos, toda a produção (leite, queijo, carne) era utilizada para o autoconsumo. Apenas as famílias que possuísem mais do que quatro vacas vendiam o excedente de carne (BEROLDT; GRISEL; SCHMITZ, 2007, p. 24).

As propriedades rurais dos colonos se caracterizavam pela policultura, diferenciando-se das estâncias estabelecidas pelos primeiros habitantes não indígenas no estado, onde a criação de bovinos, visando o mercado do couro e charque, predominava. Antes da chegada dos imigrantes italianos e alemães, o viajante francês August de Saint-Hilaire (2002), em relato de viagem publicado originalmente em 1820, registra o regime alimentar dos gaúchos dando destaque ao consumo diário de carne. Ele ainda observa a raridade de pomares e outras plantações nas propriedades rurais.

Em contraste, nas propriedades dos colonos plantava-se trigo para o pão e as massas; milho para a polenta e para a alimentação de animais, cuja palha se utilizava para fazer cestos; tabaco, arroz, feijão, mandioca, batata-doce, cana, uva para fazer suco e vinho; criava-se suínos para obter carne, banha torresmo, presunto, salame, morcilha; galinhas para obter carne e ovos, e bovinos para obter carne, leite e couro; entre outros (BATTISTEL; COSTA, 1982). Dorigon e Renk (2001) pontuam que o modo de vida era próximo da autarcia, devido à ausência de instituições e investimentos públicos que garantissem condições de vida mais amenas. O isolamento era também

um fator que impelia os colonos a produzirem essa ampla gama de alimentos, tanto *in natura*, como processados.

Ressaltamos, porém, que nas obras consultadas, a bovinocultura leiteira nunca aparece como atividade econômica de relevância para os imigrantes, a não ser após meados do século 20 (assunto que abordaremos na próxima outra seção).

É provável que o queijo e outros derivados do leite viessem suprir a necessidade de se ter um produto menos perecível e possível de ser armazenado⁶ por mais tempo para consumo da família. A característica de subsistência pode explicar o motivo da escassez de registros escritos sobre o Queijo Colonial. Pesquisas recentes com mulheres agricultoras, descendentes de imigrantes italianas e alemães do Vale do Taquari, a respeito de saberes e práticas relacionadas à alimentação, confirmam o caráter doméstico da produção do queijo (ZANETTI; MENASCHE, 2007).

Dentre toda a bibliografia consultada, encontramos em duas delas registros fotográficos do ofício, as únicas menções ao queijo nessas obras. Em ambas, são as mulheres que aparecem fazendo o queijo. Outro registro traz um depoimento que revela que as mulheres não apenas faziam, mas também encarregavam-se de comercializar o queijo, provavelmente alguma peça excedente:

Muitas vezes, o colono, pressionado pela falta de elementos necessários como o sal, aventurava-se a ir à cidade com algum produto pra tentar a venda e conseguir algum dinheiro para comprá-lo. Os homens, em geral, negociavam cereais, e as mulheres, galinhas, ovos, queijos, manteiga (BATTISTEL; COSTA, 1982, p. 115).

Caberia demandar como se dava essa divisão de responsabilidades por gênero. A resposta, encontramos em pesquisas contemporâneas sobre a divisão do trabalho dentro das propriedades rurais dos colonos. Os homens eram considerados responsáveis pela produção destinada à venda; as mulheres realizavam atividades consideradas domésticas: cuidar da casa, preparar as refeições, cuidar da horta e da criação de animais e pequenas lavouras destinadas à produção de alimentos para a família (BRUMER, 2004). Essa produção doméstica, entretanto, “nunca esteve fora do mercado, mas a margem de mercantilização dessa microeconomia feminina era pequena até décadas recentes” (DORIGON; RENK, 2001, p. 104).

Enfatizamos essa questão pois as funções das mulheres, por se restringirem, na maioria dos casos, aos espaços privados, acabaram por se tornar ‘invisíveis’. Dentre essas

6 Levando em conta as condições de infraestrutura da época, um ponto a ser considerado é a ausência de eletricidade, o que tornava o processamento dos alimentos fundamental para a conservação e o aproveitamento de todas as matérias primas. O mestre queijeiro aposentado, ouvido no trabalho de campo, contou que o gelo necessário para fabricar a manteiga na cooperativa em que trabalhava vinha de trem, de Porto Alegre, pois não havia energia elétrica na cidade à época.

funções, a produção e a preservação do saber-fazer do Queijo Colonial.

Pesquisando o papel das mulheres nas colônias italianas da Serra gaúcha, encontramos a experiência daquelas que, além de trabalhar nas propriedades rurais, foram empregadas nas tecelagens da região. A submissão do papel feminino à família chegava ao ponto de que a atividade assalariada era considerada uma extensão do trabalho doméstico, e não cabia às mulheres administrarem seus próprios salários. Em depoimento, uma velha senhora contou que, apesar de ter salário, os lençóis e as toalhas para seu enxoval foram feitos de sacas de açúcar, de algodão grosso, desmanchadas, alvejadas e depois emendadas. “Como precisava de linha para fazer crochê na beira, a única forma de comprar era vendendo ovos, leite, ou algum queijo ou cestas de vime, trançadas tarde da noite, mas era tudo escondido do pai” (FAVARO, 2005, p. 53).

Esse depoimento deixa claro que, no espaço doméstico, o domínio, tanto da técnica quanto da gestão da produção, possibilitava que as mulheres pudessem separar algumas peças de queijo para vender, sem que os homens sequer percebessem.

Nossa pesquisa de campo com descendentes de colonos e produtores de Queijo Colonial buscou completar esse quadro e confirmar a hipótese de que a finalidade primeira do produto era o autoconsumo. Podemos dizer que em nossas entrevistas há um contraste entre as respostas dos descendentes de italianos e alemães.

Entre os italianos ouvidos nas regiões da Quarta Colônia, Vale do Taquari e Serra, houve unanimidade nessa questão: o queijo sempre fez parte dos hábitos alimentares das famílias, desde que os entrevistados têm lembrança, o que remonta à época em que as unidades de produção já estavam estabelecidas e contavam com rebanhos de gado bovino, suíno, avícola, entre outros. Sua produção se destinava basicamente a atender às necessidades alimentares de cada uma das famílias, que contavam com casal e, no mínimo, cinco filhos.

A divisão de tarefas na propriedade seguia basicamente o mesmo padrão que encontramos na bibliografia. Normalmente, a mulher e as filhas cuidavam do trato com as vacas de leite, mas os filhos e maridos ajudavam também. Entretanto, a ordenha e a produção do queijo eram tarefas das mulheres: mães, tias ou irmãs mais velhas. Os entrevistados afirmaram que quase todos os vizinhos produziam queijo. Alguns contam que não sobrava queijo para vender nessa época: “Era muita gente: pai, mãe, avó, duas tias, sete irmãos. Não sobrava pra vender” (depoimento da entrevistada 4CSM3, de Silveira Martins, região da Quarta Colônia). Em alguns casos, no entanto, sobravam algumas peças, e o queijo era mais um dos produtos que suas mães vendiam, ou trocavam nos armazéns próximos: “Em casa se tinha aquelas malas abertas em cima, se botava no cavalo e vendia em Muçum”, conta a entrevistada VTMU2, do Vale do Taquari, explicando que ela e os irmãos levavam o queijo para o armazém a cavalo e depois entregavam o dinheiro

da venda para a mãe. Segundo o extensionista aposentado entrevistado, que trabalhou durante muito tempo na região, o queijo era a renda das mulheres: “Elas faziam escambo e utilizavam [o queijo] para comprar coisas para os filhos”.

Já entre os descendentes de alemães, a produção de queijo tem características distintas, conforme a localização geográfica dos entrevistados. No entanto, há um traço comum: nenhum deles apontou o consumo de queijo como parte dos hábitos alimentares da família em sua infância. As entrevistadas residentes no Vale do Taquari contaram que nas propriedades de suas famílias se produzia quase todo necessário para sua subsistência. E o excedente de leite era transformado em *käschmier*, nata, manteiga e requeijão, que eram vendidos pelas mães das entrevistadas nos armazéns locais. Em estudo sobre os hábitos alimentares da comunidade de descendentes de alemães nessa região, Menasche e Schmitz (2007) listaram os seguintes alimentos: arroz, feijão, aipim, batata-doce, carne de gado, suínos, chucrute, morcilha, linguiça, cuca, rosca de polvilho, bolachas caseiras, doces de frutas em calda, cerveja caseira, entre outros. Nesse rol, pudemos identificar nata e *käschmier*⁷ como os únicos derivados de leite, o que corrobora os relatos de nossos entrevistados.

Nessa região, a produção de queijo pelas famílias alemãs aparece mais recentemente: duas das entrevistadas aprenderam a fazer queijo há cerca de dez anos com vizinhas italianas. A atividade servia como uma forma de agregar valor ao leite. Outro casal aprendeu a fazer o queijo há 25 anos em um curso de derivados lácteos.

Os mais antigos na atividade foram os descendentes de alemães entrevistados na Serra. Sua história com o queijo faz parte do contexto do desenvolvimento da bovinocultura leiteira no estado, tema que será abordado na próxima seção.

5. Desenvolvimento da bovinocultura leiteira nas colônias

Em meados do século 20, alguns eventos contribuíram para o desenvolvimento da pecuária leiteira nas colônias. O trigo sofria com condições climáticas desfavoráveis, em seu lugar passa-se a plantar aveia, aumentando a produção de forragem verde, o que possibilita o aumento dos plantéis de bovinos e o aumento da produção leiteira.

A partir de 1920, há registros documentais do aumento de número de bovinos em municípios como São Leopoldo, onde a média de cabeças por propriedade passa de 1,7 para 5 entre 1920 e 1950. “Graças à melhoria das vias de comunicação com Porto Alegre (via férrea e estradas), uma cintura leiteira se formou no entorno da metrópole e

7 “O *käschmier* é elaborado a partir de leite talhado, em que se acrescenta água quente e sal. A mistura de leite e água é colocada em uma espécie de saco de algodão e pendurado por cerca de 12 horas, de modo a deixar escorrer o líquido. O que fica retido no saco é o *käschmier*, que pode ser misturado com nata, para passar no pão. O nome do produto é uma construção vocabular própria da colônia alemã do Rio Grande do Sul, tendo origem na junção das palavras *käse* (queijo) e *schmier*, também uma construção vocabular regional, oriunda do verbo *schmieren* (lambusar, espalhar)” (MENASCHE; SCHMITZ, 2007, p. 84).

de suas cidades satélites industriais” [tradução nossa]⁸ (ROCHE, 1959, p. 237).

Em obras que descrevem a situação de todos os municípios do estado, no que se refere à população, infraestrutura e economia na década de 1920, encontramos registros de fábricas de laticínios em alguns dos municípios de colonização alemã e italiana, como Estrela, Encantado; Guaporé; Veranópolis, Antônio Prado (COSTA, 1922a), Soledade, Ijuí (COSTA, 1922b), Caxias do Sul, Bento Gonçalves, Encantado, Garibaldi, Guaporé (CINQUANTENARIO, 2000b) e Erechim (KARNAL, 1926).

Na Serra gaúcha, a história do município de Carlos Barbosa registra a fundação da Latteria Santa Chiara, em 1912. Mais tarde, a empresa tornou-se a Cooperativa de Laticínios União Colonial; em seguida, sua fusão com a Cooperativa Agrícola de Carlos Barbosa fez surgir a Cooperativa Santa Clara Ltda., em atividade até hoje (MIGOT, 1989). Em Veranópolis, temos nessa mesma época o registro da primeira cooperativa de laticínios do Brasil: Trabalho e Progresso. No livro caixa da cooperativa, consta a data inicial dos registros como 10 de setembro de 1908 (SCUSSEL; SCUSSEL, 2008).

É preciso destacar que, nesse período, os requisitos para o estabelecimento de uma unidade fabril eram muito distintos, e a maior parte deles visavam atender à demanda local. Ainda assim, nessas regiões, se constituem bacias leiteiras importantes, e, apesar de a industrialização de derivados do leite (manteiga, queijo) ser feita por uma rede de fabriquetas de caráter artesanal, o Rio Grande do Sul passa a ocupar, entre 1920-40, o segundo lugar nacional na produção da manteiga (STORCK, 1981).

Alguns de nossos entrevistados vivenciaram essa realidade: os descendentes de alemães entrevistados na Serra gaúcha relataram que, em Nova Petrópolis, a produção de Queijo Colonial iniciou por volta de 1940, com uma pequena queijaria. Foi trabalhando nessa queijaria que um dos entrevistados aprendeu a fazer queijo. O segundo entrevistado não sabe como o avô aprendeu, mas ele contou que entre 1945 e 1955 havia pequenas agroindústrias dedicadas à produção de queijo em praticamente todas as localidades do município.

Essas queijarias usavam matéria prima própria e também de muitos produtores próximos:

a gente produzia 100 litros de leite por dia, na época era muito leite! Mas meu pai comprava leite de cerca de 90 produtores, juntava 10 litros de cada um e dava uns 900 litros por dia. Se vendia, além do queijo, nata e manteiga. Mas o queijo era o produto mais valorizado (depoimento do entrevistado SNP2, de Nova Petrópolis, na Serra).

O queijo era vendido em comércios de Nova Petrópolis e para “revendedores” de

8 “Grâce à l’amélioration des communications avec Porto Alegre (voie ferrée et route) une ceinture laitière s’est nouée autour de la métropole et de ses satellites industriels (Canoas, Esteio, São Leopoldo, Novo Hamburgo)”.

Dois Irmãos e Ivoti, que compravam outros produtos da região para abastecer armazéns em Porto Alegre. A proximidade da capital, assim como da rodovia, facilitava o escoamento dos produtos, segundo os entrevistados.

Provavelmente o acesso privilegiado ao mercado consumidor fez com que o papel do queijo nessas propriedades fosse distinto com relação às histórias contadas pelos italianos. Esse queijo não era um item para consumo da família, mas uma fonte de renda importante. Além disso, ele não era produzido nas cozinhas das famílias, mas em pequenas agroindústrias, utilizando tanque, não panela; coalho industrial, não caseiro; e era produzido pelos homens.

Essa configuração produtiva perdurou até meados dos anos 1970. Vale destacar que a primeira legislação referente à inspeção de produtos de origem animal foi publicada em 1952⁹. Outro fato relevante foi a criação da Cooperativa Piá, em Nova Petrópolis. Nossos entrevistados contam que alguns fornecedores de leite passaram a entregar seu leite para a cooperativa; ao mesmo tempo, suas queijarias começaram a ter problemas com a fiscalização sanitária. Das famílias que faziam queijo nessa época, apenas uma continuou na atividade, através do neto do entrevistado, que construiu recentemente instalações novas para se adequar às normas sanitárias; sua produção conta com inspeção municipal.

A criação da Companhia Rio-Grandense de Laticínios e Correlatos (Coorlac), sociedade de economia mista, cujo acionário majoritário era o Estado gaúcho, em 1970, também auxiliou o desenvolvimento do setor leiteiro como um todo¹⁰. Nesse período, ocorre um incremento importante na produção de leite nas propriedades de muitos de nossos entrevistados. O policultivo deu lugar à especialização. Dentre os 17 entrevistados, 9 se dedicavam a bovinocultura de leite. Eles contaram que, com o processo de especialização e intensificação na produção de leite, o queijo perdeu um pouco de sua importância, mas as mulheres não deixaram de produzi-lo para o consumo da família: “sempre se fez queijo pro gasto” (depoimento da entrevistada SCB3, de Carlos Barbosa, na Serra). O extensionista aposentado da Emater-RS conta que se recolhia leite de segunda a

9 No dia 29 de março de 1952, no Rio de Janeiro, o Presidente Getúlio Vargas e o Ministro da Agricultura, João Cleofas, assinaram o Decreto nº 30.691, aprovando o novo Regulamento da Inspeção Industrial e Sanitária de Produtos de Origem Animal (RIISPOA), que foi publicado no Diário Oficial da União em 07 de julho de 1952, com quase 1000 artigos, consolidando o primeiro código higiênico-sanitário do Brasil.

10 A lei de criação da Coorlac previa suas finalidades: “organizar e explorar as atividades de produção, industrialização e comercialização do leite e derivados, rações, fertilizantes e corretivos; criação, importação e exportação de gado; estabelecimento e execução de planos nos setores de preparação e capacitação de pessoal, assistência técnica e fomento e realização de outras atividades e serviços vinculados aos seus objetivos, deles decorrentes ou cuja execução interesse ao desenvolvimento econômico” (STORCK, 1981, p. 199). Para se ter uma ideia da estrutura da Coorlac, em 1981 ela contava “uma usina central, localizada em Porto Alegre e com capacidade para processar 400 mil litros de leite diários; uma fábrica de leite em pó, localizada em Taquara, com capacidade instalada para 200 mil litros de leite diários; oito usinas de pasteurização, localizadas nos municípios de Osório, Bento Gonçalves, Montenegro, Vacaria, Erechim, Cachoeira do Sul, Gramado e Taquara; seis postos de coleta e resfriamento, localizados em Gramado, Osório, Montenegro, Glorinha, Tapes e Cachoeira do Sul, e fábricas de derivados de leite (queijo, manteiga, doce de leite, iogurte, etc.) localizadas em Erechim, Vacaria, São Gabriel e Bento Gonçalves” (op.cit., 1981, p. 200).

sexta, “sábado e domingo sobrava o leite, era aí que todos faziam o queijo”.

A expansão da indústria de laticínios e da demanda por matéria-prima tem um comportamento ascendente até o final dos anos 1980, a partir de então, ouvimos dos produtores os principais motivos para deixar de entregar leite para a indústria e passar a processá-lo na propriedade: redução no preço do leite, falta de mão de obra na propriedade (com a saída dos filhos para estudar e morar na cidade), quantidade de leite insuficiente para ser recolhida pela indústria, exigências crescentes por parte desta. O processamento do leite, seja de forma caseira ou investindo em pequenas plantas agroindustriais, faz com que o queijo se torne novamente uma fonte de renda importante para as famílias.

O Relatório Socioeconômico da Cadeia Produtiva do Leite no Rio Grande do Sul (INSTITUTO; EMATER, 2015) aponta um total de mais de 8.000 produtores que processam derivados de leite, e 224 agroindústrias familiares legalizadas. Ainda, o estado conta 148 cooperativas agropecuárias, dessas 42 estão no sistema lácteo, sendo que 11 possuem plantas de processamento e comercializam leite e seus derivados com marca própria. Essas cooperativas adquirem cerca de 45% do leite produzido no estado (MALLMANN, 2017). Dentre esses derivados, é necessário destacar que encontra-se o Queijo Colonial. Segundo os dados da Secretaria da Agricultura do RS, atualmente são 30 indústrias com inspeção estadual produzindo o queijo; elas utilizam a denominação “Tipo Colônia”, e há, também, 4 indústrias com inspeção federal, seu produto está registrado como “Queijo Colonial”. As mesorregiões onde essa produção é mais importante são Nordeste, Noroeste e Centro-Oriental, conforme Tabela 2 (ver mesorregiões na Figura 1).

TABELA 2 – ESTABELECIMENTOS QUE PROCESSAM DERIVADOS LÁCTEOS OU PRODUZEM QUEIJO COLONIAL NO RS POR MESORREGIÃO

Mesorregiões do RS	Estabelecimentos que processam derivados lácteos, incluindo Queijo Colonial		Estabelecimentos com produção de queijo com a denominação Queijo Colonial		Total mesor-região
	Fabricação caseira*	Inspeção Municipal*	Inspeção Estadual**	Inspeção Federal**	
Centro-Ocidental	545	33	0	0	578
Centro-Oriental	1.015	26	4	0	1.045
Metropolitana	751	15	2	0	768
Nordeste	2.037	37	8	1	2.083
Noroeste	3.077	85	13	1	3.176
Sudeste	366	13	3	2	384
Sudoeste	302	15	0	0	317
Total	8.093	224	30	4	

Fonte: elaborado a partir de dados de *INSTITUTO, EMATER; 2015 **SECRETARIA, 2018.

O volume de produção anual de queijo das indústrias no sistema estadual e federal de inspeção ultrapassa 2,3 toneladas. Estimativa feita pela Emater-RS aponta que

agroindústrias familiares contando com inspeção municipal produzem 2,7 toneladas. A produção caseira, no entanto, supera todo o volume que integra os sistemas federal, estadual e municipal de inspeção, ultrapassando 7,5 toneladas (Tabela 3). Segundo os técnicos da Emater-RS, não é possível precisar o volume exato da produção de Queijo Colonial dentro do processamento caseiro de lácteos e derivados, entretanto, seria a maioria, por ser um produto cujo saber-fazer é de domínio dos produtores e cuja demanda é crescente. De fato, todos os nossos entrevistados afirmaram que “não chega o queijo pra vender” (depoimento da entrevistada SG2, de Garibaldi, região da Serra), “não tem queijo que chega, tem uns que vêm e encomendam, pedem pra segurar” (depoimento da entrevistada VTU2, de Muçum, região do Vale do Taquari). Uma das entrevistadas disse que, para maturar o queijo, às vezes mentia que não havia, do contrário os clientes levariam queijo produzido no dia anterior. Ou seja, se a produção fosse maior, ainda assim, poderiam vender tudo, pois há demanda.

TABELA 3 – PRODUÇÃO EM VOLUME DE QUEIJO COLONIAL NO RS POR MESORREGIÃO (KG)

<i>Mesorregiões RS</i>	Derivados de leite de fabricação caseira ^{11*}	Queijo Colonial Inspeção Municipal*	Queijo Colonial Inspeção Estadual**	Queijo Colonial Inspeção Federal**	Total por mesorregião
Centro-Ocidental	453.128	172.536	0	0	625.664
Centro-Oriental	704.809	206.545	33.033	0	944.387
Metropolitana	555.907	119.593	147.136	0	822.636
Nordeste	2.151.549	1.395.643	700.756	71.557	4.319.505
Noroeste	3.062.420	709.768	1.352.787	25.794	5.150.769
Sudeste	425.202	44.860	20.841	8.902	499.805
Sudoeste	216.618	56.950	0	0	273.568
Total	7.569.633	2.705.895	2.254.553	106.253	12.636.334

Fonte: elaborado a partir de dados de *INSTITUTO, EMATER; 2015 **SECRETARIA, 2018.

Os canais de comercialização mais utilizados são a venda direta na propriedade, venda em feira de produtores, no comércio local e entrega em domicílio. Os preços variam entre R\$ 16,00/Kg e R\$ 18,00/Kg na Quarta Colônia, entre R\$ 18,00/Kg e R\$ 20,00/Kg no Vale do Taquari, e entre R\$ 20,00 e R\$ 23,00 na Serra, sendo o maior preço registrado, R\$ 27,00/Kg, percebido por uma agroindústria legalizada na Serra. Segundo nossos entrevistados, a venda do queijo é determinante para garantir o pagamento de despesas cotidianas, como contas de água, energia elétrica e compra de alimentos para a família.

Embora o produto, para muitos, tenha ultrapassado o *status* de excedente

11 Volume projetado com base na informação sobre a produção anual de leite, estimando rendimento de 10 litros de leite para produzir 1 quilo de queijo.

secundário, cuja venda era administrada pelas mulheres, e passado a ser uma fonte de renda importante para as famílias, as mulheres ainda têm papel preponderante. Observamos que os maridos se envolvem, especialmente auxiliando no trato com os animais, mas a receita e o processamento, com uma exceção, ainda é responsabilidade das mulheres.

Outro dado relevante é a falta de sucessão, seja no que se refere à produção caseira, seja nas agroindústrias, apenas uma das propriedades entrevistadas tem um jovem que pretende continuar na atividade. Nas demais, os filhos dos produtores já deixaram a zona rural para trabalhar em outros ramos de atividades na cidade. Entre os que possuem agroindústria, a percepção sobre o futuro é mais otimista: “Acho que vai continuar melhorando, desde que legalizamos só cresceu, aumentou a produção” (depoimento da entrevistada 4CSM1, de Silveira Martins, na região da Quarta Colônia); “acho que vai melhorar. E por ainda não ter regulamentação, acho interessante que as pessoas têm curiosidade de provar diferentes queijos coloniais” (depoimento do entrevistado SNP1, de Nova Petrópolis, região da Serra). Mas, entre as mulheres que têm produção caseira, muitas dizem que os filhos não aprenderam: “vai estabilizar pra trás, porque eu vou fazer até conseguir fazer. Meu filho e a nora não sabem fazer, provavelmente não vão fazer depois que eu não puder mais fazer” (depoimento da entrevistada 4CSM3, de Silveira Martins, na região da Quarta Colônia); “acho que vai terminar, porque dá bastante trabalho. Aí o pessoal tira leite e entrega, e não se envolve mais. O trabalho maior é cuidar o queijo depois de pronto. Os jovens não se interessam” (depoimento da entrevistada 4CIV1, de Ivorá, na região da Quarta Colônia); “não sei se os novos vão continuar fazendo, a minhas filhas ainda não me pediram como se faz queijo até hoje. É mais fácil ficar no computador, e com esse frio” (depoimento da entrevistada SG1, de Garibaldi, região da Serra); “acho que quando sair a nossa geração, não sei, só se for a neta... tem pouca gente que faz, é muito compromisso, a gente é empregado das vacas” (depoimento da entrevistada SG2, de Garibaldi, região da Serra, cujos filhos e filhas trabalham na cidade). De maneira geral elas acham que não haverá quem mantenha a tradição e preserve esse saber-fazer. Na próxima seção trataremos da receita do Queijo Colonial.

6. “Receita”

Pesquisamos possíveis registros dessa receita na literatura: em obras que abordam especificamente receitas da culinária gaúcha não há qualquer menção ao Queijo Colonial. Uma delas descreve o processo de produção do Queijo de Campanha (LAYTANO, 1981), as demais obras não abordam o queijo, a não ser como acompanhamento de receitas italianas,

tais como massas - a referência então é ao “queijo”, “queijo parmesão” ou “queijo ralado”¹² (SERVIÇO, 1979; SERVIÇO, 2002).

Em publicação recente, sobre a produção artesanal da agroindústria familiar do estado, organizada por Roldan e Noronha (2018), é apresentada a receita do Queijo Colonial produzida por uma agroindústria. Nessa receita, o queijo é feito a partir de leite pasteurizado e utiliza os seguintes ingredientes: leite, cloreto de cálcio, coalho, fermento lácteo e sal. A maturação é de 15 a 20 dias.

Battistel (2008, p. 504) traz uma receita que não leva cloreto de cálcio, nem fermento: “20 litros de leite, 1 colher de sopa de coalho, e uma pitada de sal. Dá um quilo e 800 gramas. De 10 litros de leite deveria sair 1 quilo de queijo, mas isso é difícil, dá um pouco menos”.

Nossa pesquisa buscou conhecer as receitas, ingredientes empregados, equipamentos, entre outros, e as alterações percebidas pelos produtores ao longo do tempo. Conforme veremos, há diversidade se analisarmos o processo em seus detalhes, porém, a receita do Queijo Colonial revela um padrão no que se refere aos ingredientes e o modo de fazer, que se aproxima muito ao descrito pelo autor referido acima.

Em todas as entrevistas constatamos que o queijo feito pelas mães e pais dos entrevistados levava apenas os seguintes ingredientes: leite cru, sal e coalho. O coalho utilizado nessa época era produzido a partir do estômago de terneiros, suínos ou aves, exceção às queijarias de Nova Petrópolis, que sempre utilizaram o coalho industrial. A produção era feita após a ordenha, uma vez ao dia. Se sobrasse leite da ordenha da tarde anterior, esse era misturado ao leite da manhã. Quanto ao processo, o leite era trazido da ordenha para a cozinha e depositado em uma grande panela, acrescentava-se o coalho e cerca de 40 minutos depois se cortava a massa, aquecendo-a em fogão a lenha para facilitar a separação do soro. O corte da massa era feito com escumadeira ou com a mão. Depois de retirado o soro, se utilizava panos brancos para envolver a massa nas formas. A prensagem era feita manualmente, na maioria dos casos, ou em prensas de madeira. O queijo ficava na forma para escoar o soro até a manhã seguinte. As principais diferenças observadas foram no processo de salga: cinco entrevistados relataram que a salga era feita na coalhada; cinco salgavam depois de pronto o queijo - na casca, e um deles colocava o sal no leite, juntamente com o coalho. Cada produtora tinha uma maneira de verificar o ponto da massa antes de cortar.

A maturação das peças, que pesavam entre um quilo e um quilo e meio, era feita em prateleiras de madeira, nos porões das casas e por períodos curtos; os entrevistados contam

12 O destaque da carne na cozinha tradicional gaúcha é muito evidente, em uma das obras consultadas há mais de 70 receitas de pratos típicos; 58 delas são receitas de pratos salgados, desses, 50 são pratos com carne (bovina, ovina, suína, de aves, coelho, lebre, peixe ou utilizando miúdos e embutidos) (SERVIÇO, 2002).

que se consumia depois de uma semana¹³. Algumas peças mais novas, de um ou dois dias, chamadas “queijo verde”, eram utilizadas para fritar na chapa do fogão a lenha, juntamente com a polenta. Entre os italianos, se costumava também separar uma peça que era maturada por meses ou até um ano, “aí virava ‘parmezon’” (depoimento da entrevistada 4CSM2, de Silveira Martins, na quarta Colônia), esse queijo era utilizado para ralar.

Nas agroindústrias alemãs da Serra, o processo era parecido e os ingredientes os mesmos, porém o volume era maior e os equipamentos eram diferentes: em lugar da panela, se usava tanque, e a massa era cortada com fio de nylon ou lira. A maturação era de cerca de uma semana em prateleiras de madeira, feita em uma sala de maturação contígua à agroindústria.

O formato do queijo variava entre quadrado, retangular e redondo. Isso se devia à disponibilidade de materiais e à habilidade e conhecimento das famílias para confeccionarem as formas. Todos os entrevistados lembraram que se usava formas de madeira: as quadradas eram fabricadas a partir de pequenas tábuas, com um sistema de encaixes que dispensava o uso de pregos – que enferrujavam com o soro; as redondas eram feitas a partir de folhas de madeira, cujo tamanho se ajustava com barbantes. Com o passar do tempo essas formas foram sendo substituídas por formas de inox, alumínio ou polietileno, o que também não resultou em um padrão de formato, permanecendo as variações: redondo, quadrado e retangular.

Muitas produtoras afirmaram que fazem o queijo da mesma forma que suas mães faziam, com os mesmos ingredientes, em panelas, aquecendo o leite no fogão da cozinha. O uso do fermento industrial, de prensas, termômetros e formas de polietileno foram as principais alterações encontradas em propriedades onde há fabricação caseira. Três produtoras incluíram cloreto de cálcio, iogurte ou fermento em suas receitas – essas alterações foram aprendidas em cursos. Em contraste, nas agroindústrias, o processo ocorre em instalações separadas da casa, há pasteurização do leite, controle de tempo e temperatura, uso de equipamentos como tanque, lira, câmara de maturação refrigerada, entre outros.

Outra alteração significativa no processo foi adoção de raças leiteiras especializadas, predominando Jersey e Holandês, e uma família utilizava Gir Leiteiro. As produtoras que criam Jersey afirmaram que, pelo fato de as vacas dessa raça produzirem um leite com um teor de gordura mais elevado, o queijo fica mais saboroso e o rendimento é maior.

Por fim, como ressaltamos, a partir das receitas pesquisadas percebemos um certo padrão na diversidade, entretanto, os mesmos ingredientes passando por processos muito semelhantes originam queijos que são muito diferentes entre si. Essas diferenças são

13 Exemplo contrastante é o do Queijo Serrano, produto que se caracteriza historicamente por uma maturação longa, de até seis meses, determinada também pelo tamanho das peças, que eram maiores. Apenas recentemente o Queijo Serrano passou a ser comercializado mais fresco e em peças menores (AMBROSINI; FILIPPI; MIGUEL, 2009). Esse dado é relevante, uma vez que a legislação brasileira até pouco tempo não amparava a regularização de queijos feitos a partir de leite cru com maturação inferior a 60 dias. Atualmente é possível essa regularização a partir de pesquisas e estando as propriedades certificadas como livres de tuberculose e brucelose.

perceptíveis no que se refere ao formato, à cor, a textura e ao sabor.

Primeiramente há de se levar em consideração que o Queijo Colonial sempre foi produzido em uma zona de maior abrangência — em comparação com o Queijo Serrano ou outros queijos tradicionais, já que as áreas destinadas aos colonos italianos e alemães contrastam, desde vales a planícies e encostas. Isso influenciou diretamente a disponibilidade de alimentação dos animais, que também variava de acordo com o policultivo implementado em cada uma das unidades de produção. Ainda, até meados de 1950, as raças animais não obedeciam a um padrão, sendo certo, porém, que os primeiros animais não eram especializados na produção de leite. Todos esses fatores faziam com que a matéria prima, — o leite — apresentasse características diferentes, variando de região a região, em termos de concentração de gordura, sabor e aroma. Por fim, eram empregadas receitas familiares, o que conferia a cada queijo um toque pessoal, como a quantidade e a maneira de salgar, a forma de prensagem, o tempo de maturação, entre outros.

Dessa receita simples, perguntamos aos nossos entrevistados qual seria o diferencial do Queijo Colonial, ou o que despertaria o interesse dos consumidores para esse queijo. Essa foi uma questão em que a maioria encontrou dificuldade para responder, desde a produtora que faz dois queijos até o casal que produz 20 peças em sua agroindústria diariamente. Entre os que responderam, houve afirmações no sentido de que o diferencial do Queijo Colonial seria exatamente a simplicidade da receita e a utilização de poucos ingredientes: “o Queijo Colonial é mais natural”, (depoimento do entrevistado SCB1, de Carlos Barbosa, na região da Serra); “os outros queijos têm conservantes, o Colonial só coalho e sal, é mais natural” (depoimento da entrevistada 4CSM3; de Silveira Martins, na região da Quarta Colônia); “a qualidade, o caseiro é mais bom, o industrial tira a gordura, tira tudo” (depoimento da entrevistada SG1; de Garibaldi, na região da Serra); “o sabor, é um queijo mais cremoso, tem mais gordura, mais sabor” (depoimento da entrevistada 4CIV1, de Ivorá, na região da Quarta Colônia). Um dos entrevistados ressaltou o processo como um todo: “o jeito de fazer, artesanal, o capricho [em todo o processo], a gente cuida da saúde do animal, o que ele come... aqui comem pastagem, não são confinados. A matéria prima é importante” (depoimento da entrevistada VTENC1, de Encantado, na região do Vale do Taquari).

Ressaltamos que na pesquisa bibliográfica o queijo não aparece como Queijo Colonial, apenas “queijo”, assim, outro aspecto que buscamos investigar foi como surgiu a denominação Colonial, o que abordaremos na próxima seção.

7. Gênese do nome *Queijo Colonial*

Como já mencionamos, o nome “Queijo Colonial” nunca aparece nos registros históricos mais antigos, com exceção do livro de Costa *et. al.* (1976), que é mais recente.

Normalmente, a menção ao queijo é genérica, e quando o tipo de queijo é mencionado aparece o “queijo parmezon” ou o “queijo de ralar”.

Dentre as obras históricas, encontramos apenas uma monografia sobre a colônia de Silveira Martins, publicada originalmente em 1915, onde há referência aos produtos das colônias com essa denominação, que seria a origem do nome Queijo Colonial:

O gradual desenvolvimento agrícola do nucleo de Silveira Martins e do nucleo Arroio Grande, ambos formantes do 4º e 8º districtos, traz anualmente um continuo aumento de receitas [...], notando-se que o commercio de Santa Maria concorre em larga escala para a exportação de gêneros coloniaes, sua maior riqueza (ANCARINI, 1990, p. 84).

Em nossa pesquisa de campo, perguntamos aos entrevistados como o queijo que eles consumiam em casa era chamado, e se eles lembravam como e quando a denominação Colonial passou a ser adotada. Todos afirmaram que, quando crianças, ninguém se referia ao queijo como Queijo Colonial. Falava-se apenas “queijo”, ou, entre os italianos, se referiam ao produto como *formaio*¹⁴. “Era *formaio*, a gente quase não sabia o português, o pai falava bem, mas a mãe quase não falava português, e a gente ficava mais com a mãe” (depoimento da entrevistada SCB3, de Carlos Barbosa, na Serra).

Outra entrevistada, descendente de alemães, contou que em sua localidade no Vale do Taquari, eles chamavam o produto de “queijo italiano”. Uma das produtoras de Silveira Martins contou que sempre conheceu apenas como “queijo”, e pensa que a denominação Colonial é bem mais recente: “Colonial é essas coisa de feira”. A família começou a vender hortifrutigranjeiros em feiras a partir dos anos 2000, oportunidade em que também vendiam seu queijo (depoimento da entrevistada 4CSM3). De fato, alguns atribuíram a popularização da denominação Queijo Colonial ao incremento das feiras de produtores que ocorreu no início dos anos 2000 no estado, outros acreditam que as agroindústrias familiares teriam ajudado a difundir o nome “Colonial”.

É provável que uma maior visibilidade dessa denominação tenha se constituído contemporaneamente, mas num movimento anterior ao aludido pelos entrevistados e mais amplo, de redescoberta do patrimônio cultural e do legado dos imigrantes. O centenário da imigração italiana no estado, comemorado em 1975, teria tido um papel importante nesse sentido: “Silveira Martins não poderia ficar ausente desse processo de recuperação do patrimônio cultural. As festividades centenárias despertaram, de certa maneira, velhos sonhos de progresso” (SANTIN, 1990, p. 12). Para o autor, o fato de a

14 *Formaio* vem de *formaggio*, que significa queijo em italiano. *Formaio* é uma palavra do talian, variante brasileira da língua vêneta, que era falada então no norte da Itália, nas regiões do Vêneto, Lombardia, Trentino-Alto Adige e Friuli-Venezia Giulia. A maior parte dos imigrantes italianos que veio para o Rio Grande do Sul era originária do Vêneto e da Lombardia.

cidade ter ficado à margem do processo de industrialização, possibilitou a preservação “do passado”, entendido como a paisagem, o casario e a gastronomia, que favoreceriam o turismo na cidade.

O processo aludido pelo autor acontece também no que se refere à imigração alemã, onde o turismo conduziu a uma ressignificação dos hábitos de consumo de alimentos tidos como tradicionais.

Tal como aconteceu com a comida mineira, a comida tradicional teuto-brasileira sofreu adaptações, devido ao impacto do turismo e da migração para áreas urbanas de descendentes dos colonos. É o caso da sofisticação introduzida no lanche da tarde do sistema antigo, em que sobras eram consumidas, de que resultou o chamado “café colonial”, hoje encontrado nos roteiros turístico-gastronômicos do Vale do Rio dos Sinos e Serra Gaúcha (WOORTMANN, 2007, p. 193).

Dorigon e Renk, que pesquisam o Queijo Colonial em Santa Catarina, afirmam que os produtos, anteriormente destinados ao autoconsumo das famílias, passaram ser denominados produtos coloniais.

Embora a própria noção de produtos coloniais ainda esteja em construção, sua imagem está relacionada aos imigrantes europeus e a seus descendentes, sobretudo de origem italiana e alemã, que inicialmente se instalaram na Serra Gaúcha e no Vale do Taquari, respectivamente [...]. Assim, “colonial” faz referência a certa cultura e tradição, ligada ao saber-fazer dos imigrantes da Europa não ibérica, ao seu modo de vida, a suas formas específicas de ocupar o território e fazer agricultura, atributos valorizados pelos consumidores (DORIGON; RENK, 2001, p.104).

No que se refere à legislação, o uso da denominação Colonial não está regulamentado no Rio Grande do Sul, assim, não há normatização em termos de procedimentos e ingredientes. Na legislação gaúcha, há apenas a menção a “Queijos Artesanais Tipo Colônia” na Portaria 55/2014. Esta portaria dispõe de normas técnicas relativas a instalações e equipamentos para microqueijarias e, na seção que trata do beneficiamento e industrialização, permite a utilização de leite sem pasteurização para a produção de “Queijos Artesanais Tipo Colônia”, contanto que os processos tecnológicos estejam em conformidade com os requisitos dispostos

pelo Ministério da Agricultura¹⁵ em suas portarias relativas à produção de queijo com leite cru (RIO GRANDE DO SUL, 2014).

Em contraste, o estado de Santa Catarina aprovou recentemente Norma Interna Regulamentadora do Queijo Colonial produzido em seu território. A norma prevê a utilização das denominações: Queijo Colonial, Queijo Colonial Fracionado e Queijo Colonial Temperado (SANTA CATARINA, 2018). No mesmo estado, na cidade de Palmeira, a Cooperativa Mista Agropecuária Witmarsum Ltda. obteve em abril de 2018, através de registro no Instituto Nacional da Propriedade Industrial, a indicação geográfica “Colônia Wittmarsun” para dois produtos: Queijo Colonial e Queijo Colonial Temperado. Segundo o documento que embasa o pedido, a Colônia Witmarsum corresponde à delimitação de uma antiga fazenda, que abrigou uma colônia de alemães de origem menonita em 1951. Tendo como principal atividade a agropecuária, principalmente a bovinocultura leiteira, a colônia criou sua primeira usina de beneficiamento de leite em 1961, com foco na produção de queijos, nata, manteiga e comercialização de leite in natura¹⁶ (INSTITUTO, 2019).

Já em âmbito federal, o Ministério da Agricultura trata no documento Orientações para Rotulagem de Produtos Lácteos, em seu item 12, a denominação Queijo Colonial. Segundo a orientação, o Queijo Colonial deve estar de acordo com três parâmetros: i) ser feito a partir de leite de vaca pasteurizado; ii) ser maturado em temperatura acima de 10 °C; iii) conter os aditivos permitidos na RTIQ do Queijo (Portaria 146¹⁷) (MINISTÉRIO, 2014).

8. Conclusão

A pesquisa bibliográfica demonstrou que a economia colonial, tanto nas colônias alemãs, quanto italianas, era baseada em pequenas propriedades onde o policultivo assegurava quase a totalidade dos alimentos que garantiam a subsistência da família. O principal produto pecuário destinado à venda era a banha suína.

A história do Queijo Colonial no Rio Grande do Sul começa quando os colonos conseguem obter as primeiras vacas. O leite era utilizado primeiramente para assegurar as necessidades da família, e uma das formas de se armazenar o leite que sobrava era processá-lo, assim as famílias de colonos, especialmente os italianos, passaram a produzir queijo.

15 A Instrução Normativa nº30 trata dos requisitos para maturação de queijos artesanais produzidos a partir de leite cru (MINISTÉRIO, 1996).

16 Como observamos é um queijo com história bem mais recente que a do Queijo Colonial produzido nas áreas de colonização italiana e alemã no Rio Grande do Sul.

17 A RTIQ em questão define, em nível nacional, os requisitos básicos de qualidade para qualquer tipo de queijo, estabelecendo também parâmetros para sua classificação (quanto ao teor de gordura, umidade), requisitos microbiológicos, entre outros (MINISTÉRIO, 1996).

As mulheres, mães e filhas, eram as principais responsáveis pelo trato com os animais nas propriedades, cabendo a elas também a produção do queijo, que era feito nas cozinhas das casas, com leite não pasteurizado, coalho e sal. Esse queijo era consumido após uma semana a dez dias de maturação, e seu formato variava entre redondo, quadrado ou retangular. Por ser um produto destinado em grande parte para autoconsumo, ou trocas em armazéns locais por gêneros que as propriedades não produziam, o produto não consta nos registros de produção e comercialização.

Após esse primeiro momento, a bovinocultura de leite se desenvolve em maior escala em meados do século 20 no estado, fazendo com que muitos produtores se especializassem e aumentassem a produção de leite. Nesse contexto, surgem pequenas agroindústrias que abastecem as cidades maiores, com destaque à região metropolitana. Ainda não havia regulamentação acerca da fiscalização sanitária, e as pequenas fábricas utilizavam matéria prima própria e de outros produtores, sendo as principais diferenças com relação ao Queijo Colonial de fabricação caseira o volume, os equipamentos e as instalações. Os ingredientes, porém, eram os mesmos. Outro traço distintivo eram os responsáveis pela produção, nesse caso, os homens.

Até meados de 1970, essa produção convive com o crescimento da indústria de laticínios no estado, com a evolução da legislação e da fiscalização sanitária, sendo aos poucos inviabilizada por esses fatores. Após meados 1990, os produtores passam a ter dificuldades para atender exigências em termos de qualidade e volume demandados pela indústria e aumentam o volume de leite processado na propriedade.

As mulheres ainda têm papel de destaque na produção do Queijo Colonial, sendo, na maioria dos casos, as responsáveis pelo processamento e pela preservação desse saber-fazer. O futuro do Queijo Colonial, no entanto, parece incerto, na medida em que o processo de esvaziamento do campo atinge também essas propriedades.

Alguns dados demonstram, entretanto, que a produção caseira ultrapassa largamente o volume da produção agroindustrial. Se fizermos uma estimativa a partir do volume de venda, a uma média de R\$ 18,00/Kg, temos uma geração de cerca de R\$ 130 milhões anualmente que circulam de maneira informal na economia.

As dificuldades para legalização de uma produção em pequena escala, não contemplada pela legislação atual, a falta de um Regulamento Técnico de Identidade de Qualidade (RTIQ), que defina os padrões físico-químicos a serem seguidos para a produção, podem gerar conflitos entre a produção familiar, de pequena escala, e a produção industrial, inclusive no que concerne ao direito de uso da denominação “Queijo Colonial”. Para mitigar esses conflitos e valorizar as potencialidades do Queijo Colonial do RS será preciso mais pesquisa, além de ações por parte dos atores públicos no sentido de elaborar uma legislação que possa, não apenas de garantir padrões sanitários de segurança

do produto, mas também proteger suas características históricas.

Esperamos, com esse registro, além de fazer o resgate da história de um produto que faz parte do repertório gastronômico do estado, estimular o debate sobre os queijos tradicionais do Brasil e a necessidade de discutir marcos legais para esse segmento.

Agradecimentos

Os autores agradecem às produtoras e aos produtores rurais que participaram dessa pesquisa, e que, com generosidade, contaram suas histórias, contribuindo fundamentalmente com esse registro.

Agradecem ainda o auxílio essencial dos extensionistas da Emater-RS, que, com sua vivência de campo, intermediaram e acompanharam as entrevistas.

Aos pareceristas anônimos, os autores agradecem as observações e sugestões que contribuíram para aprimorar a qualidade desse trabalho.

Referências

- AMBROSINI, Larissa Bueno; FILIPPI, Eduardo Ernesto; MIGUEL, Lovois de Andrade. A Produção de Queijo Serrano: estratégia de reprodução social dos pecuaristas familiares do Sul do Brasil sob a perspectiva multidisciplinar do SIAL - Sistema Agroalimentar Localizado. *Estudo & Debate*, Lajeado, v. 16, n. 2, 2009, pp. 27-54.
- AMBROSINI, Larissa Bueno; FILIPPI, Eduardo Ernesto; MIGUEL, Lovois de Andrade. Evolução e diferenciação dos sistemas agrários nos Campos de Cima da Serra: origem dos pecuaristas familiares produtores do Queijo Serrano. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 26, p. 171-187, jul./dez. 2012.
- ANCARINI, Umberto. Monographia sobre a origem da ex-colônia italiana de Silveira Martins, 1877-1914. In: SANTIN, Silvino; ISAIA, Antonio. *Silveira Martins: patrimônio histórico-cultural*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1990, pp. 64-89, p. 84.
- ARQUIVO HISTÓRICO DO RS. *Etnias de Alfredo Chaves: 1871 a 1891*. Porto Alegre: EST, 2000.
- BARBOSA, Fidelis Dalcin. *A História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1995.
- BARCELLOS, Rubens de. *Estudos Rio-grandenses*. Coleção Província. Porto Alegre: Globo, 1955.
- BATTISTEL, Arlindo Itacir. *Retratos da colônia*. Vol. 2. Porto Alegre: Palotti, 2008.
- BATTISTEL, Arlindo Itacir; COSTA, Rovílio. *Assim vivem os italianos: vida, histórias, cantos, comidas e estórias*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Editora da Universidade de Caxias, 1982.
- BEROLDT, Leonardo; GRISEL, Pierre-Nicolas; SCHMITZ, José Antônio Kroeff. Evolução e diferenciação da agricultura no Vale do Taquari: um estudo comparado de dois sistemas agrários. In: MENASCHE, Renata. *A agricultura familiar à mesa, saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, pp. 11-42.

- BRUMER, Anita. Gênero e agricultura: a situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 12, vol. 1, 2004, pp. 205-227.
- CENTENÁRIO DA IMIGRAÇÃO ITALIANA 1875-1975. Porto Alegre: Editora Edel, 1975.
- CINQUANTENARIO DELLA COLONIZZAZIONE ITALIANA NEL RIO GRANDE DEL SUD: 1875-1925. 2. Ed. Vol. 1. Porto Alegre: Posenato Arte & Cultura, 2000a.
- CINQUANTENARIO DELLA COLONIZZAZIONE ITALIANA NEL RIO GRANDE DEL SUD: 1875-1925. 2. Ed. Vol. 2. Porto Alegre: Posenato Arte & Cultura, 2000b.
- COSTA, Alfredo R. (org.) *O Rio Grande do Sul*, completo estudo sobre o estado. Vol. 1. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1922a.
- COSTA, Alfredo R. (org.) *O Rio Grande do Sul*, completo estudo sobre o estado. Vol. 2. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1922b.
- COSTA, Rovílio et. al. . *Antropologia visual da imigração italiana*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias, 1976.
- CRUZ, Fabiana Thomé da; SANTOS, Jaqueline Sgarbi. Alimentos tradicionais, modos de vida e desenvolvimento rural: um estudo a partir do Queijo Serrano dos Campos de Cima da Serra, Rio Grande do Sul. In: WAQUIL, P.D. et al. (Org.). **Pecuária familiar no Rio Grande do Sul**: história, diversidade social e dinâmicas de desenvolvimento. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016, p. 215-236.
- DE BONI, Luis Alberto; COSTA, Rovílio. Os italianos no Rio Grande do Sul – Introdução. In: CINQUANTENARIO DELLA COLONIZZAZIONE ITALIANA NEL RIO GRANDE DEL SUD: 1875-1925 (2 ed.). Porto Alegre: Posenato Arte & Cultura, 2000, p. XIX.
- DORIGON, Clovis; RENK, Arlene. Técnicas e métodos tradicionais de processamento de produtos coloniais: de “miudezas de colonos pobres” aos mercados de qualidade diferenciada. *Revista de Economia Agrícola*, São Paulo, n. 58, v. 1, 2001, pp. 101-13.
- FAVARO, Cleci Eulália. E as mulheres, onde estão? In: SULIANI, Antonio; COSTA, Rovílio. (org.) *Cultura italiana: 130 anos*. Porto Alegre: Nova Prova, 2005, pp. 49-58.
- FUNDAÇÃO DE ECONOMIA E ESTATÍSTICA. Mapas FEE. Disponível em: http://mapas.fee.tche.br/wp-content/uploads/2009/08/micro_mesorregioes_rs_2009.pdf. Acesso em: 05 abr. 2019.
- INSTITUTO GAÚCHO DO LEITE; EMATER RIO GRANDE DO SUL/ASCAR. *Relatório socioeconômico da cadeia produtiva do leite no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Emater/RS-Ascar: 2015.
- INSTITUTO NACIONAL DA PROPRIEDADE INDUSTRIAL. Indicações Geográficas - Concessão. *Revista da Propriedade Industrial*, n. 2.565, 03 mar 2020, pp. 63-96.
- KARNAL, Oscar da Costa. *Subsídios para a história do município de Erechim*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1926.
- LAYTANO, Dante. *A cozinha gaúcha na história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981.
- LINK, Thierry Linck; LOPEZ, Esteban Barragán, CASABIANCA; François. La calificación de los alimentos como proceso de patrimonialización de los recursos naturales. In: MACÍAS,

- Adolfo Alvarez *et. al.* (Orgs.). *Agroindustria rural y territorio: los desafios de los Sistemas Agroalimentarios Localizados*. Toluca: Universidad Autonoma del Estado do Mexico, 2006, pp.103-25.
- MALLMANN, Lígia Margarete. *Agricultores familiares e cooperativas: relações sociais de produção na cadeia produtiva do leite na região do Vale do Taquari/RS - Brasil*. 2017. *Tese* (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz, 2017.
- MENASCHE, Renata; SCHMITZ, Leila Claudete. *Agricultores de origem alemã, trabalho e vida: saberes e práticas em mudança em uma comunidade rural gaúcha*. In: MENASCHE, Renata (org.). *A agricultura familiar à mesa: saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2007, pp. 78-99.
- MENEZES, João Bittencourt de. *Município de Santa Cruz*. 2 ed. Texto transcrito em ortografia atualizada por Arthur Rabuske. Santa Cruz: EDUNISC, 2005.
- MIGOT, Aldo Francisco. *História de Carlos Barbosa*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana/Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1989.
- MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO. *Instrução Normativa nº 30, de 07 de agosto de 2013*. Dispõe sobre os requisitos para maturação de queijos artesanais produzidos a partir de leite cru. 11 mar. 1996; Seção 1, p.19.
- MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO. *Orientações para análise de rotulagem de produtos lácteos*, de 14 de agosto de 2014. Disponível em: <http://www.agricultura.gov.br/assuntos/inspecao/produtos-animal/empresario/arquivos/MANUALROTULAGEMLEITE14082014.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2019.
- MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO. *Portaria nº 146, de 07 de março de 1996*. Aprova os regulamentos técnicos de identidade e qualidade dos produtos lácteos. Diário Oficial da União. 11 mar. 1996; Seção 1, p. 3977.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. 7 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.
- PORTO, Aurelio. *O trabalho alemão no Rio Grande do Sul - 1934*. 2 ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.
- RIO GRANDE DO SUL. *Lei Nº 14.973, de 29 de dezembro de 2016*. Dispõe sobre a produção e a comercialização do queijo artesanal serrano no Estado do Rio Grande do Sul. Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul, 29 dez. 2016. Disponível em: <<http://www.al.rs.gov.br/filerepository/repLegis/arquivos/LEI%2014.973.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2020.
- RIO GRANDE DO SUL. Secretaria da Agricultura. *Portaria nº 55*. Dispõe de normas técnicas relativas a instalações e equipamentos para microqueijarias. Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul, 31 mar. 2014, p. 53.
- ROCHE, Jean. *La Colonisation Allemande et le Rio Grande do Sul*. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1959.
- ROLDAN, Bruna Bresolin; NORONHA, Mila Carolina Pereira. *A produção artesanal da agroindústria familiar*. Porto Alegre: Emater/RS-Ascar, 2018.
- SACHET, Armando Antônio. Projeto Caminho das tropas. In: SANTOS, Lucila Maria Sgarbi; VIANNA, Maria Leda Costa.; BARROSO, Véra Lucia Maciel. *Bom Jesus e o Tropeirismo no*

- Brasil Meridional*. Porto Alegre: Edições Est, 1995, pp. 19-22.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Brasília: Senado Federal, 2002.
- SANTA CATARINA. Secretaria da Agricultura. *Portaria nº 32*. Aprova norma interna regulamentadora do Queijo Colonial do estado de Santa Catarina. 2018.
- SANTIN, Silvino. Silveira Martins e o patrimônio histórico-cultural. In: SANTIN, Silvino.; ISAIA, Antonio. *Silveira Martins: patrimônio histórico-cultural*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (EST), 1990, pp. 7-20.
- SCUSSEL, Dalmo Luiz; SCUSSEL, Irene Roncato. Cooperativa de laticínios Cotiporã. In: GUZZO, Dirce Brambatti; BACCARIN, Onira; BARROSO, Vera Lucia Maciel (Org.). *Raízes de Antônio Prado*. Porto Alegre: EST, 2008. pp. 793-9.
- SECRETARIA da Agricultura do Rio Grande do Sul. Indústrias no Sistema Estadual e Federal de Inspeção no RS. [S.l.], 16 fev. 2018. 1 mensagem eletrônica.
- SERVIÇO NACIONAL DE APRENDIZAGEM COMERCIAL. *Cozinha gaúcha: uma mistura muito bem feita*. Porto Alegre: SENAC, 1979.
- SERVIÇO NACIONAL DE APRENDIZAGEM COMERCIAL. *Do pampa a serra: sabores da terra gaúcha*. 2 ed. Porto Alegre: SENAC, 2002.
- SESQUICENTENÁRIO DA IMIGRAÇÃO ALEMÃ. Porto Alegre: Editora Edel, 1975.
- SILVEIRA, Paulo Roberto Cardoso da; TREVISAN, Ana Paula. A produção e comercialização de queijos coloniais: dinâmicas de validação social da qualidade. In: XLV Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural, 2007, Londrina. *Anais...*, 2007.
- STORCK, Véra Sueli. As empresas estatais como instrumento das políticas de desenvolvimento do estado. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, volume 15, edição extra, 1981, pp.191-212.
- THOMÉ, Lauro Nélon Fornari. *Colônia de Guaporé: passado e presente*. Porto Alegre: Edições Paulinas, 1967.
- THOMÉ, Lauro Nélon Fornari. *O município de Encantado através do tempo*. s.n.t.
- VIER, Justino Antonio. *História de Dois Irmãos-RS: passado e presente*. Dois Irmãos: Gráfica Sinodal/Grafdil Impressos Ltda, 1999.
- WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. Padrões tradicionais e modernização: comida e trabalho entre camponeses teuto-brasileiros. In: MENASCHE, Renata. *A agricultura familiar à mesa: saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari*. Porto Alegre: 2007, pp. 177-196.
- WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. Padrões tradicionais e modernização: comida e trabalho entre camponeses teuto-brasileiros. In: MENASCHE, Renata. *A agricultura familiar à mesa: saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. pp 177-196.

ZANETTI, Cândida; MENASCHE, Renata. Segurança alimentar, substantivo feminino: mulheres agricultoras e autoconsumo. In: MENASCHE, Renata, *A agricultura familiar à mesa: saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, pp. 130-141.

OS ESTADOS UNIDOS E A ATUAÇÃO DE LINCOLN GORDON NO GOLPE CIVIL-MILITAR DE 1964: A CONSTRUÇÃO DA LEGALIDADE

The United States and Lincoln Gordon's performance in the 1964 civil-military bang: the construction of legality

Renato Silva Melo¹

RESUMO

Na história republicana, os militares sempre se colocaram na função de definir os objetivos do país, justificando as intervenções políticas tentadas em 1945, 1961 e finalmente em 1964. O artigo mostra como o embaixador dos Estados Unidos, Lincoln Gordon, teve um papel preponderante no Golpe de Estado de 1964. Gordon discutiu as estratégias e possíveis consequências do golpe, além de orientar alguns civis e militares para tornar o afastamento do Presidente João Goulart um ato legal. Para isso, contou com o apoio da imprensa e do financiamento da oposição ao governo federal. Veremos que a diplomacia e a inteligência norte-americana estavam decididas a orientar a solução golpista para por fim ao governo de João Goulart.

Palavras-chave: Lincoln Gordon, João Goulart, golpe

ABSTRACT

In republican history, the military has always placed itself in the role of defining the country's goals, justifying the political interventions attempted in 1945, 1961 and finally in 1964. The article shows how the United States ambassador, Lincoln Gordon, played a leading role in 1964 Coup d'état. Gordon discussed the strategies and possible consequences of the coup, in addition to guiding some civilians and military personnel to make President João Goulart's removal a legal act. For this, it had the support of the press and the financing of the opposition to the federal government. We will see that American diplomacy and intelligence were determined to guide the coup solution to put an end to the government of João Goulart.

Keywords: Lincoln Gordon, João Goulart, coup

1 Doutor pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais e ex-professor da Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisa a Terapia psicanalítica lacaniana. Contato: renatosim@yahoo.com.br

Introdução

Foi na conjuntura das eleições parlamentares de 1962 que a intervenção norte-americana no processo político brasileiro intensificou-se, ultrapassando os níveis normais de propaganda ideológica que os Estados Unidos habitualmente faziam em qualquer país, enaltecendo *american way of live* e defendendo o capitalismo contra o comunismo. A autorização para a intervenção foi dada pelo Presidente John Fitzgerald Kennedy. Era irregular o financiamento de campanha pelos EUA de candidatos ao pleito de 1962 e o direcionamento de recursos financeiros para os governos estaduais alinhados aos seus interesses, caracterizando-se uma intromissão na política interna. A estratégia foi adotada para evitar que recursos da Aliança para o Progresso, reservados para obras de impacto ou quaisquer iniciativas que favorecessem a imagem dos Estados Unidos, fossem parar nas mãos do governo federal ou de governadores que criticavam os Estados Unidos, como os governadores Leonel Brizola e Miguel Arraes (FICO, 2008a, p. 77-78).

Não é desprezível a atuação de grupos econômicos e sociais no golpe, sobretudo o interesse da burguesia e dos grandes proprietários em deter as Reformas de Base. A situação interna do Brasil, as tensões crescentes e a tendência golpista de certos setores da sociedade explicam, em parte, o golpe de 1964, mas alguns autores, a exemplo de Marco Antônio Villa, omitem a importância da atuação dos Estados Unidos no Brasil, na construção e execução do golpe civil-militar. Jorge Ferreira criticou a tendência de imputar a responsabilidade pelo golpe ao exterior (FERREIRA, 2016a, p. 347), pois não basta conspirar para ter apoio das potências estrangeiras. No entanto, havia grupos nacionais com um forte interesse e, de certo modo, uma tradição golpista, que se alinhou aos interesses externos para determinar o sentido e a estrutura do golpe. Tanto aqui quanto nos Estados Unidos existiam discursos e práticas pregando a necessidade de governo militar para barrar a “ameaça comunista”.²

Argelina Figueiredo produziu um trabalho de grande impacto no debate sobre o golpe de 1964. Seu livro *Democracia ou Reformas* aponta outro modelo de análise do golpe

2 Rodrigo P. Sá Motta procurou estudar o anticomunismo como um fenômeno duradouro, captando as linhas de continuidade presentes ao longo da história¹, chegando a transformar-se em elemento da força política influente. MOTTA, Rodrigo P. Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2002, p. XXIV. Segundo a opinião militar dominante, o motor dos acontecimentos seriam as incertezas e as inquietações que se propagaram nas corporações miliares. O golpe era entendido como uma ação contra a “ameaça comunista”, e não como resultado de um plano pré-estabelecido na caserna. O anticomunismo insere-se na conjuntura internacional do pós-guerra, quando os comunistas concentram-se na guerra subversiva ou revolucionária no Ocidente. D’ARAÚJO, Maria Celina; SOARES, Gláucio Ary Dillon; SOARES, Celso Castro (Org.). *Visões do Golpe: 12 depoimentos de oficiais que articularam o golpe militar de 1964*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014, p. 7. No início dos anos de 1960, intensifica-se a ação da direita anticomunista junto às classes médias. JOFFILY, Mariana. Aniversários do golpe de 1964: debates historiográficos, implicações políticas. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 204 - 251, jan./mar. 2018, p. 211.

civil-militar (FIGUEIREDO, 1993). A autora recusa o modelo sociológico determinista e economicista, mas também desvia da ideia de Wanderley Guilherme dos Santos que explica a paralisia decisória como fruto da fragilidade estrutural de alianças no legislativo durante o regime de 1964. Figueiredo, em outra direção, destaca o papel ativo dos atores políticos institucionais, sobretudo o poder Executivo e a Presidência da República na produção da crise que desaguou no golpe civil-militar. Ao radicalizar posições e pressionar o Congresso na direção das Reformas de Base, o Executivo teria fechado as portas para a negociação e para a construção das reformas estruturais possíveis dentro da ordem democrática. A conclusão da análise calcada neste raciocínio é que os atores vitimados pelo golpe produziram o contexto político que o possibilitou. Uma das críticas mais contundentes a este revisionismo se encontra em Caio Navarro de Toledo (2004a, p. 44-5). Toledo reitera sua visão de “golpe preventivo” como resposta ao acirramento da luta de classes e à política reformista do governo de João Goulart.

Este artigo parte do pressuposto de que são as relações sociais que tornam os valores inteligíveis, pois elas “são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal” (GRAMSCI, 1986, p. 47). A tentativa dos militares em constituir e exaltar um corpo de valores, que servisse como moldador de todas as relações estabelecidas pelos diversos setores sociais, exigiu uma análise tanto do plano social objetivo como também o plano subjetivo, em que o grupo se empenhava em generalizar os seus valores para toda a sociedade.

Já foi demonstrado que a imprensa teve um papel importante no processo que levaria à quebra da legalidade democrática em nome do combate ao comunismo. Naquele período houve a atuação de agências de publicidade norte-americanas que operavam no Brasil direcionando verbas somente para empresas solidárias aos interesses dos Estados Unidos. Interessa-nos mostrar é que os jornais deveriam ser explorados com editoriais “apropriados”. Os civis e militares, depois de derrubarem Goulart por um ato ilegal, buscaram criar uma “cor de legitimidade”. Nessa organização da legitimação política, o embaixador dos Estados Unidos, Lincoln Gordon, teve um papel preponderante para escudar o golpe no ordenamento legal. Mostraremos como o embaixador organizou a narrativa utilizada pelos militares alguns dias antes do golpe e a sua estratégia para justificar a posse dos não eleitos em abril de 1964.

Este trabalho tem por base os documentos que o governo dos EUA disponibilizou na internet, muitos “desclassificados”, provenientes de diversas áreas da administração, incluindo *cables* (os telegramas diplomáticos) do Departamento para a embaixada no Brasil, além de transcrição de reuniões reservadas e até memorandos da Agência Central de Inteligência. A série *Relações Exteriores dos Estados Unidos* apresenta o registro histórico de documentos oficiais destacando as principais decisões de política externa dos Estados

Unidos. Nesta série há evidências de apoio a determinados governos brasileiros e pontos de vista alternativos às posições políticas adotadas. As informações presidenciais mantidas e preservadas nas bibliotecas dos chefes de governo incluem alguns dos documentos relacionados a assuntos estrangeiros de outras agências federais, incluindo o Conselho de Segurança Nacional, a Agência Central de Inteligência, o Departamento de Defesa e o Estado-Maior. Toda esta documentação foi disponibilizada com o apoio da *National Archives and Records Administration* (NARA). A importância dessa documentação está em trazer um olhar externo às políticas dos governos do Brasil, do ponto de vista da potência da qual procedia parte expressiva do modelo, da doutrina e da mentalidade que moviam as lideranças militares e seus apoiadores civis, bem como fornece valiosas pistas sobre os procedimentos de tomada de decisão da política dos Estados Unidos em relação a seus aliados no exterior (JOFFILY, 2018, p. 277).³

A preparação das Forças Armadas com o apoio do grande irmão

No início do século XX, os Estados Unidos estavam praticando uma política de boa vizinhança e congratulando com a “América para os americanos”, no entanto, a partir da década de 1940, eles refinaram os seus interesses e começam a intervir de forma mais concreta no continente. No Brasil, isso fica claro ao enviar uma missão de assessoria para a recém criada Escola Superior de Guerra (ESG), um projeto de 1942 que se consolida em 1948. A história dessa escola demonstra que os militares, ao contrário do que pensava Stepan, não tinham um sentimento de modéstia em relação aos civis (STEPAN, 1986, p. 29). Após a II Guerra Mundial, os militares deixaram o papel de coadjuvante e assumiram o protagonismo das iniciativas na arena política. Mas antes afinaram o discurso com a superação das brigas e divisões internas, materializando uma ideologia hegemônica para cimentar a unidade institucional. Mais do que a vontade de aprender, os militares possuíam o desejo de potência. Muito mais do que uma escola de guerra, a ESG era uma instituição de altos estudos sociais, econômicos e políticos (MARTINS FILHO, 2016, p. 108).

Os fundadores da ESG procuram ser incisivos no seu discurso, superando conceitos de “defesa nacional” por “segurança nacional”, mais abrangente e mais totalizante. Essa substituição estava alicerçada na ideia norte-americana da necessidade de mobilização

3 Em 17 de junho de 2014, Biden, o então vice-presidente do governo de Barack Obama, desembarcou em Brasília com um HD com 43 documentos produzidos por autoridades americanas entre os anos de 1967 e 1977. Nos relatórios constam os serviços de repressão e informações sobre censura, tortura e assassinatos cometidos pelo regime militar do Brasil. É importante destacar que, fontes ainda não exploradas pelos historiadores, em especial aqueles da vertente econômica, são os arquivos das duas organizações “irmãs” de Bretton Woods, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial, que possuem acervos que merecem escrutínio detalhado na área financeira para um olhar dialético.

de toda a sociedade para a vitória na “guerra moderna” (ARRUDA, 1980, p. 27-28). O uruguaio René A. Dreifuss já tinha chamado a atenção para as organizações de classe numa economia de capital multinacional intervindo na economia brasileira. Ele descreveu como o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES) e o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD), desenvolveram ações planejadas que levaram ao poder a burguesia associada ao capital multinacional. O complexo IPES/IBAD foi arrastado com vigor para a luta ideológica travada no início da década de 1960 (DREIFUSS, 1987, p. 237).

Entre meados da década de 1950, os líderes militares argentinos e brasileiros já tinham definido o corpo doutrinário que inspiraria suas ações nos anos 60 e 70, e este não era, contudo, oriundo dos Estados Unidos. Nesta mesma época, tem início a doutrina francesa de “*guerre révolutionnaire*”, introduzida na Escola Superior de Guerra. De fato, em 1959 e 1960, o general Augusto Fragoço mencionou os teóricos militares franceses Gabriel Bonnet e Claude Delmas. A guerra revolucionária, definida pela Escola Superior de Guerra de Paris, era a doutrina elaborada pelos teóricos marxistas-leninistas e praticada por movimentos revolucionários com o objetivo da conquista do poder, com a ajuda de técnicas particulares e místicas, seguindo um processo determinado e adaptado à todas as formas de guerra. Essa conceituação foi adotada no Brasil em 1961 pelo Estado-Maior das Forças Armadas (MARTINS FILHO, 2016, p. 110-111).

O papel desempenhado pelos embaixadores estadunidenses deve ser visto dentro do contexto de acordos e tratados firmados com países do cone sul da América para a contenção do comunismo e da subversão, da luta armada, da guerrilha e do financiamento de golpes. O curto governo de Jânio Quadros em 1961 foi suficiente para o ensaio de 1964. Em agosto de 1961, Jânio renunciou à presidência e seu vice João Goulart, estava na China. Houve uma tentativa de golpe pelos três ministros militares para impedir a posse Jango. No entanto, com o avanço das forças legalistas, no dia 31 de agosto, o vice-presidente João Goulart encontra com Tancredo Neves em Montevideu, no Uruguai, para pactuar a emenda do parlamentarismo e, assim, ser aceito na condução do país. Contrariado com a diminuição dos seus poderes, Goulart aceitou o regime de gabinete, pois era o único caminho no momento (FERREIRA, 2016b, p. 335). Estes acontecimentos, patrocinados pelos militares com o apoio dos civis, serviram como “testes de golpe de Estado” contra o sistema político estabelecido, apontando os erros que deveriam ser evitados num futuro muito próximo. Os Estados Unidos, por meio da *Central Intelligence Agency* (CIA) e da sua embaixada no Brasil, passaram a colaborar ativamente com institutos brasileiros ligados aos militares, financiando militares, equipamentos e propaganda (ROUQUIÉ e SUFFERN, 2015, p. 217). O governo de Washington passou a usar a arma financeira para condicionar as políticas de Jango.

O intervencionismo dos Estados Unidos na política interna do Brasil foi mais

claro nas eleições em outubro de 1962, quando se renovaria a metade dos governos, a totalidade dos deputados e dois terços do senado. O modelo de ingerência, que depois seria também usado no Chile, era comumente chamado de “desestabilização” política. O embaixador de Washington no Brasil, Lincoln Gordon, admitiu que os Estados Unidos investiram aproximadamente cinco milhões de dólares com o objetivo de inverter a vontade eleitoral. Outras fontes asseguram que foram gastos entre 12 e 20 milhões de dólares, proporcionado pela CIA por meio do *First National Bank of New York* e do *Royal Bank of Canadá*. O Presidente John F. Kennedy usou fundos da agência oficial de assistência, *United States Agency for International Development* (USAID), para a construção de obras públicas para, dessa forma, criar imagens favoráveis de candidatos aos governos estaduais que faziam oposição ao Presidente Goulart (LEACOCK, 1990, p. 119-122). Outra forma contundente de intervenção norte-americana foi quando ocorreu a revalidação do Acordo Militar de 1952, tendo à frente o general Castello Branco e o encarregado de negócios da embaixada americana, que dava ao Exército dos Estados Unidos direitos exclusivos para colaborar na organização e operação da Escola Superior de Guerra, segundo o modelo do *National War College*, de Washington. Essa revalidação significava uma base legal para uma possível intervenção armada no Brasil, com o objetivo de anular a “agressão comunista” (SKIDMORE, 1982, p. 398).

O modelo de treinamento das unidades “boinas verdes” foi o referencial adotado para a capacitação dos exércitos latino-americanos. A irrupção da “via cubana” não é suficiente para explicar tamanho esforço dos EUA. Na realidade, o preço da escalada bélica no Vietnã levou os EUA a considerarem, para a realidade latino-americana, a criação de outro tipo de mecanismo de intervenção eficiente nos assuntos internos de cada país. Para a superpotência, tornou-se prioritário evitar a exposição ao desgaste político, humano, militar e econômico de uma invasão ou ocupação territorial (COGGIOLA, 2001, p. 16).

Em meados de 1963, mediante a reativação de uma lei de remessas de lucros que afetava o capital estrangeiro, João Goulart mostrava resistência ao golpe arquitetado por Washington. Neste instante, o governo dos Estados Unidos orientou a embaixada em Brasília para advertir o presidente brasileiro. As mesmas coisas fizeram em relação à Argentina, transcorrido pouco mais de um mês da vitória de Illia nas urnas pela União Cívica Radical do Povo (UCRP). De acordo com o telegrama do Departamento de Estado, de 16 de agosto de 1963, a diplomacia deveria enfatizar, “tanto mediante a palavra como mediante a ação”, que os Estados Unidos “favorecem a reforma social e econômica e o desenvolvimento tão fortemente quanto a estabilidade financeira e a

proteção do investimento estrangeiro”.⁴ Em um outro documento, *Proposed short term Policy – Brazil*, do dia 30 de setembro de 1963, os Estados Unidos foram mais explícitos ao afirmar que queriam,

promover e fortalecer em todos os setores da vida brasileira forças democraticamente orientadas que possam conter os excessos não democráticos ou antidemocráticos de Goulart ou de seus partidários esquerdistas ou ultranacionalistas... e facilitar a sucessão mais favorável possível caso uma crise do regime leve à remoção de Goulart, e em todo caso nas eleições de 1965⁵.

Tanto no Brasil, em 1963, quanto no Chile, e um pouco mais tarde na Argentina, a determinação dos Estados Unidos em derrubar governos eleitos de tendência progressista estava cada vez mais forte. De acordo com Gordon, os Estados Unidos estavam preocupados com o avanço da esquerda no governo Goulart, pois eles temiam um golpe dirigido pelos comunistas (BESCHLOSS, 1997, p. 306). A diplomacia e a inteligência norte-americana estavam decididas a orientar a solução golpista, como prova a designação de um adido militar da embaixada para o Brasil, o general Vernon Walter, amigo de Castelo Branco, e o envio do emissário da CIA, de nome Dan Mitrione, com a missão de organizar o contrabando de armas para os grupos paramilitares golpistas. Roberto Campos afirmou a sua estranheza quando Vernon Walters, em um telegrama enviado ao Departamento de Estado, no dia 27 de março, tinha “adivinhado” a data do golpe. Walters diz, se esquivando de ter ajudado no golpe militar, que não poderia ter dado apoio aos militares brasileiros, pois os mesmos já teriam ajudado a derrubar dois presidentes, ou seja, eram senhores das experiências golpistas bem sucedidas. Segundo Waters, é preciso compreender que naquela época os militares eram vistos como garantia da ordem e da Constituição na América Latina (RAPOPORT e LAUFER, 2000, p. 78).

O treinamento fornecido pelos especialistas dos EUA tornou-se uma oportunidade de ascensão na carreira e melhoria salarial para os militares escolhidos. Os oficiais das três forças que passavam por tais cursos conseguiam promoções mais rápidas, tinham mais oportunidades de serem chamados para tarefas especiais ou atividades de assessoramento

4 Telegrama do Departamento de Estado para a Embaixada no Brasil. 16/08/63, *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1961-1963, vol. XII. Documento 239. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments>. Acesso em: 18 de fev. 2021. As traduções deste e dos outros documentos seguintes são de minha autoria.

5 Documento de política preparado no Departamento de Estado e na Agência para o Desenvolvimento Internacional. 30/09/63, *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1961-1963, vol. XII. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1961-63v12/d240>. Acesso em: 18 de fev. 2021.

e podiam vir a assumir protagonismos futuros que constituíam expectativas concretas de vantagens pessoais (altos postos de comando, cargos ministeriais, direção de empresas públicas, representação em missões no exterior, etc.). Este mecanismo, indiretamente, consolidava a influência da superpotência sobre a orientação da política de segurança interna dos governos locais.

Vários tratados e acordos completaram as mais variadas formas de “integração militar” ao colocar os exércitos latino-americanos sob controle quase direto dos EUA. O acordo militar mais conhecido foi o das chancelas para manobras navais UNITAS, iniciadas em 1957, com a presença conjunta das frotas dos EUA, da Argentina, do Brasil e do Uruguai. Essas manobras navais consagraram o fim da influência militar britânica na América Latina e o triunfo completo das pressões militares e políticas norte-americanas para obter a hegemonia na região. A inserção das Forças Armadas da América Latina, visando a contenção anticomunista, diminuiu os gastos que a superpotência dispensava as suas tropas, desobrigando-as de ações diretas questionáveis, diante da opinião pública e do direito internacional, e repassava a outros países o desgaste com o combate aos focos “subversivos”. Os EUA, com a sensível diminuição do custo da manutenção da rede de proteção e de segurança dos seus próprios interesses, combinado com as expectativas comerciais da indústria bélica, beneficiaram-se do lucro gerado por essa engenharia político-militar, emoldurada pelo discurso da segurança. Por isso, o Programa de Assistência Militar foi projetado para impulsionar e conquistar as forças alternativas, “já que ajuda a manter forças militares que complementam nossas próprias forças armadas” (COGGIOLA, 2001, p. 16).

A gestação do golpe na Casa Branca

Um documento de 17 de dezembro de 1962, mostra o quanto a questão do apoio a qualquer forma de intervenção já estava sendo discutida ainda no governo Kennedy. Lincoln Gordon afirma “Ele [Goulart] está dando o maldito país para os ... [Presidente Kennedy]: Comunistas. Gordon: As forças armadas brasileiras são muito amigáveis para nós: muito anticomunistas, muito desconfiados de Goulart”.⁶ Após esta afirmação, Richard Goodwin diz: “Porque nós podemos muito bem que eles [as Forças Armadas brasileiras] assumam o controle no final do ano”.⁷ As fitas transcritas da Casa Branca revelaram a evolução da decisão do Presidente Kennedy de criar um clima de golpe para permitir a derrubada de Goulart, se ele abdicasse dos interesses de Washington. O ponto

6 US Embassy, Rio de Janeiro, Airgram A-710. Minutes of conversation between Brazilian President Joao Goulart and Attorney General Robert F. Kennedy, Brasília, 17 December 1962. Disponível em: <https://nsarchive2.gwu.edu/>. Acesso em: 19 fev. 2021.

7 *Idem*.

mais expressivo da conversa é o que destaca a vontade das Forças Armadas de assumir o governo até o “final do ano” com um golpe. Se essa conversa de dezembro de 1962 avança nessa hipótese, entende-se que o assunto já tinha se esgotado tanto lá como aqui, ou seja, o golpe poderia mesmo acontecer já em 1963.

Jango teve seu governo questionado pelos conservadores desde o início, acusando-o de ser vinculado aos comunistas. Na verdade, essa crítica não tinha fundamento, pois como apontou Roberto Campos, embaixador de Jango nos Estados Unidos, “Goulart, com seu background de latifundiário, estava longe de ser o protótipo de um esquerdista radical. Mas estava sendo empurrado para a radicalização na perigosa esperança de cavalgar o tigre sem ser comido por ele” (CAMPOS, 1994, p. 547). Na Câmara Americana de Comércio, às vésperas de sua ida aos EUA, Goulart afirma: “O governo Brasileiro não alimenta a mínima prevenção, nem cultiva qualquer sorte de preconceito ou má vontade com aqueles que representam ou defendem os interesses do capital estrangeiro” (VILLA, 2014, p. 30). Isso reforça a tese de que Goulart não era um político anticapitalista, o que fragiliza o discurso de “ameaça comunista”, como justificativa para o golpe. Em 1963, Goulart consegue sua mais notável vitória, a derrubada do regime parlamentarista e o reestabelecimento do modelo presidencialista. O general Amaury Kruehl, ministro da guerra de Goulart, afirmara que o parlamenarismo emperrava a administração e o ritmo vital do país (VICTOR, 1965, p. 445).

Devido a uma anulação pelo Supremo Tribunal Federal, ainda em 1963, da eleição de sargentos aos cargos de representação política, alegando tratar-se de indivíduos inelegíveis, por serem militares, uma rebelião inicia-se em Brasília. Para o jornal *Los Angeles Times*, Carlos Lacerda, no dia seguinte a rebelião dos sargentos, proclamava que “as Forças Armadas estavam somente esperando o momento adequado para derrubar o presidente” (VILLA, 2014, p. 39). Segundo Caio Navarro de Toledo, a polarização política e a dificuldade de fazer uma boa análise da situação política e social dificultaram uma solução consensual, sobretudo no parlamento e conduziram o país a uma inevitável situação de ruptura institucional (TOLEDO, 1997). Ele contrapõe a questão econômica como elemento central na situação do golpe civil e militar destacando a situação política e social, sobretudo as tensões crescentes no campo, a organização de grupos de atuação política tanto de Esquerda (UNE, Ligas Camponesas, PCB), como de Direita (Movimentos Católicos, IPÊS, IBAD), estes últimos financiados pelo governo norte-americano. Para ele, o governo Goulart representou, de um lado, a tentativa de se fazer avançar a economia para um novo patamar do capitalismo brasileiro e, de outro, a procura de soluções para os graves conflitos e tensões sociais que se agudizavam a partir do período desenvolvimentista (TOLEDO, 2004b, p. 32). Goulart apostava, porém, no apoio dos setores da burguesia industrial para as reformas de base, em detrimento da elite agrária, o que se constituiu

em um profundo engano, com graves consequências. Considerava também que haveria sustentação de seu governo por parte dos movimentos de classe, organizações políticas, o que mostrou-se insuficiente (TOLEDO, 2004b, p. 33).

Uma pesquisa realizada em 1964, as vésperas do golpe, atestava que não havia massiva rejeição popular a Goulart, mas também havia uma forte oposição à ideia de golpe de estado, rejeitada por 95% do público consultado (NETTO, 1964, p. 103). Outra pesquisa relevante, perguntando “Se o presidente João Goulart também pudesse candidatar-se à Presidência”, feita em diversas capitais do país, em 26 de março de 1964, atestava que a rejeição a Goulart não era expressiva, sendo que em cidades como Fortaleza, Recife, Salvador, Rio de Janeiro e Porto Alegre este possuía mais de 50% de intenção de voto. A maior rejeição a Goulart era em Belo Horizonte, em que 56% não votaria nele.⁸

Entre os documentos sobre o envolvimento dos Estados Unidos no golpe civil-militar de 1964, merece destaque *A Contingency Plan for Brazil* (Plano de Contingência para o Brasil), de 11 de dezembro de 1963, escrito por Lincoln Gordon, então embaixador dos EUA no país, e Benjamin H. Head, secretário executivo do Departamento de Estado na época. No plano elaborado, os diplomatas elencam desfechos plausíveis para crise institucional e política do Brasil e sugerem possíveis ações do governo americano. Como o plano é construído abstratamente com cenários factíveis, ele deve ser constantemente atualizado de acordo com os acontecimentos em curso. O plano, embora pretendesse aparentar panoramas admissíveis para agir, aponta o desejo político de Gordon e seu corolário ideológico. Como nos lembra Carlos Fico, houve, de fato, uma coincidência entre o plano de contingência de 1963 e aquilo que os conspiradores executaram, tratando de um exemplo eloquente de que os brasileiros que derrubaram Goulart observaram algumas das sugestões dos emissários norte-americanos (FICO, 2008b, 70-71).

Os militares brasileiros já estavam a bastante tempo se organizando para tomar o poder. O serviço secreto dos Estados Unidos repassou um documento ao embaixador Gordon em que os militares receberam instruções, via questionário, para “colocar as unidades de prontidão para resistir aos movimentos antidemocráticos do presidente ou da esquerda”⁹. Um “segundo questionário destinado apenas aos oficiais mais confiáveis, sugere que a responsabilidade por dar um sinal de ação contra o regime seja atribuída a um único oficial sênior”.¹⁰ Gordon está tão empenhado no grupo formulador do golpe que afirma, em um longo telegrama, no dia 28 de março de 1964, para o Departamento de

8 Resultados comparado da pesquisa de opinião realizada nas cidades de Fortaleza, Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo, Curitiba e Porto Alegre, 9 a 26 de março de 1964. Fundo IBOPE, MR/0277, *Arquivo Edgard Leuenroth/Unicamp*. Campinas (SP), folha 19.

9 Telegrama da Embaixada no Brasil ao Departamento de Estado. 26/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964-1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d186>. Acesso em: 19 de fev. 2021.

10 *Idem*.

Estado dos EUA, que “Goulart está agora definitivamente engajado em uma campanha para tomar o poder ditatorial, aceitando a colaboração ativa do Partido Comunista Brasileiro e de outros revolucionários de esquerda radicais para esse fim”.¹¹ Segundo Gordon, o objetivo de Goulart “não é de fato garantir reformas sociais e econômicas construtivas, mas desacreditar a constituição existente e o Congresso”.¹²

O embaixador dos EUA precisava criar uma narrativa que justificasse as ações, o investimento e o apoio a favor da oposição a Jango. O telegrama citado acima é um dos mais importantes por preparar o golpe iniciado no dia 31 de março. Este documento descreve o espectro político para seus superiores. Ele afirma que há nas Forças Armadas, “vários oficiais de extrema esquerda, que receberam preferências e designações importantes de Goulart, mas a esmagadora maioria é legalista e anticomunista e há uma minoria modesta de apoiadores de golpe de direita de longa data”.¹³ O embaixador escreve aos seus superiores dizendo que o mais “significativo é a cristalização de um grupo de resistência militar sob a liderança do general Humberto Castello Branco”. Castello Branco é considerado “um oficial competente, discreto, honesto e profundamente respeitado, que tem uma forte lealdade aos princípios legais e constitucionais”.¹⁴ Percebe-se que o embaixador dos EUA estava muito bem informado sobre todo o andamento da oposição de Goulart, bem como das estratégias políticas utilizadas por Castello Branco.

O dia 28 de março de 1964 é tão crucial para os Estados Unidos que Gordon faz questão de descrever os governadores que estavam apoiando o golpe, além de destacar as forças favoráveis no Congresso e nas Forças Armadas, sempre destacando a liderança de Castello Branco. Ao que tudo indica, esse oficial do Exército era quem mantinha contato direto com Gordon, tamanho conhecimento dos detalhes da organização do movimento pró-golpe. O embaixador dos EUA afirma que “se nossa influência é exercida para ajudar a evitar um grande desastre aqui - o que pode fazer do Brasil a China da década de 1960 -, é aqui que eu e todos os meus conselheiros seniores acreditamos que nosso apoio deve ser colocado”.¹⁵ No restante desta importante comunicação, Gordon fala do desdobramento da ajuda organizada anteriormente, tanto no Plano de Contingência quanto na denominada Operação *Brother Sam*, que deveria entrar em ação para apoiar os insurgentes contra João Goulart.

O embaixador Gordon estava tão convicto da necessidade da intervenção militar

11 Telegrama do Embaixador no Brasil (Gordon) ao Departamento de Estado. 28/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d187>. Acesso em: 20 de fev. 2021.

12 *Idem.*

13 *Idem.*

14 *Idem.*

15 *Idem.*

que ele mesmo orientou a montagem da Operação *Brother Sam*. A Operação já tinha sido discutida, elaborada e estabelecida desde muito antes do golpe, por meio dos telegramas do embaixador Gordon.¹⁶ Ele diz que o “objetivo de Goulart é perpetuar-se no poder através de um golpe como o de Vargas em 1937 (...). Se Deus é realmente Brasileiro, Goulart terá uma recaída do problema cardíaco que sofreu em 1962.”¹⁷ A operação foi organizada com a mobilização de uma força naval localizada na sede do Comando Sul Norte-Americano no Panamá, para apoiar um potencial levante militar brasileiro. Para instrumentalizar o golpe, houve o desenvolvimento desta Operação, sistematizado em um telegrama de 28 de março de 1964, no qual o embaixador Lincoln Gordon pede a entrega clandestina de “armas de origem não americana” para os apoiadores de Castello Branco em São Paulo. Isso poderia ser feito por um “submarino não-marcado”, à noite, juntamente com o envio de uma força-tarefa naval.

O Estado-Maior Conjunto das Forças Armadas dos EUA autorizou o pedido com uma esquadra composta pelo porta-aviões *Forrestal*, seis contratorpedeiros com 110 toneladas de munição, um porta-helicóptero, aviões de caças, um posto de comando aerotransportado, navios com mísseis teleguiados e quatro petroleiros que traziam 553 mil barris de combustíveis. Houve o acréscimo de munição e gás lacrimogêneo para eventual necessidade. Na hipótese de transporte aéreo, havia a necessidade de um “aeroporto seguro para receber jatos” e uma “cobertura de combate durante o trânsito pelo Brasil” (GASPARI, 2014, p. 101). Embora os EUA estivessem prontos para o apoio na terra, ar e mar, o porta-aviões *Forrestal* não adentrou o mar brasileiro, pois o golpe teve um resultado além das expectativas norte-americanas, previsto no Plano de Contingência.

No telegrama de 28 de março, Gordon chama atenção de seus superiores para a necessidade do “reconhecimento imediato dos EUA” do futuro governo. Ele lembra que o Plano de Contingência tinha sido revisado no dia 9 de março e o governo dos EUA adotou “medidas complementares com nossos recursos disponíveis para ajudar a fortalecer as forças de resistência. Isso inclui apoio secreto aos comícios de rua pró-democracia”.¹⁸ Ele pede que a equipe de Washington mobilize palavras na imprensa contra os “eventos” apoiados por Jango e que demonstrem encorajamento aos “sentimentos democráticos e anticomunistas no Congresso, Forças Armadas, grupos amigáveis de trabalhadores e estudantes, igreja e negócios”.¹⁹ O embaixador ressalta que poderá solicitar “fundos

16 ARQUIVOS DA DITADURA. Telegrama do Embaixador Lincoln Gordon ao Departamento de Estado. Telegrama 373, 21/08/1963. Disponível em: <http://arquivosdaditadura.com.br/documento/galeria/gordon-reafirma-telegrama-suas-posicoes>. Acesso em 22 de fev. 2021.

17 *Idem*. Veja também: (GASPARI, 2014, p. 99).

18 Telegrama do Embaixador no Brasil (Gordon) ao Departamento de Estado. 28/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d187>. Acesso em: 23 de fev. 2021.

19 *Idem*.

suplementares modestos para outros programas de ação secreta no futuro próximo” e que o “nosso apoio manifesto, tanto moral e material e até mesmo a um custo substancial, pode muito bem ser essencial para manter a espinha dorsal da resistência brasileira [ao governo de Goulart]”.²⁰ Ou seja, o governo dos EUA não só operacionalizou uma atuação militar ativa como também garantiu apoio manifesto, por meio de declarações na imprensa, ajuda material e fundos para “ação secreta” para o governo pós-Goulart.

O engajamento na derrubada do governo de João Goulart foi tão expressivo que no mesmo dia 28 de março de 1964 houve uma reunião em Washington com todos os grupos que ligavam diretamente com a política externa, inclusive com membros da agência de espionagem. Nessa reunião ficou acertado que o governo deveria agir com cautela com as forças anti-Goulart e que a imprensa deveria ser explorada pelos agentes do Governo americano, principalmente com editoriais “apropriados” nos jornais *New York Times* e o *The Washington Post*.²¹ Embora o *Washington Post* não tenha publicado um editorial “apropriado”, o *New York Times* publicou que a situação política no Brasil está quase um caos, e que o “Presidente Goulart é uma curiosa combinação de teimosia e fraqueza. Nos últimos anos, ele provou que ama o poder, precisa do poder e fará quase tudo para segurá-lo”.²²

A tensão do dia 28 de março continuava tão grande que o assistente especial do Presidente Lyndon B. Johnson, McGeorge Bundy, questionou a necessidade, sugerida por Gordon, de uma declaração pública do governo. O assistente aconselhou a implementação de “comentários ativos na imprensa contra Goulart, pois isso fortalece seus oponentes”, sem, no entanto, estabelecer vínculo com o governo dos Estados Unidos.²³ De fato, a partir daí aumentaram as críticas na imprensa contra o governo de Goulart. A crise na Marinha brasileira serviu de base às escusas americanas, sendo tratado no telegrama do dia 28 de

20 *Idem.*

21 Memorando de Conversação. 28/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d188>. Acesso em: 23 de fev. 2021.

22 THE NEW YORK TIMES, 31 de março de 1964, p. 34. Disponível em: <http://www.nytimes.com/1964/03/31/business/media>. Acesso em: 23 de fev. 2021.

23 Telegrama do Assistente Especial do Presidente para Assuntos de Segurança Nacional (Bundy) ao Presidente Johnson no Texas. 28/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d189>. Acesso em: 23 de fev. 2021.

março por Gordon.²⁴ Hoje sabemos dos antecedentes do golpe e o papel desempenhado pela imprensa no processo que levaria à quebra da legalidade democrática, em nome do combate ao comunismo.²⁵ Naquele período houve a atuação de agências de publicidade norte-americanas que operavam no Brasil, detentoras de contas de grandes empresas estrangeiras, como instrumentos de cooptação da mídia, por meio da distribuição de verbas publicitárias. Jornais, revistas, emissoras de rádio e TV eram financiados e os veículos de imprensa ou diários que se recusavam a participar do esquema, que incluía a publicação de matérias pagas sem serem caracterizadas como tal, eram discriminados na destinação de verbas publicitárias. Um exemplo foi o boletim denominado Ação Democrática, que chegou a publicar listas de empresas que anunciavam em publicações que eram consideradas de esquerda, como o diário do sul Última Hora, caracterizando essas corporações como financiadoras do comunismo no Brasil (DANTAS, 2014, p. 68).

O jornal *Correio da Manhã*, um jornal de tendência liberal, no dia 31 de Março de 1964, lançou um editorial com o título: “Basta!”. Em suas linhas havia uma ferrenha crítica ao governo e à pessoa do Presidente João Goulart, acusando-o de desencadear uma “guerra psicológica” e de criar as condições de tensão e conflito no país.²⁶ O mesmo diário, no dia seguinte, com o golpe em andamento, lançaria um outro editorial intitulado “Fora!”, afirmando que “durante dois anos o Brasil aguentou um governo que paralisou o seu desenvolvimento econômico, primando pela completa omissão, o que determinou a completa desordem e a completa anarquia no campo administrativo e financeiro.”²⁷ O jornal

24 A crise na Marinha começou no dia 24 de março, quando o ministro da pasta, Sílvio Mota, prendeu seis líderes da Associação dos Marinheiros por atividades políticas. No dia 25 de março, a Associação dos Marinheiros respondeu com uma manifestação no prédio dos metalúrgicos da Guanabara, recusando-se a sair até que um novo ministro libertasse seus membros. Depois de negociar por 3 dias, Goulart aceitou os termos dos marinheiros, forçando a demissão do Ministro Sílvio Mota. Esse resumo foi repassado por Gordon para o Departamento de Estado em Washington. Cf.: Telegrama do Embaixador no Brasil (Gordon) ao Departamento de Estado, 29 /03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d191>. Acesso em: 24 de fev. 2021.

25 O jornal *New York Times* seguiu a orientação de McGeorge Bundy e de Gordon (documento 189), pois na edição do dia 1 de abril de 1964 foi publicado: “Na semana passada, Goulart se recusou a punir 1.425 marinheiros que haviam se amotinado em apoio a um fuzileiro naval de esquerda. Após disputa acirrada com os comandantes militares, Goulart praticamente instigou novas insubordinações em um discurso aos sargentos” (FRANKEL; SZULC; BURKS, 2014, p. 131).

26 De acordo com o jornal, existia um clima de intranquilidade e insegurança na classe produtora, inflação em alta e um custo de vida que afetava a classe média e a classe operária sem precedentes. Em relação aos militares perguntava: “Até que ponto quer desagregar as Forças Armadas, por meio da indisciplina que se torna cada vez mais incontrolável? (...) Basta de farsa! Basta da guerra psicológica que o próprio governo desencadeou”. Cf.: CORREIO DA MANHÃ. Editorial, 31 de março de 1964. Disponível em: https://brasilindependente.weebly.com/uploads/1/7/7/1/17711783/basta_cm.pdf. Acesso em: 25 de fev. 2021.

27 CORREIO DA MANHÃ. Editorial, 01 de abril de 1964. Disponível em: https://brasilindependente.weebly.com/uploads/1/7/7/1/17711783/fora_cm.pdf. Acesso em: 25 de fev. 2021.

repete algumas frases do dia anterior como “clima de intranquilidade e insegurança”, bem como a “total indisciplina que se verificou nas Forças Armadas”. *O discurso repetiu-se em todos os jornais: quebra da hierarquia, falta de disciplina nas Forças Armadas. Observa-se, pela interrupção, que havia uma consonância entre as falas de Gordon e os editoriais dos principais diários no período, pois eles repetiam expressões que não faziam parte de seu dia a dia, como a questão da hierarquia militar.*

O Departamento de Estado Norte-Americano enviou um outro telegrama para Gordon, no dia fatídico de 28 de março de 1964, pedindo a sua avaliação sobre o bloqueio de importações de café, sobre as negociações das dívidas brasileiras e sobre a interrupção dos empréstimos ao governo de João Goulart. Essas medidas, acreditavam, desestabilizaria ainda mais o governo brasileiro, ampliando o palco para os insurgentes.²⁸ No dia seguinte, o embaixador responde ao Departamento de Estado que as ações pró-golpe devem ser rápidas pelo efeito psicológico: “Dada a predileção brasileira por unir causas vitoriosas, o sucesso inicial poderia ser a chave para o lado em que muitas forças indecisas pousariam e, portanto, a chave para promover a vitória com o mínimo de violência”.²⁹ Gordon, no dia 29 de março, além de cancelar uma viagem programada para Alagoas e Bahia, pois assim provocaria algum suspense por se fazer representar por outro enviado da embaixada, afirma que “nossos contatos discretos e informais com brasileiros amigáveis também ajudam. Porém, nada que possamos fazer aqui será tão influente quanto uma declaração de alto nível de Washington”.³⁰ Consciente dos próximos passos a serem dados pelos militares e civis, Gordon antecipa o pedido de uma declaração favorável aos novos sujeitos que entrarão em cena.

O adido do Exército no Brasil, Vernon Walters, teve um papel importante no dia 30 de março de 1964, quando desenhou o quadro de militares que estavam com Castello Branco. Tanto Walters quanto Gordon (e mesmo alguns militares do alto escalão) acreditavam que o movimento partiria de São Paulo, pois haveria uma reunião de governadores em Porto Alegre em que estabeleceriam a data do golpe. O general “Cintra afirmou que a mudança ocorrerá durante a próxima semana, exceto razões imperiosas para o adiamento, uma vez que esperar mais só ajudaria Goulart”.³¹

28 Telegrama do Departamento de Estado ao Embaixador no Brasil (Gordon). 28/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d190>. Acesso em: 26 de fev. 2021.

29 Telegrama do Embaixador no Brasil (Gordon) ao Departamento de Estado. 29/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d191>. Acesso em: 26 de fev. 2021.

30 *Idem*.

31 Telegrama do Adido do Exército no Brasil (Walters) ao Departamento do Exército. 30/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d192>. Acesso em: 01 de mar. 2021.

Walters, conforme suas memórias, disse ao embaixador Gordon que “a provocação que os conspiradores aguardavam acabara de ser dada pelo presidente Goulart ao tentar perturbar a disciplina, a unidade e a hierarquia das Forças Armadas” (WALTERS, 1980, p. 396). Gordon respondeu-lhe que o ponto crítico poderia chegar em breve, talvez no dia seguinte, ou seja, no dia 31 de março de 1964. Percebe-se o reforço das palavras disciplina e hierarquia ligadas às Forças Armadas nas palavras de Walters.

Lincoln Gordon e a construção da “legalidade”

Norberto Bobbio fala da necessidade de especificar quais são os problemas relacionados à legitimidade e quais são aqueles relativos à legalidade (BOBBIO, 1967). A legalidade reflete o acatamento a uma estrutura normativa posta, vigente e positiva e a legitimidade incide na esfera da consensualidade dos ideais, dos fundamentos, das crenças, dos valores e dos princípios ideológicos. Sua aplicação envolve, como concepção do direito moderno, a transposição da simples detenção do poder e a conformidade do justo advogados pela coletividade. Raymundo Faoro afirma que não é possível falar em legitimidade no regime militar. Para ele é fundamental pensar a questão da ideologia para desmascarar a mistificação da legitimidade. Os próprios “ditadores, pobres de autoridade, insones com a equação de poder, que deve ser diariamente articulada para justificá-los, se socorrem da legitimidade fictícia, em homenagem que o vício presta à verdade, quando a hipocrisia entra em cena” (FAORO, 1981, p. 44). Quando os militares cometeram um ato ilegal ao depor um presidente, foi necessário criar uma legitimidade para em seguida criar uma legalidade, pois o Estado moderno precisa se escudar no ordenamento legal.³²

32 José Eduardo Faria afirma que o “sistema político jurídico no âmbito das normas constitucionais, não expressa uma violência arbitrária, mas a sanção, pelo apoio da força, dos valores culturais da sociedade” (FARIA, 1978, p. 37). O autor acredita que a violência é justificada consensualmente como algo necessário à implementação de um direito legítimo, desde que as normas estejam fundadas em “valores” sociais. Em outra passagem, Faria tenta encontrar a legitimidade do direito pela violência, afirmando que não basta o exercício legal da força, mas que seu uso seja legítimo, concluindo que uma norma é legítima quando sustentada sobre um valor. FARIA, José Eduardo. *Poder e Legitimidade*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 80-81. Para legitimar a sua função de perito e atingir o seu objetivo e persuasão, além de mostrar-se digno de fé, o líder tem que construir a sua identificação com o seu público. Para isso, necessita apresentar-se como um igual, como um simples membro do grupo. Para apreendermos os processos de socialização, normas e valores típicos das forças armadas, a evolução de sua doutrina, temos que acompanhar todos acontecimentos ao longo do século XX e a busca de protagonismo na caserna. O ativismo político dos oficiais, ao ser considerado legítimo por parte importante dos golpistas de 1964, revela a “natureza do próprio regime militar e suas ambiguidades simbólicas”. CHIRIO, Maud. *A Política nos Quartéis: revolta e protestos de oficiais na ditadura militar brasileira*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 13. Marcus Figueiredo afirma que os militares usaram da coerção política como recurso de poder. Segundo esta análise, os ditadores de plantão almejavam uma estabilidade política que só seria possível em uma situação de equilíbrio estático, fruto da supremacia absoluta de uma das forças do sistema político. A coerção serviria para manter o regime estável, legitimando-se com baixo nível de conflito político. FIGUEIREDO, Marcus F. *A Política de Coação no Brasil Pós-64*. In: KLEIN, Lúcia e FIGUEIREDO, Marcus F. *Legitimidade e Coação no Brasil pós-64*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 105-202.

Já que a confraternização do golpe estava preparada, cabia aos insurgentes, ainda no dia 30 de março, resolver um problema de grande envergadura quando se faz mudança de poder na legalidade: o problema da legitimidade e o ordenamento jurídico legal, pois só assim o Estado será detentor da violência legal. Diante da incerteza judicial, o Departamento de Estado dos EUA sugeriu que a ação “tomada pelas Forças Armadas fosse precedida por demonstração clara de ações de inconstitucionalidade por parte de Goulart ou de seus colegas”.³³ Significa dizer que, decidida a deposição de Goulart, procurou-se meios legais para justificá-la. Inverteu-se a lógica dos princípios de um Estado de Direito moderno, que é a demonstração da ação inconstitucional pelo governante para depois, por meio legais, formular a culpa no Congresso, para então, pela maioria dos representantes substituir o presidente. Além do grupo de civis e militares procurar justificar as ações governamentais de Goulart como sendo inconstitucionais, a legitimidade deveria contar com os atos do Congresso. A imprensa, como vimos, já tinha sido conectada ao discurso do grupo. O arcabouço jurídico, o suporte econômico-financeiro e a assistência militar vem coroar as ações posteriores.³⁴

No dia 31 de março, às 9 horas, o embaixador Gordon envia um telegrama para o Departamento de Estado divulgando o início do golpe de estado no Brasil: “O balão subiu’ em Minas Gerais e a revolta contra o governo de Goulart deve começar em São Paulo em cerca de duas horas”.³⁵ Em Minas Gerais, “o líder da insurreição foi o Gen. Mourão Filho, Comte. da 4ª Região Militar, com sede em Juiz de Fora”.³⁶ Observemos que a CIA, naturalmente, estava atenta aos acontecimentos. Tanto é assim que, às 10 horas, “a CIA confirmou que um movimento revolucionário anti-Goulart realmente começou em Minas Gerais e que Mourão Filho está liderando um número não especificado de tropas de Juiz de Fora para o Rio de Janeiro”.³⁷ No Rio de Janeiro, no dia 31 de março, apenas o Forte de Copacabana e a Fortaleza de São João estavam prontos para entrar em ação, mas não somavam pouco mais do que algumas dezenas de militares juntos. Somente quando Jango voou do Rio para Brasília é que o “dispositivo” do 1º Exército se desfez e se tornou “revolucionário”.

O embaixador Gordon, nesse 31 de março, comunicou aos governadores do Brasil que iriam apelar Jango do poder, da necessidade da “cor de legitimidade” ao golpe,

33 Telegrama do Departamento de Estado para a Embaixada no Brasil. 30/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d194>. Acesso em: 02 de mar. 2021.

34 *Idem*.

35 Telegrama da Embaixada no Brasil ao Departamento de Estado. 31/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d195>. Acesso em: 02 de mar. 2021.

36 *Idem*.

37 *Idem*.

ênfatizando o imperativo da “conveniência política do Congresso”.³⁸ A ação deve parecer legítima e o grupo deve apresentar-se como defensores da Constituição. Conforme a preleção justificadora de Gordon, Goulart tinha dado razão ao golpe quando discursou para os sargentos da Marinha, provocando a insubordinação, embora tenha feito referências à “Constituição e à legalidade”. Para Gordon, no entanto, isso foi um “disfarce” em sua aptidão “nacionalista verde e amarela”, um estratagema do seguidor dos “modelos vermelhos”.³⁹ O embaixador mostra-se alegre ao receber a notícia de que Kubitschek havia declarado oposição a Goulart.

Ainda no dia 31, em outra comunicação, além do apoio de Minas Gerais, de civis e militares, e do possível cerco ao Rio de Janeiro, George Ball fala da construção do “discurso” constitucional: “Enquanto isso, eles esboçam um impeachment, nos círculos do Congresso, de Goulart”. Os líderes do golpe “listaram todas as ofensas contra a constituição que alegam. E há muita discussão ao redor para ver o que poderia ser feito, presumivelmente, para formar algum tipo de governo civil que poderia reivindicar legitimidade”.⁴⁰ Como a tomada do poder já estava decidida bem antes, o passo que deveria ser dado no dia do golpe era a busca da legitimidade para convencer os países irmãos da imponderabilidade do fato. Com todos os passos dados até o dia 31 de março, com apoio e orientação dos EUA, Ball instrui a “Gordon para não fazer mais contato com os brasileiros até vermos como a situação se desenvolve”.⁴¹ Percebe-se que o encaminhamento da ocupação do poder não deveria mostrar o envolvimento da embaixada ou do Estado Maior dos EUA.

Nesse mesmo 31 de março de 1964, o Secretário de Estado Dean Rusk disse a Thomas Clifton Mann que o Golpe de Estado estava emergindo no Brasil e que haveria a necessidade de montar a Força-Tarefa para apoiá-lo posteriormente. Todos os grupos, secretarias e sistemas de inteligências dos EUA foram mobilizados para atualizar o Plano de Contingência. No caso de uma guerra civil no Brasil, os “EUA devem estar preparados unilateralmente para fornecer armas e outros apoios materiais de forma explícita, empregando todos os meios disponíveis, à facção cuja vitória serviria melhor aos interesses dos EUA”.⁴² O grupo recomendou a moratória voluntária dos países credores por um

38 Telegrama da Embaixada no Brasil ao Departamento de Estado. 31/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d197>. Acesso em: 02 de mar. 2021.

39 *Idem*.

40 Conversa telefônica entre o Subsecretário de Estado (Ball), o Subsecretário de Estado para Assuntos Interamericanos (Mann) e o Presidente Johnson. 31/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d199>. Acesso em: 02 de mar. 2021.

41 *Idem*.

42 Nota Editorial. 31/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d196>. Acesso em: 02 de mar. 2021.

período de três meses para o pagamento da dívida brasileira.

É imprescindível destacar que no dia 31 de março daquele ano ocorreu outra conversa entre o Subsecretário de Estado Norte-Americano, George Ball, junto ao Subsecretário para Assuntos Interamericanos, Thomas Clifton Mann e o Presidente Lyndon Johnson. O Presidente Johnson diz: “Acho que devemos dar todos os passos que pudermos e estar preparados para fazer tudo o que for preciso, exatamente como faríamos no Panamá, se isso for possível”. George Ball concorda: “certo. Obrigado, senhor presidente. (...) nós simplesmente não podemos aguentar isso, e eu vou ficar atento à situação”⁴³ (GASPARI, 2014, p. 103). Não houve a resistência esperada do governo de Jango e a mobilização de guerra foi suspensa. O que mostra que Gordon foi um ótimo estrategista político e militar, fruto de longos colóquios com os civis e militares pró- golpe.⁴⁴

O deputado mineiro e professor de direito, San Tiago Dantas, na manhã do dia 1º de abril de 1964, a manhã do golpe, aconselhou o Presidente João Goulart para não ser imprudente, pois o golpe em andamento tinha apoio do Departamento de Estado Norte-Americano, indicando a possibilidade daquele governo vir a reconhecer a existência de um outro governo no Brasil (SILVA, 1975, 404; GASPARI, 2014, p. 98). Num memorando confidencial de 1º de abril, Carlos Lacerda, governador da Guanabara, dirigiu-se a Mann: “era extremamente importante que os EUA não interferissem fazendo qualquer declaração, qualquer que seja”. O Sr. Mann pediu que, “transmitisse esta mensagem à Casa Branca e o governo dos EUA permaneça em segundo plano e não faça nenhuma declaração que possa prejudicar as forças amigas de nós no Brasil”.⁴⁵ Carlos Lacerda foi um interlocutor importante dos EUA na preparação e execução do Golpe de Estado de 1964. Habilidade nas questões diplomáticas, pede o afastamento dos Estados Unidos a partir do dia 1 de abril, pois os acontecimentos estavam ocorrendo segundo os cálculos estratégicos dele e de Gordon.

43 Conversa telefônica entre o Subsecretário de Estado (Ball), o Subsecretário de Estado para Assuntos Interamericanos (Mann) e o Presidente Johnson. 31/03/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d199>. Acesso em: 02 de mar. 2021.

44 RAPOPORT e LAUFER, 2000, p. 78-79. Comunicação *Top Secret* da embaixada dos Estados Unidos no Rio de Janeiro para o Estado Maior Conjunto em abril de 1964. Phyllis Parker, historiadora norte-americana publicou vários documentos que demonstram a participação ativa dos militares dos Estados Unidos para intervir no Brasil (PARKER, 1977). Hoje temos acesso a alguns documentos que na época a autora não possuía. Ronaldo Costa Couto fala do assunto (COSTA COUTO, 1999, p. 26). Gordon retoma essa discussão em um artigo para a Folha de São Paulo na tentativa de diminuir a influência dos Estados Unidos no golpe. GORDON, Lincoln. Os EUA e a deposição de Goulart. São Paulo, *Folha de São Paulo*, 10 de Setembro de 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc10099914.htm>. Acesso em: 05 de mar. 2021.

45 Memorando do Assistente Especial do Secretário de Estado Adjunto para Assuntos Interamericanos (Boster) ao Assistente Especial do Secretário de Estado. 01/04/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d200>. Acesso em: 05 de mar. 2021.

O Estado Maior, com George Wildman Ball à frente, em Washington, pede um relatório para Gordon, que se prontifica afirmando que Kruel e o Segundo Exército, mais o Quarto Exército de Pernambuco declararam rebelião. O “Quarto Exército assumiu o palácio do governador em Recife”.⁴⁶ O Segundo Exército deslocou-se para a cidade de Resende, fronteira do Rio com São Paulo e o alto comando resolveu não intervir nos acontecimentos. O general Oromar Osório, não permitiu que prendessem Lacerda, que estava no Palácio da Guanabara. Leonel Brizola ocupara as estações de Rádio no Rio Grande do Sul. Gordon fala do movimento do Terceiro Exército do sul, leal a Goulart, em direção à São Paulo e que o Congresso está prestes a “legitimar” a rebelião após a resolução militar. De acordo com Gordon, os revoltosos podem precisar de combustível para navios e submarinos e “CGT convocou greve geral em âmbito nacional, mas sem efeitos visíveis em São Paulo”. Kubitschek fala do risco de uma ditadura e que Goulart não quis se afastar da CGT e nem dos comunistas, “pois seria um sinal de fraqueza” que ele não estava disposto a pagar.⁴⁷ Sobressai nessa conferência a preocupação constante de Gordon com o “problema da legitimidade”.

O direito, as leis e a justiça devem legitimar a ação política, por isso a preocupação de Gordon. O Congresso deve legitimar o golpe, mesmo que esconda a fraqueza burguesa (NEUMANN, 2014, p. 63). O problema da legitimidade é retomado numa comunicação do Departamento de Estado para a embaixada no Rio de Janeiro. De acordo com George Ball, de Washington, há a necessidade do “estabelecimento de algum tipo de legitimidade” e o pedido de reconhecimento dos EUA, que deverá ser seguido por um “governo constitucional” (GASPARI, 2014, p. 102). A insistência na legitimidade, operacionalizada na lei e numa emenda à constituição, mostra a preocupação da política externa dos Estados Unidos de ser reconhecida como democrática. Efetivado o golpe, deve-se passar a imagem de autoridade legítima. Para ascender à legitimidade, é exigido o reconhecimento de que “Goulart praticou atos inconstitucionais”, que a presidência deve ficar com quem está na “linha da sucessão”, e que há necessidade da reivindicação pela “autoridade do Legislativo”. Os “governadores estaduais” devem reconhecer também o novo momento político. O novo governo deve ser reivindicado por um civil, e só no último recurso deve se aceitar uma “junta militar”. Observa-se que a questão da junta já estava posta muito antes, sendo a possibilidade agora aventada como último recurso. Como a lei e o direito garantem as ações da violência legítima, a autoridade do legislativo deve ser sancionada. O embaixador dos EUA sugere um novo ordenamento jurídico para respaldar os interesses políticos vitoriosos em março de 1964, pois os governantes precisavam do direito para

46 Teleconferência entre o Departamento de Estado e a Embaixada no Brasil. 01/04/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d201>. Acesso em: 05 de mar. 2021.

47 *Idem*.

dar legitimidade às suas ações, prefigurando a *politischer Mehrwerth* (mais-valia política) (SCHMITT, 1978).

De acordo com o *script*, o Congresso deveria ser reunido e declarar que o poder estava “vago”. De fato, foi isto que o presidente da Câmara dos Deputados Paschoal Ranieri Mazzilli fez, autodeclarando-se Presidente do Brasil, chancelado pelos EUA.⁴⁸ O reconhecimento do novo governo, liderado por Mazzilli, foi imediato pelos Estados Unidos. Enquanto era secretário interino do Departamento de Estado, Ball disse que reconheceu o novo governo sob a insistência de Gordon. No entanto, ele afirma em suas memórias que sabia que Goulart não estava fora do país e que ele estava se arriscando (BALL, 1982, p. 429). Conforme Ball, o reconhecimento teve um efeito eficaz no desenvolvimento do golpe. O embaixador Gordon saudou o 1º de abril de 1964, dizendo que o acontecimento facilitaria a realização dos ideais da Aliança para o Progresso e que marcaria no calendário o evento tão importante quanto o Plano Marshall e a resolução da crise dos mísseis em Cuba (SKIDMORE, 1982, p. 397). Entusiasmo igualmente saudado pelo Secretário de Estado Adjunto para Assuntos Interamericanos Thomas Mann, no dia 3 de abril, em comunicação com o Presidente Johnson: “Mann: Espero que V. Exa. esteja tão feliz em relação ao Brasil como estou eu. Lyndon B. Johnson: Estou. Mann: Penso que é o mais importante que ocorreu no hemisfério em três anos” (RAPOPORT e LAUFER, 2000, p.79).

No editorial “Ressurge a Democracia”, do dia 2 de abril de 1964, o jornal *O Globo* exalta a democracia, a lei e a ordem e critica a falta de indisciplina na Marinha.⁴⁹ Nesse mesmo dia o Departamento de Estado dos EUA estabelece uma teleconferência com o embaixador Gordon, na qual este reforça a necessidade da importância da “cor de legitimidade” ao golpe. Gordon, no entanto, mostrou-se preocupado com a questão da legalidade jurídica dos atos cometidos. Agora precisa fazer uma série de remendos institucionais. Gordon afirma que está “preocupado com a situação jurídica questionável em torno da instalação

48 Teleconferência entre o Departamento de Estado e a Embaixada no Brasil. 02/04/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d205>. Acesso em: 08 de mar. 2021.

49 Segundo o diário, graças às “Forças Armadas, que obedientes aos seus chefes demonstraram a falta de visão dos que tentavam destruir a hierarquia e a disciplina, o Brasil livrou-se do Governo irresponsável”. CARTA MAIOR. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/As-manchetes-do-golpe-militar-de-1964/4/15195>. Acesso em: 17/03/2021. O editorial afirma que João Goulart ignorou a hierarquia e desprezou a disciplina da Marinha de Guerra, perdendo o comando das corporações militares. *O Globo*, no dia 31 de agosto de 2013, assumiu que o “apoio editorial ao golpe foi um erro.” Segundo o jornal carioca “*O Globo*, de fato, à época, concordou com a intervenção dos militares, ao lado de outros grandes jornais, como *O Estado de S. Paulo*, *Folha de S. Paulo*, *Jornal do Brasil* e o *Correio da Manhã*, para citar apenas alguns”. O jornal repete, quase 50 anos depois, a cantilena orquestrada para justificar a interrupção do mandato de João Goulart: “Os quartéis ficaram intoxicados com a luta política, à esquerda e à direita. Veio, então, o movimento dos sargentos, liderado por marinheiros - Cabo Ancelmo à frente -, a hierarquia militar começou a ser quebrada e o oficialato reagiu”. O GLOBO. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/apoio-editorial-ao-golpe-de-64-foi-um-erro-9771604>. Acesso em: 08/03/2021.

matutina de Mazzilli como presidente interino”.⁵⁰ A declaração do Presidente do Senado, Moura Andrade, de que a vaga da presidência não foi apoiada pelo voto do Congresso, deixa a questão da legitimidade em aberto. Gordon lembra que o “presidente da Suprema Corte presidiu o juramento de Mazzilli, mas não foi apoiado pelo voto da Suprema Corte”⁵¹ (GASPARI, 2014, p. 116). O embaixador mobiliza alguns líderes para que haja algum tipo de legitimação pelo Congresso com alguma votação. Enquanto isso, o embaixador aconselha Dean Rusk a procurar “vários líderes do Congresso para falar da importância deles do ponto de vista internacional da clara legitimação do Congresso”.⁵²

Diante do problema da legitimidade de Mazzilli, George Ball tira uma carta da manga: reconhecer o novo governo como continuação do último. Assim, mesmo que Mazzilli não tenha sido reconhecido com votação pelo congresso, é o legítimo na ordem da sucessão presidencial, segundo a reflexão de Ball. Ele explicou ao presidente “que provavelmente não teremos um problema de reconhecimento porque este será o mesmo governo e evitará o reconhecimento de um novo governo. Trataremos esse governo como uma continuação do antigo”.⁵³ Menos de 24 horas depois do golpe, os Estados Unidos reconheceram o novo governo. Num memorando da CIA, Washington exultava o seu “homem de confiança”, o Marechal Humberto Castello Branco, que deveria suceder Mazzilli no comando do país. A destituição de Goulart obstaculizaria os interesses da União Soviética no Brasil, logrando êxito para conjurar as “grandes ameaças à estabilidade política”. Castello Branco tinha mais trânsito com os Estados Unidos por ter participado como chefe de operações ao lado dos aliados na II Guerra Mundial. Deposto o Presidente Goulart, Washington reconheceu o regime militar tão rapidamente que até levantou suspeitas no resto do mundo de que estivesse diretamente envolvido no golpe. Tanto que, no golpe contra o chileno Salvador Allende, em 1973, a Casa Branca transmitiu seu apoio ao general Pinochet, mas esperou um “intervalo decente” antes de manifestar publicamente seu reconhecimento (KORNBLUH, 2004).

Em uma reunião do Conselho de Segurança Nacional dos Estados Unidos, no dia 2 de abril, o secretário Ball falou do problema da legalidade da posse de Mazzilli como presidente por um Congresso subrepresentativo. A esperança era que Mazzilli ocuparia “o cargo por trinta dias, durante os quais o Congresso elege um presidente até as eleições nacionais programadas para 1965”.⁵⁴ A Constituição brasileira não tinha os dispositivos

50 Teleconferência entre o Departamento de Estado e a Embaixada no Brasil. 02/04/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d205>. Acesso em: 08 de mar. 2021.

51 *Idem.*

52 *Idem.*

53 Resumo da 525ª Reunião do Conselho de Segurança Nacional. 02/04/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d206>. Acesso em: 08 de mar. 2021.

54 *Idem.*

necessários para destituir um presidente, o que levantou o problema dos tribunais brasileiros decidir posteriormente de ser ilegal a retirada da presidência de Goulart. O Secretário Dean Rusk comentou que, se o Brasil desse certo, o resultado seria benéfico para o problema cubano e a situação política no Chile.⁵⁵ De fato, o envolvimento dos Estados Unidos na orquestração da derrubada de Allende contou com uma estrutura mais sofisticada e planos de ação mais eficientes na política e na eliminação da oposição (MONIZ BANDEIRA, 2008). Gordon volta a enfatizar a necessidade da “cor de legitimidade” pelo congresso num outro telegrama para o Departamento de Estado no dia 7 de abril. Ele reconhece que embora haja a necessidade de “uma eliminação eficaz de verdadeiros subversivos, as aparências jurídicas são altamente importantes”.⁵⁶

Gordon estava de acordo com a perda da liberdade e a cassação de mandatos de deputados da esquerda: “Existe um problema real de vigoroso desejo da liderança militar da revolução em fazer um expurgo rápido e eficaz dos extremistas comunistas e outros extremistas subversivos em serviços públicos, sindicatos e Congresso”.⁵⁷ O paradoxo das falas de Gordon constitui a eminente necessidade da legitimidade do novo governo e a eliminação da oposição ao golpe. O próprio Carlos Lacerda achava improvável, no entanto, que alguma forma de ato institucional juridicamente questionável pudesse ser evitada.⁵⁸ Numa crise em que se derruba um governo, as perdas das garantias constitucionais seriam inevitáveis, segundo os líderes insurgentes. Gordon sabia da confecção do AI -1, pois utiliza expressões que constam do texto. De fato, o Ato Institucional afirma que “A revolução vitoriosa, como o Poder Constituinte, se legitima por si mesma”.⁵⁹ No dia 10 de abril a embaixada dos EUA já antecipava os atos inconstitucionais que viriam pela frente para justificar a “revolução”: “A racionalização jurídica da revolução como contendo seu próprio poder constituinte inerente é uma afirmação prolífica que pode dar certo”.⁶⁰

Os líderes golpistas, ao se declararem como revolucionários, colocaram a constituição sob sua guarda e intérpretes exclusivos, com o direito de baixar atos institucionais para

55 *Idem.*

56 Telegrama da Embaixada no Brasil ao Departamento de Estado. 07/04/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d209>. Acesso em: 12 de mar. 2021.

57 *Idem.*

58 *Idem.*

59 PLANALTO. Casa Civil. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-01-64.htm. Acesso em: 12 de mar. 2021.

60 Telegrama da Embaixada no Brasil ao Departamento de Estado. 10/04/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d211>. Acesso em: 16 de mar. 2021.

governar. A revolução “possui força normativa, inerente ao poder Constituinte”.⁶¹ O aparelho ostensivo iniciara os expurgos para governar sem oposição. Gordon justifica as medidas para seus superiores: “Embora não procuremos justificar processos extrajudiciais adotados pelos líderes revolucionários para realizar a ‘limpeza da operação’, um expurgo substancial estava claramente em ordem”.⁶² Numa manhã do dia 18 de abril, Lincoln Gordon conversa com Castello Branco sobre os rumos do novo governo. Ele sai da reunião com “a sensação de que esse era um começo muito auspicioso”.⁶³ A preocupação preponderante de Gordon nesta conversa era com a legitimidade e com a manutenção da Constituição, questões resolvidas com a implementação futura dos “atos institucionais”. A CIA continuou com a sua infiltração nos sindicatos e associações representativas da sociedade civil, além da manutenção de uma folha de pagamentos para alguns militares. O restante da inteligência será orquestrado pelo general Golbery do Couto e Silva.

Conclusão

O apoio dos EUA ao golpe e à futura ditadura, sobretudo no apoio à tortura⁶⁴, foram importantes por minar a ação das forças democráticas. Como podemos perceber, Lincoln Gordon ajudou na arquitetura, no planejamento, na logística, no apoio ao golpe. Não bastasse a campanha de desestabilização interna, havia também boicote externo. Tanto John Kennedy quanto Lyndon Johnson, seu sucessor, congelaram os empréstimos que Jango havia acertado com instituições internacionais. Com muito capital investido no Fundo Monetário Internacional (FMI) e no Banco Mundial, os EUA podiam decidir quais propostas seriam aprovadas ou não. A título de exemplo, como o embaixador Gordon garantia que Goulart vivia sob influência do comunismo e o dinheiro iria para a guerrilha, o pedido de empréstimo de Jango era negado. Menos de um mês depois do golpe, os americanos aprovaram o envio de US\$ 1 bilhão para o Presidente Castello Branco, o que motivou o Banco Mundial e o FMI a também liberar recursos. Tudo já acertado anteriormente. Os documentos referentes aos golpes em outros países da América Latina mostram que a atuação norte-americana de suporte e incitação foi repetida.

Existe uma aparente contradição, em relação aos Estados Unidos, de ser um país orgulhoso de seus sólidos fundamentos democráticos e sua política externa de

61 PLANALTO. Casa Civil. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-01-64.htm. Acesso em: 16 de mar. 2021.

62 *Idem*.

63 Telegrama da Embaixada no Brasil ao Departamento de Estado. 20/04/1964. *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1964–1968, vol. XXXI. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d212>. Acesso em: 17 de mar. 2021.

64 CIA. Disponível em: <https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp74b00415r000600090012-0>. Acesso em: 17 de mar. 2021.

promoção e aliança com ditaduras militares de direita. Esta contradição “resolveu-se” em duas alternativas entre os operadores de sua política externa. A primeira construiu um argumento apoiado na noção de que os países da América Latina não estavam maduros para viver a democracia. A segunda consistiu em empurrar para a direita o leque de opções, transformando os militares autoritários pró-EUA em “moderados”, tática viabilizada pela ameaça de um risco maior, representado pelo setor nacionalista de ultradireita. Como procuramos mostrar, Gordon foi mais do que um embaixador no Brasil, foi um ativista junto aos militares e um militante junto aos civis. Para desestabilizar o governo de João Goulart, ele empregou a tática de propaganda na imprensa, criando uma narrativa utilizada em todos os grandes jornais do período, com exceção do diário Última Hora. Gordon também orientou o discurso da legitimidade do novo regime, emendando a constituição de 1946 ou instruindo as bases do Ato Institucional de 9 de abril de 1964. A edição do Ato Institucional tentou resolver o problema da legitimidade ao afirmar que o “Poder Constituinte vem da revolução”, que caracterizou o golpe de 1964. Os Atos Institucionais estariam acima do poder legislador de uma Constituição e assim estiveram por duas décadas, a partir do AI-1.

Referências bibliográficas

- ARRUDA, Antônio de. *ESG, História de uma doutrina*. São Paulo: GRD, 1980.
- BALL, Georg Wildman. *The Past has Another Pattern: memoirs*. New York-London: Norton & Company, 1982.
- BESCHLOSS, Michael (Editor). *Taking charge. The Johnson White House Tapes, 1963-1964*, 1997.
- BOBBIO, Norberto. *Sur le principe de légitimité*. Paris: PUF, 1967.
- CAMPOS, Roberto. *Lanterna na polpa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.
- CHIRIO, Maud. *A Política nos Quartéis: revolta e protestos de oficiais na ditadura militar brasileira*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- COGGIOLA, Osvaldo. *América do Sul na era das ditaduras militares*. São Paulo: Editora Contexto, 2001.
- COSTA COUTO, Ronaldo. *História indiscreta da ditadura e da abertura*. Brasil: 1964-1985. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- DANTAS, A. A mídia e o golpe militar. *Estudos Avançados*. São Paulo, 28 (80), 2014.
- D'ARAÚJO, Maria Celina; SOARES, Gláucio Ary Dillon; SOARES, Celso Castro (Org.). *Visões do Golpe: 12 depoimentos de oficiais que articularam o golpe militar de 1964*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.
- DREIFUSS, René A. *1964. A conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

- FAORO, Raymundo. *Assembleia Constituinte: a legitimidade recuperada*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- FARIA, José Eduardo. *Poder e Legitimidade*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FERREIRA, Jorge. Crises da República: 1954, 1955 e 1961. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). *O Brasil Republicano*. O tempo da experiência democrática. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.
- FERREIRA, Jorge. O Governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964. FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). *O Brasil Republicano*. O tempo da experiência democrática. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016a.
- FICO, Carlos. O golpe de 1964 e o papel do governo dos EUA. In: FICO, Carlos; ARAÚJO, Maria P.; FERREIRA, Marieta de M.; VIZ QUADRAT, Samantha (org.). *Ditadura e Democracia na América Latina: balanço histórico e perspectivas*. Rio de Janeiro: FGV, 2008b.
- FICO, Carlos. *O Grande Irmão*. Da Operação Brother Sam aos anos de chumbo. O governo dos Estados Unidos e a ditadura militar brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.
- FIGUEIREDO, Argelina. *Democracia ou Reformas?* Alternativas democráticas à crise política, 1961-1964. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- FIGUEIREDO, Marcus F. A Política de Coação no Brasil Pós-64. In: KLEIN, Lúcia e FIGUEIREDO, Marcus F. *Legitimidade e Coação no Brasil pós-64*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- FRANKEL, Max; SZULC, Tad; BURKS, Edward C. O golpe de 1964 nas páginas do New York Times. *Estudos Avançados*. São Paulo, 28 (80), 2014.
- GASPARI, Elio. *A Ditadura Envergonhada*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- GORDON, Lincoln. Os EUA e a deposição de Goulart. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 10 de Setembro de 1999.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- JOFFILY, Mariana. Aniversários do golpe de 1964: debates historiográficos, implicações políticas. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 204 - 251, jan./mar. 2018.
- JOFFILY, Mariana. Documentos dos EUA referentes às ditaduras do Cone Sul: desafios metodológicos, *ANPHLAC*, Nº. 25, p. 275-302, Jul./Dez., 2018.
- KORNBLUH, Peter. *Pinochet: los archivos secretos*. Barcelona: Crítica, 2004.
- LEACOCK, Ruth. *Requiem for Revolution*. The United States and Brasil, 1961-1969. Kent (Ohio) and London (England), 1990.
- MARTINS FILHO, João R. Forças Armadas e Política, 1945-1964: a antessala do golpe. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de A. Neves (orgs.). *O Brasil Republicano*. O tempo da experiência democrática. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. *Fórmula para o caos*. A derrubada de Salvador Allende. 1970-1973. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MOTTA, Rodrigo P. Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-*

- 1964). São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2002.
- NETTO, Araújo. Paisagem. In: DINES, Alberto. *Os idos de março e a queda em abril*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor, 1964.
- NEUMANN, Franz. A mudança da função da lei na sociedade burguesa. Tradução Bianca Tavorari. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 109, p. 13-87, 2014.
- PARKER, Phyllis. *1964: o Papel dos Estados Unidos no Golpe de Estado de 31 de Março*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- RAPOPORT, Mario e LAUFER, Rubén. Os Estados Unidos diante do Brasil e da Argentina: os golpes militares da década de 1960. *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. 43, n. 1, Brasília, Jan./jun. de 2000.
- ROUQUIÉ, Alain e SUFFERN, Stephen. Os militares na política latino-americana após 1930. In: BETHELL, Leslie. *A América Latina após 1930: Estado e Política*. Vol. VII. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Edusp, 2015.
- SCHMITT, Carl. Die Legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität. *Der Staat*, Bd. 17, Nr. 3, 1978, pp. 321-339.
- SILVA, H. *1964 – Golpe ou contragolpe?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- SKIDMORE, Thomas E. *Brasil. De Getúlio Vargas a Castelo Branco (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- STEPAN, Alfred. *Os militares: da abertura à Nova República*. Tradução de Adriana Lopez e Ana Luíza Amendola. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- TOLEDO, Caio Navarro de. 1964: golpismo e democracia: As falácias do revisionismo, *Crítica Marxista*. São Paulo, 19, 2004a.
- TOLEDO, Caio Navarro de. 1964: O Golpe Contra as Reformas e a Democracia Populista. *Revista de Sociologia e Política*, São Paulo, 2004b.
- TOLEDO, Caio Navarro de. *1964: Visões Críticas do Golpe: Democracia e Reformas no populismo*. Campinas, UNICAMP. 1997.
- VICTOR, Mário. *Cinco anos que abalaram o Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- VILLA, Marco Antônio. *Ditadura à Brasileira - 1964-1985. A democracia golpeada à esquerda e à direita*. São Paulo: Leya, 2014.
- [WALTERS, Vernon A. *Missões Silenciosas*. Tradução de Heitor A. Herrera. Rio de Janeiro: Record, 1980.](#)

Recebido em: 15/03/2020
Aprovado em: 29/05/2023

O ATO E SEUS EPÍLOGOS: AS REFLEXÕES DE SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA SOBRE O ATO ADICIONAL DE 1834

The Act and its epilogues: the Silvestre Pinheiro Ferreira's considerations on the Additional Act of 1834

Carlos Eduardo França de Oliveira¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar as reflexões de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) sobre o Ato Adicional (1834) feita à Carta constitucional brasileira de 1824, contida na obra *Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal, aumentada com as observações do mesmo autor sobre a lei das reformas do Império do Brasil*, a partir de uma apreciação dupla, porém sincronizada. De um lado pretendeu-se explorar a maneira com que Pinheiro Ferreira empreende suas observações, seja atentando para os argumentos veiculados seja explicitando os elementos de matriz político-ideológica mobilizados pelo autor. De outro, buscou-se confrontar a leitura de Pinheiro Ferreira sobre o Ato Adicional com as falas produzidas em meio à luta política travada no Brasil durante a reforma constitucional, estabelecendo-se aí possíveis aproximações e distanciamentos entre as percepções do pensador português e os postulados defendidos pelos parlamentares brasileiros que participaram diretamente da urdidura da reforma da Carta de 1824. A intenção é contribuir para o debate em torno do Ato Adicional e dos regimes representativos no século XIX.

Palavras-chave: Ato Adicional; história política; história do Império.

ABSTRACT

This article aims to examine Silvestre Pinheiro Ferreira's considerations (1769-1846) on the Additional Act (1834) made for the Constitution of Brazil (1824), contained in *Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal, aumentada com as observações do mesmo autor sobre a lei das reformas do Império do Brasil*. On the one hand, this article explores the way in which Pinheiro Ferreira makes his considerations, either by paying attention to the ideas conveyed or by explaining the elements of the political ideas used by the author. On the other hand examines the Pinheiro Ferreira's approach to the Additional Act with speeches made during the political struggle

1 Doutor pela Universidade São Paulo (USP). Professor adjunto do Departamento de História da Universidade Estadual do Centro-Oeste, campus Irati. Obteve o Primeiro Lugar no 5º Prêmio Anpuh professor Manoel Luiz Salgado Guimarães. Contato: carloseduardosp@gmail.com.

waged in Brazil in the context of a constitutional reform, establishing possible approachments between the portuguese thinker perceptions and the postulates defended by brazilian parliamentarians directly involved in constitutional reform process. The goal is to contribute to the understanding of the Additional Act and representative government in the 19th Century.

Key-words: Additional Act; political history; Brazilian empire.

“Saiu a luz a reformada Constituição Brasileira analisada por Silvestre Pinheiro Ferreira: o interesse que este sábio tem tomado pelas instituições do nosso país, que de certo modo teria sido mais feliz se tivesse seguido seus ditames, torna essa obra de grande merecimento, principalmente por a experiência ter demonstrado não ter ele enganado-se” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, N. 126, 03/02/1836)

O trecho acima, extraído do jornal recifense *Diário de Pernambuco*, veio a público pouco menos de dois anos após a promulgação do Ato Adicional de 1834. Trata-se de um anúncio da obra *Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal, aumentada com as observações do mesmo autor sobre a lei das reformas do Império do Brasil* FERREIRA, 1835) de autoria de Silvestre Pinheiro Ferreira, renomado publicista e pensador português que desde o começo dos anos 1830 vinha dedicando parte de suas reflexões a comentar constituições de nações como Portugal, Brasil, Bélgica e França.² No início de 1836, dispositivos criados pela reforma da Carta de 1824 já vinham suscitando debates acalorados dentro e fora das

2 Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) nasceu em Lisboa. Filho de um fabricante de seda da Real Fábrica das Sedas do Rato, fez o curso de Humanidades na Congregação do Oratório, que concluiu em 1791. Três anos depois entrou no Colégio das Artes de Coimbra, onde ocupou o cargo de professor substituto de Filosofia Racional e Moral. A partir de 1794, após breve exílio na França por ser acusado de jacobinismo, passou a desempenhar funções diplomáticas fora de Península Ibérica. Em 1809, partiu para o Rio de Janeiro e se integrou à corte joanina, desempenhando ali várias funções administrativas, desde ministro régio, deputado do Tribunal da Real Junta de Comércio, até diretor da Gazeta do Rio de Janeiro. Sob encomenda de d. João, de quem era conselheiro, redigiu as *Memórias políticas sobre os abusos gerais e modo de os reformar e prevenir a revolução popular, redigidos por ordem do Príncipe Regente no Rio de Janeiro em 1814 e 1815*, obra que tratou da reorganização do Império luso-brasileiro em meio à queda de napoleão e à elevação do Brasil ao estatuto de Reino. Ainda nesse mesmo contexto, escreveu suas *Preleções Filosóficas*, compêndio filosófico publicado entre 1813-1820 que ganhou notoriedade entre estudantes e professores de retórica da época. Em 1821, em meio à Revolução do Porto e seus desdobramentos no Brasil, Pinheiro Ferreira foi nomeado ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, função que continuou a desempenhar até 1823, mesmo após seu regresso dois anos antes a Portugal, onde assistiu de perto a crise do constitucionalismo português e o fracasso do vintismo. A partir de 1826, com a morte de d. João VI e a ascensão dos miguelistas, optou por viver em Paris, lá produzindo algumas das suas obras mais conhecidas, tais como o *Manual do cidadão em um governo representativo ou princípios de direito público constitucional, administrativo e das gentes* (1834) e as *Observações sobre a carta constitucional do reino de Portugal e a constituição do império do Brasil* (1831), texto que recebeu acréscimos e reedições nos anos seguintes. Por mais que tenha sido eleito deputado em três ocasiões durante sua estada na capital francesa, só decidiu voltar à terra natal na legislatura de 1842, vindo a morrer quatro anos depois (SILVA, 1975).

esferas oficiais de poder do Império, e que mais tarde culminariam naquela que ficou conhecida como a Lei de Interpretação do Ato Adicional (1840). Àquela altura, todavia, a ideia de um ajuste na reforma constitucional apenas engatinhava, esboçando uma arena de batalha que tomaria corpo nos anos seguintes, em especial após o Regresso de 1837, contrapondo liberais e conservadores.³

A edição anunciada pelo periódico não era de todo inédita. Pinheiro Ferreira, dono de vasta obra e hoje considerado um dos principais expoentes do liberalismo português da primeira metade do século XIX, fizera publicar em Paris, em 1835, nova edição de suas *Observações*, que foram acrescidas de apontamentos sobre a “lei das reformas do Império do Brasil”, isto é, o Ato Adicional de 1834. As duas primeiras partes do livro – constituídas, respectivamente, por considerações do autor sobre as constituições brasileira (1824) e portuguesa (1826) – já haviam sido publicadas em 1831 e são conhecidas pelos historiadores, porém o mesmo não ocorre sobre a parte final da nova edição, destinada à reforma constitucional brasileira. Chega a surpreender o fato de que nenhuma obra de referência sobre o tema tenha debruçado sobre o assunto.

Como se sabe, a interpretação mais difundida sobre o Ato Adicional ainda é a de que ele representou a vitória do heterogêneo grupo dos liberais contra a estrutura política centralizadora prevista pela Carta de 1824 e infligida pelo governo de D. Pedro, ampliando assim a autonomia das províncias com relação ao centro decisório do Império. Muito contribuíram para essa concepção as interpretações elaboradas por Francisco Sales de Torres Homem e Tavares Bastos – para quem o Ato Adicional coroou a luta dos liberais que vinha desde a Independência – bem como o pensamento de Justiniano José da Rocha, que enxergou nos supostos excessos da lei de 12 de agosto uma das raízes do Regresso (MARSON, 2007). No transcorrer do Segundo Reinado, o Ato Adicional figurou como um *topos* recorrente do discurso político, visto que a importância do seu conteúdo, aliada à imprecisão de alguns pontos, tornou-o alvo de diferentes usos e apropriações, servindo como arma retórica tanto para os liberais como para os conservadores, especialmente em meio aos debates que tratavam das relações entre o poder central e as províncias.⁴ Essas interpretações acabariam, por fim, informando e influenciando a compreensão da reforma de 1834 pela bibliografia.

Autores recentes têm apresentado interpretações mais nuançadas sobre o Ato Adicional e que buscam superar a dicotomia centralização/descentralização como mote central das relações entre centro e província. Miriam Dolhnikoff (2005) acredita que ele

3 Em 1836, com apoio de Honório Hermeto Carneiro Leão, Joaquim José Rodrigues Torres apresentou na Câmara dos Deputados uma proposta de interpretação do Ato Adicional, que foi barrada pelos apoiadores da reforma. A proposta seria retomada no ano seguinte, já com apoio da maioria dos deputados (DOLHNIKOFF, 2005, p.125).

4 Outros políticos se manifestaram publicamente, ao longo do Segundo Reinado, sobre o Ato Adicional (SÃO VICENTE, 2002; OTTONI, 1916; URUGUAI, 1865).

foi a forma encontrada pelos políticos da época para, de um lado, permitir a inserção dos grupos locais na direção da máquina pública e, de outro, garantir a manutenção da integridade do Estado imperial. Ao analisar o funcionamento da Assembleia Provincial do Rio de Janeiro durante o século XIX, Maria de Fátima Gouvêa notou como a compreensão do Ato Adicional variou no espaço e no tempo, gerando práticas e situações muitas vezes conflitantes com a autoridade da Corte. Esse ponto nos parece fundamental porque reveste a lei de 12 de agosto de uma plasticidade que só ficaria mais visível mediante sua aplicação, possibilitando aos grupos provinciais agirem de acordo com seus interesses, questão que inclusive serviu de argumento para os proponentes da Lei de Interpretação (GOUVÊA, 2008). Tais reflexões nos forçam a analisar o Ato Adicional, considerando-o como parte de um arcabouço legal maior que vinha sendo montado anteriormente. Ou seja, seria conveniente conjugá-lo com outras leis, como as de 24 de outubro de 1832 e 3 de outubro de 1834, que definiram, respectivamente, a estrutura fiscal do Império e as bases institucionais dos executivos provinciais.

Andrea Slemian (2006) considera que o Ato Adicional, a despeito das sucessivas tentativas de implementação de medidas mais extremadas por alguns setores, manteve como pano de fundo o texto de 1824, o que demonstra que a opção vitoriosa respeitou os parâmetros estipulados pela Carta outorgada e excluiu do processo reformista alternativas que modificassem suas principais bases político-administrativas. Evidenciava-se assim a força da Carta de 1824, que forneceu os instrumentos para sua própria reforma, cumprindo aí o Senado um papel fundamental de preservação da constituição. O texto da comissão, ainda que alvo de críticas, gerou alguns acordos os quais Marcello Basile acredita terem sido “resultado de tensas e penosas negociações” entre os grupos em disputa e que acabaram “descontentando a todos, ainda mais depois que vieram à tona os problemas que gerou” (BASILE, 2009, p.213.) Afinal, os participantes do jogo foram obrigados a ceder, não redundando efetivamente em uma obra consensual. Os avessos à reforma tiveram de amargar alterações na Carta de 1824, mesmo que tenham conseguido manter inalterados pontos fulcrais como a vitaliciedade do Senado e o Poder Moderador. Os exaltados foram contemplados apenas parcialmente, visto que o arranjo institucional proposto pelo Ato Adicional estava aquém de um sistema federativo estribado na soberania das províncias ou em uma maior autonomia com relação ao centro do Império. Já os moderados, que teoricamente saíram menos afetados, na realidade assistiram à escalada das suas divergências pessoais e programáticas, em grande medida porque setores mais conservadores ou menos dependentes das bases eleitorais provinciais foram impelidos, desde o 7 de abril, a acatar bandeiras que não eram as suas ou se submeter a nomes (como Feijó) que não julgavam os mais apropriados, tudo isso em virtude das circunstâncias e em prol de se manterem no poder.

Os inegáveis avanços interpretativos com relação ao Ato Adicional não foram suficientes, todavia, para despi-lo de certa condição de marco histórico (historiograficamente chancelado?), isto é, de uma construção histórica trespassada desde sua origem por intenções memorialistas mais ou menos explícitas, ainda que conflitantes, configurando aquilo que Pierre Nora alcunhou de “vontade de memória”. (NORA, 1993). As razões para tal não são evidentes, e não há aqui intenção de perscrutá-las ou mesmo de refletir sobre os usos do Ato Adicional como artefato de uma memória em litígio. De qualquer forma, o fato de a lei de 12 de agosto de 1834 ser discutida à luz de fontes quase sempre contaminadas pelo debate político do momento – a imprensa periódica e os Anais do Parlamento dos períodos imediatamente anterior e posterior ao Ato Adicional são exemplos claros disso – tem turvado o discernimento da historiografia sobre o tema.

Considerando as questões acima elencadas, o presente artigo tem como objetivo analisar as reflexões de Silvestre Pinheiro Ferreira sobre o Ato Adicional de 1834 contidas em suas *Observações*, a partir de uma apreciação dupla e sincronizada. De um lado se pretendeu explorar a maneira com que Pinheiro Ferreira empreende suas observações, seja atentando para os argumentos veiculados seja explicitando os elementos de matriz político-ideológica mobilizados pelo autor. De outro, buscou-se confrontar a leitura de Pinheiro Ferreira sobre o Ato Adicional com as falas produzidas em meio à luta política travada no Brasil durante e após a reforma constitucional, estabelecendo-se aí possíveis aproximações e distanciamentos entre as percepções do pensador português e os postulados defendidos pelos parlamentares brasileiros que participaram diretamente da urdidura da reforma da Carta de 1824. Nesse sentido, as *Observações* de Pinheiro Ferreira parecem trazer um olhar diferenciado e, ao mesmo tempo, um pouco mais afastado com relação ao Ato Adicional, podendo oferecer novos aportes para seu entendimento.

Posto que foi necessário recuperar algumas ideias do pensador português não explicitadas nas *Observações*, é mister ressaltar que, em vista da amplitude e complexidade do pensamento de Pinheiro Ferreira, optou-se por estabelecer um recorte que privilegiasse suas considerações sobre a natureza e as características do regime representativo, tema central no interior do debate político da primeira metade do século XIX e conectado com o propósito das *Observações*, escolha que nos obriga a fazer uma ressalva: ainda que durante o período joanino Pinheiro Ferreira tenha deixado importante contribuição a respeito do funcionamento dos estados monárquicos (FERREIRA, 1976), daremos destaque às teses posteriores, tecidas já em sua estada em Paris, a partir de meados na década de 1820. O foco não está, portanto, nas ponderações elaboradas durante o reinado de d. João, quando os destinos da monarquia luso-brasileira constituíam a grande preocupação do corpo burocrático do Império português, e que versavam sobre a necessidade de reformas substancias no interior do Estado a fim de inibir o radicalismo revolucionário (WEHLING, 2012), mas sim em

suas assertivas feitas anos depois, com o vintismo já malogrado e Pinheiro Ferreira fora de Portugal e da administração pública portuguesa (BERBEL; FERREIRA, 2012). É nesse segundo momento que se pode verificar uma abordagem mais consistente sobre o regime monárquico representativo, aspecto por vezes menosprezado por estudiosos que enxergam certa linearidade ou homogeneidade no pensamento de Pinheiro Ferreira.

Há um componente importante nessa viragem da obra silvestrina que não se confunde com uma simples remodelação doutrinária, ela própria modulada pela permanência de algumas premissas defendidas anteriormente. Os textos do final dos anos vinte correspondem a um constante pensar e repensar de Pinheiro Ferreira sobre as experiências constitucionais portuguesas de 1822 e 1826, cujas divergências estariam no bojo do enfrentamento entre pedristas e miguelistas e, pouco tempo depois, no embate entre setembristas e cartistas (SÁ, 1987). Algumas das principais obras de Pinheiro Ferreira foram concebidas justamente entre 1828-1834, momento em Portugal se viu imerso em nova reação contrarrevolucionária protagonizada por d. Miguel, após breve período em que vigorou a Carta de 1826 (SARDICA, 2012). Embora crítico da Constituição de 1822 e do documento outorgado por d. Pedro à nação portuguesa, em grande medida por este se tratar de uma adaptação da Carta brasileira de 1824, Pinheiro Ferreira acreditava que naquele contexto era premente equacionar a soberania real com os princípios gerais do liberalismo, evitando-se assim, segundo seu julgamento, os extremos opostos do despotismo e da revolução. Daí seu crescente apreço à obra de Benjamin Constant, autor que se dedicou a harmonizar os poderes assegurados pelas constituições liberais com a manutenção da primazia do poder real.⁵ Em outro sentido, essa constante reelaboração intelectual, feita no calor da hora por um homem que vivenciara o governo joanino por dentro e as vicissitudes da Revolução do Porto, articula-se à própria experiência de lideranças políticas brasileiras que também estiveram sob a administração joanina ou dela participaram diretamente, bem como presenciaram o vintismo e protagonizaram o rompimento com Portugal e a construção de um Estado independente, o que confere às *Observações* uma relevância ainda maior.

A exemplo de outros autores da virada do século XVIII para o XIX, Pinheiro Ferreira fez da filosofia um ponto de partida seguro para modelar seu pensamento político, utilizando com frequência o expediente argumentativo de caminhar da abstração filosófica à

5 Em suas *Memórias políticas sobre os abusos gerais e modo de os reformar e prevenir a revolução popular*, redigida sob encomenda de d. João entre 1814 e 1814, Pinheiro Ferreira já aventara a hipótese de o príncipe regente outorgar uma constituição liberal de feição moderada. A ideia da *outorga*, para Pinheiro Ferreira, era uma opção que se inseria dentro de um entendimento reformista sobre a situação política portuguesa e sobre o próprio advento das monarquias representativas. Em 1831, em correspondência ao Duque de Bragança, Pinheiro Ferreira reforçou a concepção de que caberia à autoridade do monarca conduzir, com “prudência” e “conhecimento de “causa”, a implantação de uma monarquia constitucional em Portugal (MOREIRA, 2008).

concretude das realidades analisadas. Sua ideia de *direito constitucional* – termo usualmente utilizado por Pinheiro Ferreira para designar o liberalismo político – é, ela própria, tributária de um amplo sistema filosófico disperso em diversas obras (PAIM, 1970). Em termos genéricos é possível afirmar que, descrente da metafísica idealista e de qualquer transcendentalismo especulativo, sobretudo de origem alemã, Pinheiro Ferreira assentou sua filosofia no jusnaturalismo e racionalismo de origem inglesa e francesa, apropriando-se de sensualistas como Bacon, Locke, Condillac e, especialmente, do utilitarismo de Bentham (MONCADA, 1938). A constante busca pelo pelos princípios do justo e do equilíbrio, entendidos por Pinheiro Ferreira como bases morais para indivíduos e nações, fez o autor se avizinhar, também, dos doutrinários franceses, como Guizot (MOREIRA, 2008).

Tornou-se consenso entre os pesquisadores enquadrar Pinheiro Ferreira dentro de um extenso rol de pensadores que se debateram, entre fins do século XVIII e a primeira metade do século XIX, sobre a questão da transição da monarquia absoluta para a constitucional. Autores como António Pedro Mesquita, por exemplo, falam num *liberalismo monárquico reformista*, o qual teria se desenvolvido em Portugal no decurso da primeira metade do século XIX. A primeira fase, coincidente com o período revolucionário e constituinte, teve como expoentes figuras como José Liberato e Ferreira Borges. A segunda, timbrada por um contexto de guerras civis e implementação definitiva do sistema monárquico-constitucional, foi composta por Mouzinho da Silveira, Joaquim Antonio de Aguiar e o próprio Pinheiro Ferreira. O ideário-base desse reformismo monárquico era caracterizado por alguns pilares centrais, apesar das variações entre seus representantes: o primado dos direitos individuais sobre as formas de organização do Estado; a defesa da evolução política gradual e por via legal; a recusa do expediente revolucionário em situação de normalidade institucional dentro de um governo representativo; o reconhecimento do princípio de soberania nacional, não confundindo-o com o de soberania popular; o reconhecimento do princípio monárquico; a defesa do sufrágio restrito e indireto; a preferência pelo bicameralismo; a tendência por conceber o poder real como superior e moderador dos demais, e não apenas como executivo; a atribuição ao monarca das faculdades de veto absoluto e dissolução das Cortes (MESQUITA, 2006, p.23-24).

É no *Manual do cidadão em um governo representativo ou princípios de direito constitucional, administrativo e das gentes*, publicado em 1834, que Pinheiro Ferreira retoma obras anteriores – como *Preleções Filosóficas* (1826), *Essai sur la psychologie* (1826) e *Curso de Direito Público Interno e Externo* (1830) – e sintetiza em forma de diálogos seu posicionamento sobre a monarquia constitucional representativa (FERREIRA, 1834). A obra é dividida em três tomos, o primeiro dedicado ao “Direito Constitucional”, ou seja, aos direitos e deveres dos cidadãos e à configuração dos poderes políticos. O segundo tomo discorre sobre o “Direito Administrativo”, aquele responsável pela organização da

administração pública, enquanto o terceiro e último versa sobre seu “Projeto das leis fundamentais e constitutivas de uma monarquia constitucional”, espécie de sistematização de ideias publicadas esparsamente em escritos dos anos 1820 e 1830 e que tratavam sobre o exercício dos poderes políticos. Impresso pouco tempo após a crise portuguesa de 1831-32, ocasião em que Pinheiro Ferreira propusera uma solução conciliatória entre miguelistas e liberais, o eu lhe rendeu críticas por parte de personagens como Ferreira Borges (PEREIRA, 1974), o *Manual do Cidadão* traz pelo menos duas contribuições importantes sobre o tema do governo representativo: as concepções de *poder eleitoral* e *poder conservador*, às quais retornaremos oportunamente.⁶

As Observações sobre o Ato Adicional

O processo da reforma constitucional foi iniciado em junho de 1831 e concluído cerca de três anos depois. Na forma de um Ato Adicional à Carta de 1824, a lei da reforma foi sancionada em 12 de agosto de 1834, com ampla vitória do projeto elaborado pela comissão. O cerne do Ato Adicional estava nas Assembleias Legislativas Provinciais, criadas em substituição aos Conselhos Gerais. Aos novos órgãos competia legislar sobre as divisões civil, judiciária e eclesiástica, que se desdobrariam em pautas como a instrução pública, a fixação de despesas municipais e provinciais, a criação e supressão de empregos e ordenados, a realização de obras públicas, a organização de regimentos internos, a feitura de empréstimos e a administração dos bens provinciais. Em conjunto com o Executivo provincial, ficaram encarregadas de produzir estatísticas, fomentar a catequese e civilização dos índios e tomar medidas com relação à sublevações, invasões e subversões. Caberia às Assembleias, também, solicitar a suspensão temporária de magistrados e de decidir sobre eventuais processos nos quais estivessem pronunciadas a figura do presidente de província. As Câmaras Municipais ficaram subordinadas às Assembleias, que passariam a ter o direito de fixar, repartir e fiscalizar suas finanças, bem como intervir na nomeação de cargos e na construção de obras públicas, reforçando a subordinação da esfera municipal à provincial presente na legislação votada desde o Primeiro Reinado. Os integrantes da Assembleia seriam deputados eleitos da mesma forma que os membros para o Parlamento, com a diferença que seu mandato seria de apenas dois anos. Com a duração de dois meses, suas sessões poderiam ser prorrogadas pelos presidentes de província quando estes

6 Em virtude do escopo deste trabalho, a ênfase recairá sobre o poder eleitoral. Á guisa de explicação, o conceito de poder conservador em Pinheiro Ferreira é inspirado, obviamente, na ideia de *poder real* de Benjamin Constant, a quem o autor faz questão de prestar sua homenagem. Porém, diferentemente do pensador franco-suíço, a quem o poder real é um apanágio exclusivo da realeza, sendo portanto uma instância harmonizadora e moderadora dos demais poderes, o publicista português o considera inerente ao exercício dos demais poderes, cada um à sua maneira, e aos próprios cidadãos, por meio do uso do direito de petição (FERREIRA, 1834, t.3, p. 323-338).

julgassem pertinente. As leis aprovadas teriam como destino o presidente da província, a quem ficou reservado o direito de sancioná-las e de remetê-las ao imperador para sua aprovação definitiva. Outras mudanças importantes impostas pelo Ato Adicional foram a supressão do Conselho de Estado, o estabelecimento do Município Neutro do Rio de Janeiro, a substituição da Regência Trina pela Una e a manutenção do poder Moderador, mas que ficou restrito ao imperador (LEI DE 12 DE AGOSTO DE 1834, p. 91-96).

Ao folhear as *Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal, aumentada com as observações do mesmo autor sobre a lei das reformas do Império do Brasil* (1835), de Silvestre Pinheiro Ferreira, o leitor encontrará logo no início da obra uma “Advertência” sobre as considerações que seguem a respeito da reforma constitucional brasileira:

“Não foi se grande pasmo e profunda mágoa que lemos esta lei de reformas. Por um lado não podemos supor que as nossas Observações fossem desconhecidas a todos os deputados que tomaram parte naquela discussão; e por outro lado não podemos conceber como, tendo-as lido, não reconheceram que era não só baldada, mas inconveniente a medida de reformar aqueles dois artigos da regência e dos conselhos provinciais, deixando subsistir tantos outros menos incompatíveis com os princípios do sistema constitucional (...) O modo como se institui na presente lei das reformas (...) é tão repugnante em princípios do direito constitucional que, bem longe daqueles dos artigos assegurarem a pública tranquilidade, e a união das províncias entre si e com a capital do Império, hão forçosamente contribuir para mais acender a inquietação dos ânimos, a sanha dos partidos, e por fim a dissolução dos vínculos sociais do mesmo Império” (FERREIRA, 1835, p.01-03).

O tom crítico e lamurioso, que se mantém inalterado pelo restante da obra, não esconde os dois pilares que estruturam o ponto de partida da análise autor: de um lado a reforma constitucional se fez necessária, e de fato alguns tópicos específicos – a criação do regente uno e das Assembleias Legislativas, por exemplo – foram justamente contemplados, embora de foram equivocada. De outro, a reforma foi concebida passando por cima de preceitos básicos dos governos constitucionais, sem contar que outras matérias potencialmente reformáveis e ainda mais importantes foram escanteadas. Segundo Pinheiro Ferreira, o resultado final acabou sendo uma reforma incompleta, juridicamente frágil e virtualmente explosiva, uma vez que, no lugar de aplacar os ânimos políticos, preferiu-se instiga-los ainda mais. Em suma, a reforma nasceu comprometida na forma e no conteúdo.

O autor é enfático ao apontar a Câmara dos Deputados como a única responsável pelo acabamento dado ao Ato Adicional. Sem mencionar pressões provenientes de outras esferas de discussão política existentes para além do Parlamento – como as sociedades políticas e a imprensa periódica –, ressalta que, se os deputados tivessem incluído no processo reformista os senadores, estes poderiam ter contido os erros cometidos pelos primeiros. A opção por fazer uma reforma às pressas, sanando questões supostamente mais urgentes, revelou uma Câmara inábil em pensar o país como um todo. Neste e em outros trechos o autor deixa transparecer alguma decepção com os deputados brasileiros, que não levaram em consideração seus apontamentos sobre a Carta de 1824 na hora de dar forma à reforma constitucional.

Finda a “Advertência”, Pinheiro Ferreira inicia sua análise resgatando o fato de a Câmara dos Deputados ter excluído os senadores⁷ da elaboração e votação da reforma constitucional:

“O preâmbulo da lei parece ter projeto firmar a competência da câmara dos deputados, para por si só, e independentemente dos outros dois ramos elo poder legislativo, fazer as reformas indicadas pela precedente legislatura, uma vez que as julgasse necessárias. Duas sortes de argumentos se tem feito valer a favor desta opinião. A *primeira* é fundada na doutrina geralmente recebida entre os mais distintos publicistas, de que as leis fundamentais não podem emanar senão de um indivíduo físico ou moral, porque, dizem eles, seria contraditório admitir a possibilidade de um veto obstinado da parte de algum dos ramos do poder legislativo em assumptos sobre que se reconhece ser urgente o tomar-se alguma decisão positiva. A *outra* espécie de argumento com que a câmara dos deputados assumiu a plenitude do poder legislativo no presente caso é que o texto da constituição, nos quatro artigos em que se trata do processo das reformas, parece excluir positivamente o concurso dos outros dois ramos do poder legislativo” (FERREIRA, 1835, p.01-03. Grifo nosso).

7 A decisão de excluir o Senado da reforma constitucional foi bastante polêmica à época da reforma. A estratégia partiu de José Custódio Dias, um dos articuladores do fracassado golpe liberal-moderado de 30 de julho, para quem a reforma deveria ser discutida e votada apenas pela câmara eletiva, uma vez que, se os senadores interferissem no encaminhamento da matéria, seu resultado seria pouco profícuo, à semelhança do que ocorrera na votação da lei de 12 de outubro, quando a proposta original da Câmara sofreu diversas emendas do Senado. Tida pela bibliografia como uma solução parlamentar pensada no calor do momento, a ideia de afastar o Senado da reforma vinha sendo aventada, aos menos publicamente, inclusive na imprensa periódica, desde abril de 1834, mas só foi aprovada após a abertura dos trabalhos da Câmara (ANAI, 14/06/1834, p. 131). A divergência de posicionamentos não impediu que a indicação do padre mineiro ganhasse com ampla vantagem, o que indicava uma descrença explícita dos deputados com relação à efetiva adesão dos senadores à reforma.

Em essência, o primeiro argumento veiculado por aqueles que defendiam o monopólio da Câmara dos Deputados no encaminhamento da reforma é acolhido como procedente por Pinheiro Ferreira, que aliás já havia questionado o poder de veto entre casas legislativas em obras anteriores. Para o autor, em termos doutrinários, o veto competiria apenas à uma maioria calculada de votos segundo a importância dos negócios tratados ou ao monarca.⁸ Contudo, como ele mesmo aponta, a Carta de 1824 construiu dispositivos – ainda que “defeituosos” – que consentiam tanto o exercício do veto pelas casas legislativas quanto a possibilidade de reunião conjunta de ambas como estratégia por parte da Câmara dos Deputados, mais numerosa, vencer a vontade do Senado.⁹ Ao fim e ao cabo, por mais que esse ponto de partida fosse em tese coerente, o recurso ao veto era constitucionalmente ancorado, incontornável em se tratando da Carta de 1824.

A questão central reside no segundo argumento. Após fazer um longo arrazoado sobre as características e possibilidades contidas nos artigos da Carta brasileira concernentes à reforma, Pinheiro Ferreira constata: o fato de o texto constitucional prever que partiria da Câmara dos Deputados a iniciativa da reforma, bem como de que os eleitores confiariam aos deputados de uma nova legislatura a faculdade de votá-la, isso não habilitaria, constitucionalmente, a Câmara baixa a tomar tal decisão, por mais que a Carta de 1824 e a lei de 12 de outubro de 1832, que regulou as bases da reforma, não mencionassem os senadores. Dito de outra forma, a omissão do nome do Senado não significa que este estivesse impedido de participar da reforma. Inclusive foi esse o argumento utilizado por aqueles deputados – em sua maioria opositores à reforma – que votaram contra a emenda que rechaçava o Senado (ANAI, 14/06/1834, p. 136; 17/06/1834, p. 159-60).

* * *

Ao se propor a escrutinar o Ato Adicional de 1834, Pinheiro Ferreira não o faz integralmente, percorrendo ponto a ponto do texto, o que o leva a reeditar prática recorrente em outras obras suas com o mesmo perfil. Seu olhar está normalmente direcionado para as inconsistências e incongruências do material analisado, para aquilo que Pinheiro Ferreira crê incompatível com os regimes representativos. Além disso – e aqui aflora um traço distintivo

8 No *Manual do cidadão*, Pinheiro Ferreira enfatiza apenas a pertinência do veto absoluto do monarca, não das casas legislativas: “se o monarca não tiver autoridade para rejeitar toda a lei que julgar contrária aos interesses nacionais, será reduzido à necessidade de proceder contra a sua consciência ou de abdicar a coroa; o que seria contraditório com o princípio da perpetuidade, que não consente senão abdicção voluntária” (FERREIRA, 1834, t.1, p. 167). Para além da questão dinástica, hereditária e vitalícia do monarca, Pinheiro Ferreira acredita que o veto absoluto se justifica, no que diz respeito às bases do regime monárquico constitucional, em virtude da colaboração mútua entre o chefe da monarquia e a nação, unidos pelo pacto constitucional.

9 No Império, a primeira reunião conjunta entre Câmara dos Deputados e Senado ocorreu ainda sob d. Pedro I, em 1830, e é considerada pela bibliografia como resultado da intensa ofensiva da oposição ao governo pedrino capitaneada pelos deputados e com grande lastro na imprensa periódica (MONTEIRO, v.2, 1982).

da obra silvestrina –, Pinheiro Ferreira tinha o hábito de oferecer soluções para os problemas apresentados, daí seu costumeiro diálogo com o leitor em momentos específicos de cada livro, quase sempre no sentido de estimulá-lo a ajuizar sobre as reflexões postas, entendidas pelo autor como alternativas práticas às questões levantadas, não como divagações teóricas.

O autor inicia sua análise pelo artigo 1¹⁰, que substituiu os Conselhos Gerais¹¹ pelas Assembleias Legislativas Provinciais, apontando para uma incoerência de princípios. Afinal, se a “razão capital da descentralização” presente no artigo residiria no fato de que os representantes de outras províncias na assembleia geral foram considerados “incompetentes para votar sobre os interesses locais e privativos de cada qual delas, por não poderem fazê-lo com pleno conhecimento de causa”, por qual motivo os mesmos legisladores foram declarados hábeis para votar nos “interesses locais e privativos da capital do Império e do respectivo município”? Pinheiro Ferreira pondera que o “receio de conflitos, ou antes o hábito das contemplações com a corte” tenham sido provavelmente os principais motivos “desta aberração de princípios” (FERREIRA, 1835, p. 223). Porém, **não obstante** essas justificativas implícitas, o autor não crê que tal medida seja compatível com o espírito de equanimidade dos sistemas constitucionais representativos.

Pinheiro Ferreira passa então a examinar o artigo 2¹², que estipulou o número de membros das Assembleias Provinciais, e para isso retoma argumentação desenvolvida em sua crítica ao artigo 73 da Carta de 1824, constante nas *Observações* de 1831, que versava sobre o número de conselheiros (fixado em 21) a tomarem assento nos Conselhos Gerais de

10 Art. 1 - O direito reconhecido e garantido pelo art. 71 da Constituição será exercido pelas Câmaras dos distritos e pelas Assembleias que, substituindo os Conselhos Gerais, se estabelecerão em todas as províncias, com o título de Assembleias Legislativas Provinciais. A autoridade da Assembleia Legislativa da província em que estiver a corte não compreenderá a mesma corte, nem o seu município.

11 Recordemos que, anteriormente, nas *Observações* sobre a Carta de 1824, o autor não aprofundara a análise sobre a natureza política dos Conselhos Gerais, e sua maior crítica recaiu sobre a falta de autonomia, sobretudo tributária, dos órgãos provinciais. Segundo ele, não ficara claro o motivo pelo qual “aos conselhos encarregados dos interesses da província” se inibia que deliberassem “sobre um assunto de tanta importância para a província”, a saber, a deliberação sobre a “quantidade, a distribuição, a percepção e a aplicação” de impostos (FERREIRA, 1835, p. 01-03). Ao comentar sobre o art. 84 da Carta de 1824 (“As resoluções dos Conselhos Gerais de Província serão remetidas diretamente ao Poder Executivo, pelo intermédio do presidente da província”), Pinheiro Ferreira nota que esse “não faz nenhuma distinção entre as resoluções que, podendo influir sobre os interesses de outras províncias”, necessitam do aceite dos seus representantes no Parlamento, tampouco sobre as que, “dizendo respeito unicamente respeito à província onde elas se hão tomado, nenhuma competência tem os representantes das outras províncias”. Afirmando desejar “ver eliminado do Brasil o sistema da centralização”, (FERREIRA, 1835, p. 210).

12 Art. 2 - Cada uma das Assembleias Legislativas Provinciais constará de 36 membros nas províncias de Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Minas e São Paulo; de 28, nas do Pará, Maranhão, Ceará, Paraíba, Alagoas e Rio Grande do Sul; e de 20, em todas as outras. Este número é alterável por lei geral.

Província.¹³ A falta de uma “razão fundada na natureza das coisas”, isto é, de um princípio que explicitasse com clareza o motivo da escolha de um número fixo de representantes para determinado órgão eletivo, é novamente entendida pelo autor como uma arbitrariedade geradora de potenciais problemas. Neste particular, ele ressalta a “importantíssima questão da divisão territorial do Império”, marcada, desde o passado colonial, por um constante “desacerto” na delimitação das fronteiras internas que acabaram por configurar províncias bastante desiguais em termos de território e população. Tais disparidades, afirma o autor, não podem atingir um patamar a ponto de inviabilizarem a “independência” de cada uma delas, especialmente no que se refere às suas “particulares desavenças”, evitando assim a interferência indevida de outras províncias (FERREIRA, 1835, p. 224-25). Aqui Pinheiro Ferreira se mostra sensível às vicissitudes da política brasileira da década de 1830, já que, mais do que um embaraço de ordem burocrática, o problema era a corrosão da ideia de autonomia local, tema inclusive levantado à época da discussão da reforma, em 1834, por aqueles deputados contrários ao engessamento do número de membros das Assembleias Provinciais por uma lei de caráter geral.¹⁴

O artigo seguinte¹⁵, relativo à possibilidade de criação de uma segunda câmara legislativa em cada província, é duramente combatido por Pinheiro Ferreira, que enxerga ali a consagração de uma “ideia retrógrada”, especialmente por tolerar a “organização de câmaras privilegiadas (...) em um país onde não há classes privilegiada” (FERREIRA, 1835, p. 226). Apesar de concordar com o sistema dual na esfera nacional¹⁶, Pinheiro Ferreira entrevê na replicação dessa estrutura na esfera local um entrave ao mesmo tempo burocrático e socialmente pernicioso, por estimular uma embate social artificial e, portanto, desnecessário.

A inclusão do bicameralismo no arcabouço das Assembleias Provinciais foi objeto de intensa controvérsia em meio ao debate parlamentar que antecedeu a aprovação do Ato Adicional. Inexistente no projeto apresentado pela comissão encarregada de apresentar o texto-base para a reforma, a emenda foi proposta pelo deputado cearense Jerônimo

13 Diz o art. 73 da Carta de 1824: “Cada um dos Conselhos Gerais constará de vinte e um membros nas províncias mais populosas, como sejam Pará, Maranhão, Ceará, Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul; e nas outras de treze membros” (CARTA DE LEI DE 25 DE MARÇO DE 1824, p. 73).

14 Foram especialmente parlamentares das províncias do Norte que defenderam uma emenda (vencida por pouca margem de votos) que conferisse às províncias o poder de deliberar sobre o número de componentes de suas respectivas assembleias provinciais (SLEMIAN, 2006, p. 271).

15 Art. 3 - O Poder Legislativo Geral poderá decretar a organização de uma segunda Câmara Legislativa para qualquer província, a pedido de sua Assembleia, podendo esta segunda Câmara ter maior duração do que a primeira.

16 Assim como a maior parte dos chamados “liberais reformistas” portugueses – a exemplo de José Liberato e Ferreira Borges –, Pinheiro Ferreira foi um defensor do bicameralismo na esfera nacional, “reservando a câmara baixa para a representação dos três estados e a câmara alta, também eleita, para a representação das províncias” (MESQUITA, 2006, p. 255).

Martiniano Figueira de Melo, sob justificativa de que uma câmara adicional serviria de anteparo contra possíveis excessos cometidos pela outra, além de coibir o “espírito de facção” (ANAIS, 26/06/1834). À época, os argumentos dos críticos à emenda foram mobilizados na direção de simplificar o andamento dos negócios provinciais, restringindo-os, no máximo, à observância dos executivos provinciais. A matéria é mais complexa do que aparenta ser e talvez tenha escapado à Pinheiro Ferreira algumas sutilezas do contexto político brasileiro do período, uma vez que a proposta de um Senado provincial merece ser entendida, como salientou Andrea Slemian, como uma via de duas mãos. Ela pode ter significado tanto uma estratégia inovadora da Câmara dos Deputados para minimizar a interferência do governo imperial nos assuntos locais, ao justamente encorpar o legislativo provincial, quanto uma medida reativa mais conservadora, pois forjaria uma nova classe política privilegiada, aspecto esse focalizado por Pinheiro Ferreira (SLEMIAN, 2006, p. 272).

É em seu comentário sobre o artigo 4, o qual regulou o processo eleitoral para as Assembleias Provinciais, que Pinheiro Ferreira concede, quiçá, sua contribuição mais ousada e original a respeito dos laços entre as esferas de representação provincial e nacional, questão bastante cara ao liberalismo da primeira metade do século XIX.¹⁷ Pinheiro Ferreira chama a atenção do leitor para seus reiterados protestos contra o “princípio da inamovibilidade dos empregados (...) além do tempo indispensável para a nação se convencer do acerto da sua escolha” (FERREIRA, 1835, p. 227). Dado que, na ótica do autor, um ano comportaria tempo suficiente para os eleitores avaliarem seus representantes, seria desejável que eleições fossem convocadas anualmente para que os representados ratificassem ou não seu voto. Em suma, o processo eleitoral serviria como um momento de escolha e, em outra chave, de (re)validação de decisões tomadas anteriormente. Por esse motivo a permanência no cargo por um político eleito – nesse momento Pinheiro Ferreira instiga o leitor a pensar nos dois anos de duração de cada legislatura provincial estipulados pelo Ato Adicional – que teria se afastado da sua base de representação é qualificada como “verdadeiro excesso de poder” (FERREIRA, 1835, p. 228).

O expediente adotado por Pinheiro Ferreira intenta desatar alguns nós deixados para trás por um entendimento sobre a representação bastante difundido nas primeiras décadas do século XIX: a de que um parlamentar não representava necessariamente quem o elegia, mas o conjunto de cidadãos que compunha a nação, isto é, membros do parlamento representavam a nação em seu conjunto, ao invés de interesses particulares (PITKIN, 1967). Resta sabido que tal perspectiva acobertava um elemento sensível dos regimes representativos modernos, qual seja, a existência de um grau de independência

17 Art. 4 - A eleição destas Assembleias será feita da mesma maneira como a dos deputados da Assembleia Geral Legislativa e pelos mesmos eleitores, mas cada legislatura durará só dois anos, podendo os membros de uma ser reeleitos para as seguintes. Imediatamente depois de publicada esta reforma proceder-se-á em cada uma das províncias à eleição dos membros das suas primeiras Assembleias Legislativas Provinciais, as quais entrarão logo em exercício e durarão até o fim do ano de 1837.

praticamente imensurável dos representantes com relação aos representados. E, de fato, nenhum regime representativo surgido desde fins do século XVIII estabeleceu algum mecanismo para os representantes agirem em conformidade com as instruções dos representados.¹⁸ Desse modo, ao recomendar o recurso às eleições sucessivas, o publicista tem ciência de se tratar de proposta polêmica, contudo faz questão de explicitar no texto que ele vinha trabalhando no tema há algum tempo, especialmente em seu *Projeto de leis orgânicas da carta constitucional de 1826* (1831) e no já citado *Manual do cidadão* (1834), onde há o detalhamento do processo de eleições anuais.

Há que se lembrar, ainda, da concepção silvestrina de representação política está intimamente articulada com o conceito de *poder eleitoral*, empregado em outras obras do autor e mencionado anteriormente. Pinheiro Ferreira acreditava que os governos representativos monárquicos deveriam fundar-se em três bases perpétuas – a segurança, a liberdade individual e a propriedade real –, bem como na divisão e independência dos poderes legislativo, judicial, executivo, conservador e eleitoral. Este último seria a “função ou direito de eleger e nomear para os cargos civis e políticos e designar os cidadãos que por seus serviços se fazem beneméritos das recompensas nacionais”¹⁹. Todos os cargos sob a alçada dos quatro poderes deveriam ser preenchidos via poder eleitoral e, no caso do executivo, as eleições nacionais escolheriam os candidatos que posteriormente seriam nomeados pelos ministros a partir de uma lista. Tal entendimento dado às eleições como um dispositivo regulador e legitimador se apoia na visão positiva que Pinheiro Ferreira atribui aos interesses individuais no interior dos regimes representativos. Desvela-se uma tentativa de positivar o interesse individual e ordená-lo em categorias baseadas nas atividades humanas, a saber, a indústria, o comércio e o serviço público. Como forma de garantir autenticidade e vigor à representação, os representantes deveriam cultivar familiaridade com os interesses, naturalmente diversos, dos representados:

“O fim de todo mandato é representar certas ordens de interesses. Daqui segue-se que a diversidade dos mandatos não pode provir senão da diversidade dos interesses que o mandatário é chamado a representar. Toda questão se reduz, pois, a saber em quantas sortes se devem dividir os interesses para serem bem representados. Considerando a questão debaixo deste ponto de vista, a resolução torna-se fácil,

18 Autores como John Stuart Mill (1808-1873) justificariam a independência do representante pelo fato dele ser, em tese, mais capacitado que seu eleitorado (MILL, 2006).

19 A diferença entre nomeação e eleição é explicada da seguinte forma: “Diz se ter havido eleição quando a pessoa a quem compete a escolha definitiva é de graduação superior à do emprego que se trata de prover. Mas se a pessoa incumbida da escolha do funcionário é igual ou inferior à do emprego, e não só tem lugar entre muitos candidatos, mas depende do concurso de muitos votos, diz-se que houve eleição” (FERREIRA, 1834, t.1, p. 112).

porque é evidente, por uma parte, que devem dar lugar a outros tantos mandatos distintos aqueles interesses que pedirem, cada um, diferente especialidade de conhecimentos; e, por outra parte, que também deve ser entregue, a diferentes mandatários, a representação dos interesses pertencentes a diversas pessoas, e que possam achar-se em conflito” (FERREIRA, 1834, t.1, p. 106).

A questão dos *interesses*, cara ao pensamento silvestrino, dialoga com a ideia corrente na Europa desde fins do século XVIII de que as assembleias representativas necessitariam, dentro de suas limitações, reproduzir a diversidade social. Mesmo homens como Sieyès e Burke, insistentes no papel das assembleias como produtoras de unidade política, assumiam que os representantes, elegidos por localidades e populações diversas, eram invariavelmente heterogêneos. Considerava-se, portanto, que os órgãos representativos tinham um caráter plural e coletivo em sua natureza (MANIN, 2008). No caso brasileiro, as sessões parlamentares conferiam aos representantes das províncias – muitas delas distantes do centro decisório do Império – a possibilidade de reverberar em âmbito nacional suas demandas e contrariedades, enquanto demonstravam sua adesão à monarquia constitucional.

Ainda se referindo ao artigo 4, Pinheiro Ferreira lastima que os legisladores brasileiros não tenham acatado sua ideia de que os deputados das Assembleias Provinciais deveriam ser os mesmos que representariam a província no Parlamento. A opção escolhida pela Câmara traria um ônus político futuro, vaticina o autor:

“De se não adoptar esta ideia deve necessariamente resultar o gravíssimo inconveniente de contínuas colisões entre as assembleias provinciais e os deputados das províncias na assembleia geral; entretanto que se eles fossem os mesmos, além de se evitarem estes conflitos, conseguir-se-ia a grande vantagem de que os representantes das províncias na assembleia geral se achariam munidos de todos os preciosos conhecimentos, tanto sobre as precisões como sobre os recursos das respectivas províncias; eles o poderiam fazer com pleno conhecimento de causa e como de fato próprio; entretanto que os deputados, segundo o atual sistema, não podem senão muito imperfeitas noções a todos estes respeitos” (FERREIRA, 1835, p.228-29).

O objetivo de Pinheiro Ferreira é facilitar a tomada de decisões pela Câmara dos Deputados em matérias atinentes às províncias, evitando possíveis “colisões” entre as esferas provincial e central. Tal questão não era nova e remontava novamente ao problema

da representação. Do Primeiro Reinado até o Ato Adicional, em meio aos debates sobre o regimento dos Conselhos Gerais e, posteriormente, quando da discussão e aprovação das resoluções dos mesmos Conselhos pela **Câmara** dos Deputados, muito se falou sobre a relação entre deputados e suas províncias de origem. Até que ponto os deputados seriam, além de “representantes da nação”, advogados das províncias que os elegeram? A independência dos deputados para com suas bases era constantemente minimizada para dar lugar a um argumento retórico, muito utilizado em épocas de eleição, de que o vínculo deputado/província deveria, sim, ser um critério de avaliação pelo eleitor na hora do voto. Concomitantemente, os políticos da época entendiam a representação política como uma concepção passível de ser aplicada de modos diversos e de acordo com o espaço de poder em questão.

Esse ponto é crucial, pois ajuda a desfazer aparentes contradições na atuação de um político, sobretudo daqueles que transitavam por mais uma esfera de poder, como deputados-conselheiros de província, deputados-presidentes de província e deputados-ministros. Os legisladores participaram, portanto, de um “jogo duplo”, o qual entremeava a representação provincial e o espaço da Corte, expondo tensões e limites da participação política. A diferença, por exemplo, entre conselheiros-gerais e deputados, para além da óbvia distinção do lugar institucional, era apreendida por meio do papel que cada um assumia dentro do regime representativo, a começar pelo perfil do político. Entre os jornais da época, aceitava-se que para ser um conselheiro-geral bastava alguma virtude e conhecimentos da província, ao passo que um pleiteante à Câmara dos Deputados precisava ter conhecimentos teóricos, talento oratório e, acima de tudo, ser constitucional, para não se curvar a possíveis pressões do Executivo. Na prática, o que se viu foram debates parlamentares em que gravitavam objetivos que iam além de uma postura localista e ciosa em satisfazer as demandas provinciais. Era comum impor aos anseios locais a subordinação a um patamar de negociação interprovincial mais amplo, manifesto dentro do Legislativo, num intrincado tabuleiro de interesses que revelava as contradições na relação entre centro e província nesse momento do Império. (OLIVEIRA, 2017, p. 239-243).

Pinheiro Ferreira salta do artigo 4 ao 9, que expôs a forma como as Assembleias Provinciais proporião, discutiriam e deliberariam.²⁰ De modo geral, o autor percebe incongruências na veiculação das atribuições das Assembleias Provinciais aos artigos 83, 84, 85, 86, 87 e 88 da Carta de 1824. Há parágrafos do texto constitucional que são “incompatíveis com as atribuições das essenciais dessas Assembleias” ou que entram em “contradição” com as funções estipuladas pelo Ato Adicional. Na ótica do autor, os inconvenientes principiam pelos limites impostos aos legislativos provinciais, que estariam proibidos, por exemplo, de deliberar sobre a execução de leis e sobre ajustes entre províncias. Além disso, o fato de as resoluções das Assembleias terem de ser obrigatoriamente convertidas

20 Art. 9 - Compete às Assembleias Legislativas Provinciais propor, discutir e deliberar, na conformidade dos artigos 81, 83, 84, 85, 86, 87 e 88 da Constituição.

em leis do Estado rompe com o “princípio da descentralização”, pois insere o Legislativo geral num campo de atuação que deveria estar circunscrito apenas às **províncias**. **Nesse sentido, o** encaminhamento das resoluções provinciais à **Corte** deveria ter como único objetivo fazer com que os deputados tomassem conhecimento das matérias votadas nas províncias para diagnosticar possíveis conflitos de interesses e injúrias à Carta de 1824 (FERREIRA, 1835, p. 229-231).

A falta de clareza com relação às faculdades das Assembleias Provinciais é agravada, segundo Pinheiro Ferreira, pelo artigo 10 do Ato Adicional, que estipulou as competências legislativas desses órgãos.²¹ Para o autor, o parágrafo 4º – “[compete às Assembleias] legislar sobre a polícia e economia municipal, precedendo propostas das Câmaras” – operou um “atentado” aos membros das Assembleias Provinciais, pois lhes retirou a atribuição de obrar sobre um interesse notadamente provincial. Pinheiro Ferreira prossegue e aponta para uma contradição entre os parágrafos 2º e 7º. Por qual motivo, indaga, estariam as Assembleias Provinciais proibidas de criarem ou suprimirem empregos da administração da fazenda geral, guerra, marinha e tribunais superiores (§7) **e, ao mesmo tempo**, habilitadas a legislar sobre a divisão civil, judicial e eclesiástica das províncias (§2)? (FERREIRA, 1835, p. 231-232).

A ausência de um eixo norteador que demarcasse as atribuições e os limites das Assembleias Provinciais constitui uma das principais reservas de Pinheiro Ferreira com relação ao Ato Adicional. Não é de se estranhar, portanto, que o autor critique veementemente os parágrafos 6º e 7º do artigo 11, que trataram da interferência dos novos órgãos no

21 Art. 10. Compete às mesmas Assembleias legislar: § 1º Sobre a divisão civil, judiciária, e eclesiástica da respectiva Província, e mesmo sobre a mudança da sua Capital para o lugar que mais convier; § 2º Sobre instrução publica e estabelecimentos próprios a promovê-la, não compreendendo as faculdades de Medicina, os Cursos Jurídicos, Academias atualmente existentes e outros quaisquer estabelecimentos de instrução que para o futuro forem criados por lei geral; § 3º Sobre os casos e a forma por que pôde ter lugar a desapropriação por utilidade municipal ou provincial; § 4º Sobre a polícia e economia municipal, precedendo propostas das Camarás; § 5º Sobre a fixação das despesas municipais e provinciais, e os impostos para elas necessários, com tanto que estes não prejudiquem as imposições gerais do Estado. As Camarás poderão propor os meios de ocorrer ás despesas dos seus municípios; § 6º Sobre repartição da contribuição direta pelos municípios da Província, e sobre a fiscalização do emprego das rendas públicas provinciais e municipais, e das contas da sua receita e despesa; As despesas provinciais serão fixadas sobre orçamento do Presidente da Província, e as municipais sobre orçamento das respectivas Camarás; § 7º Sobre a criação e supressão dos empregos municipais e provinciais, e estabelecimento dos seus ordenados; São empregos municipais e provinciais todos os que existirem nos municípios e provincial, á exceção dos que dizem respeito à administração, arrecadação, e contabilidade da Fazenda Nacional; a administração da guerra e marinha, e dos correios gerais; dos cargos de Presidente de Província, Bispo, Comandante Superior da Guarda Nacional, membro das Relações e tribunais superiores, e empregados das Faculdades de Medicina, Cursos Jurídicos e Academias, em conformidade da doutrina do § 2º deste artigo; § 8º Sobre obras públicas, estradas e navegação no interior da respectiva Província, que não pertençam a administração geral do Estado; § 9º Sobre construção de casas de prisão, trabalho e correção, e regímen delas; § 10. Sobre casas de socorros públicos, conventos e quaisquer associações políticas ou religiosas; § 11. Sobre os casos e a forma por que poderão os Presidentes das Províncias nomear, suspender e ainda mesmo demitir os empregados provinciais.

poder judiciário, especialmente da faculdade de suspender e demitir magistrados.²² Ao estabelecerem uma “flagrante violação” da “separação e divisão dos poderes”, ambos os artigos sedimentam um acúmulo de poder pelas Assembleias Provinciais conflitante com o bom funcionamento do sistema representativo. Pinheiro Ferreira também faz objeção ao parágrafo 8, o qual deu às Assembleias Provinciais o poder de, em conjunto com o Parlamento, temporariamente suspender as liberdades individuais garantidas pela Carta de 1824, em caso de rebelião ou invasão por inimigos.²³ O parágrafo em questão se articula ao § 35 do art. 179 da Carta de 1824, também contestado por Pinheiro Ferreira em suas *Observações* de 1831 sobre o texto constitucional. Aqui, o autor repisa sua percepção de outrora ao observar que há uma “fórmula misteriosa” que, em vez de manter as garantias quando elas são “mais necessárias”, acaba por retirá-las à pretexto de manter a ordem, ferindo a “honra e vida dos cidadãos” (FERREIRA, 1835, p.232-33).

Os artigos 10 e 11 foram duramente criticados nos anos subsequentes ao Ato Adicional, em especial por aqueles parlamentares que passaram a se aglutinar em torno do Partido Conservador, tanto que parágrafos de ambos (4º, 7º e 11º do 10 e 7º do 11) seriam os principais alvos da Lei de Interpretação de 1840. Aqui, porém, é preciso cautela, pois não há uma correlação direta de ideias. Se para Pinheiro Ferreira a limitação aos poderes das Assembleias Legislativas era um problema central do Ato Adicional, para os conservadores que maquinariam a interpretação da reforma a questão residiria no polo oposto, isto é, no excesso de atribuições conferidas aos órgãos provinciais. Isso não quer dizer que inexistissem confluências. No caso da nomeação e supressão de magistrados pelas Assembleias, atribuição rechaçada por Pinheiro Ferreira, argumentos próximos ao do pensador português foram levantados à exaustão, porém o momento político exigiria abordagens alternativas e menos danosas ao capital político dos proponentes da interpretação, como a de que ajustes na lei de 1834 seriam imperiosos para combater as crescentes revoltas e consagrar a unidade monárquica. No fundo, os conservadores desejavam extrair das Assembleias Provinciais e

22 Art. 11: Também compete às Assembleias Legislativas Provinciais: § 1 - **Organizar os regimentos internos sobre as seguintes bases:** 1) **nenhum projeto de lei ou resolução poderá entrar em discussão sem que tenha sido dado para ordem do dia pelo menos 24 horas antes.** 2) cada projeto de lei ou resolução passará, pelo menos, por três discussões. 3) de uma a outra discussão não poderá haver intervalo menor que 24 horas; § 2 - **Fixar, sobre informação do presidente da província, a força policial respectiva;** § 3 - **Autorizar as câmaras municipais e o governo provincial para contrair empréstimos com que ocorram às suas respectivas despesas;** § 4 - **Regular a administração dos bens provinciais. Uma lei geral marcará o** que são bens provinciais; § 5 - **Promover,** cumulativamente com a assembleia e o governo geral, a organização da estatística da província, a catequese, a civilização dos indígenas e o estabelecimento de colônias; § 6 - Decidir quando tiver sido pronunciado o presidente da província, ou quem suas funções fizer, se o processo deva continuar, e ele ser ou não suspenso do exercício de suas funções, nos casos em que pelas leis tem lugar a suspensão; § 7 - Decretar a suspensão e ainda mesmo a demissão do magistrado contra quem houver queixa de responsabilidade, sendo ele ouvido, e dando-se-lhe lugar à defesa; § 8 - **Exercer, cumulativamente com o governo geral, nos casos e pela forma marcados no § 35 do art. 179 da Constituição, o direito que esta concede ao mesmo governo geral.**

23

dos juízes de paz o direito de intervenção da magistratura, fortalecendo assim a ingerência do governo central (MATTOS, 2004, p. 138-138).

Pinheiro Ferreira **não** se detém sobre os artigos que vão do 12 ao 18, que tratam da operacionalização da aprovação das resoluções das Assembleias Provinciais, e parte para o 19, que dispõe sobre sua sanção. A discussão aqui é essencialmente formal, tratando de entraves burocráticos com relação à publicação das resoluções (FERREIRA, 1835, p.234-35). Abordagem similar é conferida ao artigo 21, tomado como desnecessário por Pinheiro Ferreira, por repetir a “ambígua ou inútil” ideia de garantir a inviolabilidade dos membros das Assembleias pelas opiniões emitidas no exercício de sua função.²⁴ O artigo não delimitou a natureza de tais opiniões, tornando-se portanto inócuo, já que em tese todos os cidadãos “são invioláveis” em relação às suas considerações gerais emitidas (FERREIRA, 1835, p. 234-35). Aqui, o olhar formalista de Pinheiro Ferreira não aprofunda a investigação sobre o tema da inviolabilidade parlamentar dentro dos regimentos representativos, questão que perpassou o debate político brasileiro desde o início da estruturação dos poderes provinciais do Império. À época da apreciação do regulamento elaborado pelo Senado para os Conselhos Gerais, muitos deputados foram contrários à concepção de que os conselheiros deveriam ser responsáveis pelos seus atos no colegiado, podendo ser julgados pelo exercício de suas funções. O projeto, que acabou sendo aprovado sem emendas em 1827, teve esse ponto revertido no ano seguinte. Quando da votação do Ato Adicional, a inviolabilidade foi acatada por ampla maioria na Câmara dos Deputados, sem maiores discussões (ANAI, 18/05/1826, p. 81-82; 11/07/1826, p. 112-126; 30/06/1834, p. 205).

Ao discorrer sobre o artigo 24²⁵, que fixou as atribuições dos presidentes de província com relação às Assembleias Provinciais, Pinheiro Ferreira taxa os legisladores brasileiros de “servis imitadores dos governos estrangeiros”, já que não proporcionaram uma efetiva “separação dos poderes” (FERREIRA, 1835, p. 235). Isso fica patente, argumenta o autor, quando se coloca nas mãos dos presidentes de província, e não do próprio órgão legislativo, as competências de convocar e prorrogar as sessões das Assembleias Provinciais.

24 Art. 19 - O presidente dará ou negará a sanção no prazo de dez dias, e não o fazendo, ficará entendido que a deu. Neste caso, e quando, tendo-lhe sido reenviada a lei como determina o artigo 15, recusar sancioná-la, a Assembleia Legislativa Provincial a mandará publicar com esta declaração, devendo então assiná-la o presidente da mesma assembleia; Art. 21 - Os membros das Assembleias Provinciais serão invioláveis pelas opiniões que emitirem no exercício de suas funções.

25 Art. 24 - Além das atribuições que por lei competirem aos presidentes das províncias, compete-lhes também: § 1 - Convocar a nova Assembleia Provincial, da maneira que possa reunir-se no prazo marcado para suas sessões. Não a tendo o presidente convocado seis meses antes deste prazo, será a convocação feita pela Câmara Municipal da capital da província; § 2 - Convocar a nova Assembleia Provincial extraordinariamente, prorrogá-la e adiá-la quando assim o exigir o bem da província, contanto, porém, que em nenhum dos anos deixe de haver sessão; § 3 - Suspender a publicação das leis provinciais, nos casos e pela forma marcados nos artigos 15 e 16; § 4 - Expedir ordens, instruções e regulamentos adequados à boa execução das leis provinciais.

Após o artigo 24, a lei de 12 de agosto de 1834 deixa de tratar das Assembleias Provinciais para discorrer sobre outros assuntos. Pinheiro Ferreira enumera dois motivos para condenar o artigo 25, que confere ao Legislativo a tarefa de interpretar algum ponto da reforma.²⁶ Se o sentido da palavra “interpretar” é literal, o artigo se faz equivocado pois não cabe ao poder legislativo a interpretação das leis, mas sim ao Judiciário. Em se tratando de um “sentido figurado”, não haveria necessidade do artigo, pois o artigo 15 da Carta de 1824 já asseguraria esse direito aos deputados (FERREIRA, 1835, p.234-36).

O artigo 26 determinou que a regência passaria a ser composta por um único regente eletivo, com permanência de quatro anos no cargo.²⁷ Um dos poucos pontos efetivamente elogiados por Pinheiro Ferreira a respeito do Ato Adicional, a introdução do cargo de regente uno consertou, na ótica do autor, um defeito instaurado pela Carta de 1824 ao criar a regência trina. Em suas *Observações* ao texto constitucional, o pensador português já manifestara reticência quanto à solução da regência trina, especialmente pelo fato de a Carta não especificar os candidatos ao posto de regente (FERREIRA, 1835, p. 179-80). Apesar de louvar o caráter temporário do cargo de regente uno, Pinheiro Ferreira critica a duração do mandato, afirmando que os autores da lei “excederam os seus poderes impondo a nação o dever de suportar quatro anos em tão importante emprego” (FERREIRA, 1835, p. 236). Como solução, evoca novamente sua ponto de vista acerca das eleições, que ao seu ver deveriam ocorrer anualmente, a fim de mitigar eventuais governos desconectados com as causas da nação.

O autor também protesta contra o artigo seguinte, sobre o procedimento eleitoral para a escolha do regente, ponto que provocou intensa controvérsia durante a votação da reforma, em 1834. Em meio aos debates o deputado mineiro Batista Caetano de Almeida chegou a sugerir uma emenda que suprimia o artigo, indicando sua preferência pela manutenção da Regência Trina. Sousa Martins, em tom similar, acreditava que a eleição para regente daria uma falsa ideia de que caberia aos eleitores a escolha do chefe do Executivo, o que poderia trazer problemas quando do coroamento de D. Pedro II. Cornélio Ferreira França, por sua vez, apresentou uma emenda que entregava a escolha do regente às províncias, estas detentoras de um voto cada. Outros deputados aventaram a possibilidade de serem as Assembleias Provinciais as responsáveis por tal escolha (ANAIS, 12 a 15/07/1834). Pinheiro Ferreira, no entanto, incomoda-se com o trecho da lei o qual afirma que “os eleitores votarão em dois cidadãos brasileiros, dos quais um não será nascido

26 Art. 25 - No caso de dúvida sobre a inteligência de algum artigo desta reforma, ao Poder Legislativo Geral compete interpretá-lo.

27 Art. 26 - Se o imperador não tiver parente algum que reúna as qualidades exigidas no artigo 122 da Constituição, será o Império governado, durante a sua menoridade, por um regente eletivo e temporário, cujo cargo durará quatro anos; renovando-se para esse fim a eleição de quatro em quatro anos.

na província a que pertencem os colégios, e nenhum deles será cidadão naturalizado”.²⁸ Perante tal, interroga: mas e se a “confiança dos eleitores” de uma província recair justamente sobre um “cidadão ali nascido”? Quem conferiu aos deputados a autoridade de limitar o direito de escolha dos eleitores? E vai além:

“Quando chegará o dia em que os legisladores se persuadirão que a independência dos outros poderes consiste em desempenhar as respectivas atribuições segundo os ditames da própria consciência e que, por conseguinte, ao eleitor compete eleger quem ele julgar mais capaz dentre os que tem as qualidades individuais reconhecidas por juízes competentes, e não fundadas nas quiméricas ficções jurídicas, ou, como também lhe chamam, presunções legais, como esta do lugar do nascimento, as mais das vezes falsas e só acidentalmente verdadeiras?” (FERREIRA, 1835, p.237).

Note-se que neste aspecto o que move a argumentação do autor não é um simples formalismo legalista, mas novamente a ideia da separação dos poderes e sua concepção dilatada de poder eleitoral (FERREIRA, 1834, t.3, 123-138). No *Manual do cidadão*, Pinheiro Ferreira chegou a lançar **mão de um meticuloso procedimento de validação dos votos**, em que cada “boletim de voto”²⁹ registraria algum grau de apreço do eleitor com relação ao candidato - “superior”, “mediano”, “inferior”, “inibido”, “duvidoso” ou “inadmissível”, de modo que a soma da pontuação com relação à estima é que classificaria o pleiteante ao cargo público. Os políticos seriam eleitos, portanto, menos pela preferência individual de cada eleitor do que pela alta estima consignada pela opinião geral do eleitorado, levando em conta, também, os índices de rejeição. Em suas *Observações* Pinheiro Ferreira não transpõe tal recurso à **realidade brasileira**, porém não deixa de expor outro traço essencial da sua compreensão sobre a representação política: com vistas a minimizar distorções e contradições inerentes aos sistemas representativos, caberia aos governos incrementar seu conhecimento sobre os interesses e vontades do eleitorado, não diminuí-los. O alçamento do exercício do voto à condição de poder exigiria sua inclusão no sistema de pesos e contrapesos da clássica divisão do poderes, não cabendo, portanto,

28 Art. 27 - Esta eleição será feita pelos eleitores da respectiva legislatura, os quais, reunidos nos seus colégios, votarão por escrutínio secreto em dois cidadãos brasileiros, dos quais um não será nascido na província a que pertencem os colégios, e nenhum deles será cidadão naturalizado. Apurados os votos, lavrar-se-ão três atas do mesmo ter que contenham os nomes de todos os votados e o número exato de votos que cada um tiver. Assinadas estas atas pelos eleitores e seladas, serão enviadas, uma à Câmara Municipal a que pertencer o colégio, outra ao governo geral por intermédio do presidente da província, e a terceira diretamente ao presidente do Senado.

29 O equivalente contemporâneo seria a cédula.

intromissões por parte de outro. Pinheiro Ferreira conclui suas considerações sobre o cargo de regente com o artigo 30³⁰, o qual afirma que, “enquanto o regente não tomar posse, e na sua falta e impedimentos”, o governo ficará nas mãos do ministro do Império e, na ausência desse, o da Justiça. O autor acredita ser “grave omissão” do artigo não declarar que, “enquanto qualquer dos ministros aí mencionados exerce a regência, deve passar para outrem a direção e responsabilidade do respectivo ministério” (FERREIRA, 1835, p.238). A crítica aqui recai sobre um possível acúmulo de funções no Executivo, o que extrapolaria o propósito do regente uno.

O encerramento das *Observações* se dá com a análise do artigo 32, o último do Ato Adicional, que suprimiu o Conselho de Estado.³¹ Pinheiro Ferreira principia sua argumentação partindo da seguinte premissa: se o Conselho de Estado, tal como estipulado pela Carta de 1824, fosse “prejudicial ao Estado” ou “de tal modo vicioso que a sua reforma parecesse impossível ou por extremo difícil”, seria justo extingui-lo. No entanto, a realidade não condizia com nenhuma das duas situações, tornando a decisão da Câmara dos Deputados “contrária a todos os princípios do direito constitucional”. Dito isso, Pinheiro Ferreira passa a elencar a importância do Conselho de Estado para os regimes monárquico-constitucionais. Primeiramente, órgãos dessa natureza constituem o espaço adequado para que “pessoas doutas” e de “confiança da nação” debatessem “maduramente” as leis e resoluções do “poder supremo”, ainda mais quando a experiência vinha demonstrado que, mesmo com duas casas legislativas, as nações nem sempre conseguiam produzir “boas leis”. E os ministros, porque transitórios, não são plenamente confiáveis, podendo iludir o monarca (FERREIRA, 1835, p. 239). Em segundo lugar, abolindo o Conselho do Estado, a Câmara do Deputados retirou do Executivo a sua parte que cabe enquanto proponente e avaliador das leis:

“Por que privilégio pretendem pois os autores da reforma que o terceiro ramo do poder legislativo fique dispensado de discutir os projetos de lei, as instruções, os regimentos, etc., etc., e que se continue, debaixo do regime constitucional, como no bom tempo do poder absoluto, na pia suposição de que o governo procedeu com toda a madureza na deliberação e exame daqueles projetos? Como lhes não ocorreu que onde se dá identidade de razão é forçoso que se dê identidade de disposição? O governo, enquanto é ramo do poder legislativo, deve ser sujeito às mesmas condições que os outros dois ramos do mesmo poder: nem é menos necessário que a nação tenha a certeza de que negócios

30 Art. 30 - Enquanto o regente não tomar posse, e na sua falta e impedimentos, governará o ministro de Estado do Império, e na falta ou impedimento deste, o da Justiça.

31 Art. 32 - Fica suprimido o Conselho de Estado de que trata o título 5o, capítulo 7o da Constituição.

para ela de tanto interesse são com efeito maduramente debatidos ali como nas duas câmaras. É mister que das resoluções tomadas pelo governo tenham de responder outros que não sejam aqueles que podem tirar proveito dos abusos, e até podem zombar das consequências da responsabilidade” (FERREIRA, 1835, p. 239-40)

Há ainda, diz o autor, outro ponto “essencial” do Conselho de Estado. Este consiste no único órgão da administração pública que “consegue reunir todos os diferentes ramos de que ela se compõe”, e por isso desempenha papel central na resolução de conflitos (FERREIRA, 1835, p. 241).

É **interessante observar** como Pinheiro Ferreira enxerga o Conselho de Estado como a última fronteira política até que se adentre no Judiciário, notando certo descompasso – talvez decorrente da especialização e fragmentação progressiva das pastas ministeriais durante as primeiras décadas do século XIX – entre a “marcha dos negócios dos ministérios” e assuntos de maior envergadura em relação aos quais o monarca precisa arbitrar. Dada essa característica generalista do Conselho de Estado, seus serviços às nações seriam de três ordens: auxiliar o monarca sobre negócios da mais “transcendente importância que dependem da sua imediata resolução”; “discutir os projetos de leis, regulamentos e instruções que, exigindo grande variedade de conhecimentos teóricos e práticos”, não podem ser debatidos apenas com auxílio dos ministros: e servir de ponto de referência para “noções estadísticas das diversas repartições da administração pública”, para onde convergem os conflitos e as dúvidas que “ocorrerem entre estas diferentes repartições”. Para o “bom governo de qualquer país”, demanda-se a reunião dessas atribuições reunidas em “uma só corporação” (FERREIRA, 1835, p. 243).

A dimensão política que circundou a discussão sobre a extinção do Conselho de Estado não é explorada por Pinheiro Ferreira. **É de conhecimento da historiografia que o Conselho de Estado converteu-se, juntamente com o poder moderador e o Senado vitalício, num dos principais pontos de tensão política durante o Primeiro Reinado e o início do período regencial, tanto que a ideia da sua abolição já aparece no primeiro texto de reforma, o chamado “projeto Miranda Ribeiro”, de julho de 1831, obtendo amplo apoio entre os antigos opositores ao governo de d. Pedro, em especial dos liberais moderados.** A supressão seria chancelada pela lei de 12 de outubro de 1832 e, por fim, endossada sem maiores discussões durante o Ato Adicional, demonstrando que nesse quesito havia uma concordância maior entre os deputados. No entanto, em que pese esse fator que reporta até mesmo à Constituinte de 1823, a supressão do Conselho de Estado não foi calcada unicamente em uma perspectiva doutrinária (MARTINS, 2006). Ela significou, fundamentalmente, no âmbito das chamadas reformas liberais à monarquia

brasileira, uma manobra política executada por grupos que se contrapuseram ao governo pedrino e que, após a Abdicação, chegaram ao poder e enxergaram no Conselho de Estado um espaço ainda ocupado por simpatizantes do regime findo.

Considerações finais

Estudos recentes têm convergido para o entendimento de que o Ato Adicional não plasmou o desfecho natural ou linear dos debates iniciados em 1831. Entre a exposição do projeto Miranda Ribeiro e a aprovação das alterações na Carta de 1824, houve uma sucessão de negociações, conflitos e mudanças de rumo – revoltas na capital e nas províncias, troca de cargos nos governos central e locais, o golpe frustrado de 1832, o progressivo racha entre os moderados, a aprovação do Código do Processo Criminal, a mudança de legislatura, apenas para citar alguns pontos – que tornou a reforma, para além de uma demanda institucional concreta, uma arma política capaz de mobilizar setores antagônicos num período em que o Executivo se encontrava fragilizado, esvaziado de poder pela Lei da Regência. Com efeito, o chamado “retrocesso” entre o projeto original e o Ato Adicional não deve ser medido somente pela letra da lei, mas também como consequência dos embates e das contradições que pontuaram a política imperial nesses anos, obrigando os políticos a reequacionarem o sentido da reforma, avigorando os laços entre as províncias e a Corte.

Talvez por isso, ao término da leitura das *Observações* de Pinheiro Ferreira, fique a impressão de que o autor, no fito de estabelecer uma análise essencialmente jurídico-administrativa, calcada nas minúcias da lei, acabou aliviando a carga política a qual a reforma constitucional foi submetida desde sua proposição até a aprovação final. A escolha de uma apreciação mais formal, não trazendo à tona os dissensos engendrados pela querela reformista, gerou um texto que exige do leitor de hoje uma incursão nas tensões da época para melhor compreendê-lo. Nessa direção, as ponderações de Pinheiro Ferreira dizem muito mais sobre ele próprio e sobre suas convicções do que a respeito da política brasileira da época. Seria errôneo, todavia, rotular as *Observações* como um texto meramente legalista. Por trás de um aparente formalismo subjazem questões de fundo, basilares para o debate sobre a organização dos governos representativos e que foram forjadas, cumpre sempre lembrar, em meio à reformulação do liberalismo luso após a experiência vintista e às atribulações sofridas pela nação portuguesa no início da década de 1830.

Em primeiro lugar, é digna de nota a preocupação de Pinheiro Ferreira com a temática da separação dos poderes, que assume no texto uma conotação dupla: ela se refere tanto à divisão clássica entre os poderes como à delimitação das ingerências de

cada órgão administrativo. A partir daí se evidencia um Pinheiro Ferreira defensor da autonomia das Assembleias Provinciais, enxergadas como instituições privilegiadas da política provincial. Excetuando as faculdades de nomear e suspender membros da magistratura, tidas por Pinheiro Ferreira como um avanço das Assembleias Provinciais sobre o campo de atuação do Judiciário, o autor é categórico em sublinhar que os assuntos provinciais cabem, sem exceção, às províncias, ainda que eventuais afrontas à Carta de 1824 devessem ser remediadas pela Câmara dos Deputados. Pode-se dizer, destarte, que Pinheiro Ferreira advoga por uma autonomia administrativa e legislativa para as províncias ainda mais ampla do que aquela marcada pelo Ato Adicional, acercando-se, neste tópico, das propostas liberais mais avançadas propagadas no Parlamento durante a feitura da reforma. A “descentralização” deveria garantir, portanto, a efetiva separação entre os poderes locais e central.

Um segundo ponto se articula à questão das eleições, imprescindível dentro do pensamento silvestrino. Mais do que uma operacionalização do sistema representativo, o processo eleitoral serve, de acordo com o modelo anual sustentado pelo autor, como um instrumento contínuo de burilamento daquele que em sua visão deve constitui um poder à parte: o poder eleitoral. Privar-se de soluções como essa e se deixar levar por um representação presumivelmente autorreguladora são atitudes que, segundo Pinheiro Ferreira, contribuem para o paulatino enfraquecimento do sistema representativo em geral e, conseqüentemente, das relações entre as partes e todo. No caso específico do Brasil, entre as províncias e o centro do Império.

Praticamente todos os artigos do Ato Adicional geradores de críticas mais acentuadas nos anos posteriores à **reforma** foram contemplados por Pinheiro Ferreira. Logo, é tentador estabelecer algum fio condutor entre as *Observações* e aqueles que, como Paulino José Soares de Sousa, futuro Visconde do Uruguai, pugnaram pela Lei de Interpretação do Ato Adicional. Há indícios de que a obra tenha atingido alguma circulação e, pelo que sugere a citação inicial desde trabalho, sido incorporada ao debate pós-Ato Adicional,³² embora existam referências apenas tangenciais a Pinheiro Ferreira nos discursos parlamentares que desembocaram na Lei de Interpretação. Como visto acima, há aproximações e distanciamentos entre a análise silvestrina e a crítica conservadora ao Ato Adicional, mas a pesquisa não encontrou sinais consistentes de que tenha havido uma apropriação mais sistemática da obra de Pinheiro Ferreira com o propósito de pautar os reparados a serem feitos na reforma. Esse ponto é significativo, pois lança luz em cima de um atributo recorrente na obra silvestrina e também perceptível nas *Observações*: a

32 Anúncios das *Observações* de Silvestre Pinheiro Ferreira são encontradas em anúncios de periódicos da época (JORNAL DO COMÉRCIO, N.101, 09/05/1836; N. 209, 22/09/1837; DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, N. 10, 13/05/1836; O PHAROL DO IMPÉRIO, N.71, 17/06/1837; O DESPERTADOR, N.164, 17/10/1838).

busca por fixar um ponto de equilíbrio entre a tradição monárquica, o legado iluminista e as experiências revolucionárias americana e francesa, sem deixar, contudo, de apresentar soluções por vezes polêmicas e incomuns, fazendo de Pinheiro Ferreira um liberal não convencional. Em termos práticos, suas ideias acabaram por tecer uma zona de interseção entre diversos matizes do liberalismo, o que facilitou sua apropriação por grupos políticos distintos e até mesmo antagônicos durante as décadas de 1830 e 1840 e, em contrapartida, dificultou sua associação a uma única diretriz de pensamento.

Um dos aspectos mais contundentes das *Observações* está no prognóstico que o autor traça com relação às consequências da implementação do Ato Adicional. Não que Pinheiro Ferreira tenha sido voz isolada ao indicar possíveis desarranjos político-administrativos decorrentes da nova lei, mas chama atenção o tom incisivo empregado pelo autor no sentido de apontar para as debilidades da reforma constitucional e seus desdobramentos. Curiosamente, essa imputação causal acaba por exibir o componente fundamental, mas propositadamente evitado por Pinheiro Ferreira, para um melhor entendimento sobre o Ato Adicional: a luta política.

Fontes e Bibliografia

- ANAIS do Parlamento Brasileiro. Câmara dos Deputados (1826-1834). Rio de Janeiro: Tipografia de Hipólito José Pinho e Cia., 1874-1879.
- BASILE, Marcello. O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840). In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs.). *O Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p.53-120.
- BERBEL, Márcia Regina; FERREIRA, Paula Botafogo. Soberanias em questão: apropriações portuguesas sobre um debate em Cádiz. In: BERBEL, Márcia Regina; OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles (orgs.). *A experiência constitucional de Cádiz: Espanha, Portugal e Brasil*. São Paul: Alameda, 2012, p.169-200.
- CARTA DE LEI DE 25 DE MARÇO DE 1824, in NOGUEIRA, Octaciano. 1824. Coleção Constituições do Brasil, v.1. Brasília: Senado Federal, 2012, p.91-96.
- (O) DESPERTADOR, N.164, 17/10/1838.
- DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, N. 10, 13/05/1836.
- DOLHNIKOFF, Miriam. *O pacto imperial: origens do federalismo no Brasil*. São Paulo: Editora Globo, 2005.
- FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Manual do cidadão em um governo representativo, ou princípios de direito constitucional, administrativo e das gentes*. Paris: Gravier & Aillaud, 3 volumes, 1834.
- _____. *Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal*. Paris: Tipografia de Casimir, 1835.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Política provincial na formação da monarquia constitucional brasileira. Rio de Janeiro, 1820-1850. *Almanack Brasiliense*, n. 7, p. 119-137, maio 2008.

JORNAL DO COMÉRCIO, N.101, 09/05/1836.

LEI DE 12 DE AGOSTO DE 1834 – faz algumas alterações e adições à Constituição Política do Império, nos termos da Lei de 12 de outubro de 1832, in NOGUEIRA, Octaciano. 1824. Coleção Constituições do Brasil, v.1. Brasília: Senado Federal, 2012, p.91-96.

MANIN, Bernard. *Los principios del gobierno representativo*. Trad. esp. Fernando Vallespín. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

MARTINS, Maria Fernanda Vieira. A velha arte de governar: o Conselho de Estado no Brasil Imperial. *Topoi*, v. 7, n. 12, jan.-jun. 2006, pp. 178-221.

MARSON, Izabel Andrade. O Império da revolução: matrizes interpretativas dos conflitos da sociedade monárquica. In: FREITAS, Marcos Cezar. *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2007, p.73-102.

MATTOS, Ilmar. *O tempo saquarema: a formação do Estado imperial*. São Paulo: Hucitec, 2004.

MESQUITA, Antonio Pedro. *O pensamento político português no século XIX*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006.

MILL, John Stuart. *Governo Representativo*. São Paulo: Escala, 2006.

MONCADA, Luiz Cabral de. “Silvestre Pinheiro Ferreira”. In: _____. *Subsídios para uma história da filosofia do direito em Portugal*. Coimbra, 1938, p. 32-38.

MONTEIRO, Tobias. *História do Império: o Primeiro Reinado*. São Paulo: Edusp, 1982.

MOREIRA, José Manuel. Pensamento liberal em Portugal, *Cultura* [Online], Vol. 25, 2008, p.07.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo Educ, pp. 07-29, 1993, dez. 1993.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo França de. *Construtores do Império, defensores da província: São Paulo e Minas Gerais na formação do Estado nacional e dos poderes locais, 1823-1834*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017.

OTTONI, Teófilo Benedito. Circular dedicada aos senhores eleitores de senadores pela província de Minas Gerais no quadriênio actual e especialmente dirigida aos senhores eleitores pelo 2º districto eleitoral da mesma província para a próxima legislatura, pelo ex-deputado Teophilo Benedicto Ottoni, de 1860. *R.I.H.G.B.*, t. LXXVIII, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1916.

PAIM, Antônio. Introdução. In: FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Preleções Filosóficas*. São Paulo: Ed. Grijalbo/USP, 1970.

(O) PHAROL DO IMPÉRIO, N.71, 17/06/1837.

PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. Los Angeles: University of California Press, 1967.

PEREIRA, José Esteves. *O essencial sobre Silvestre Pinheiro*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2008.

SÁ, Victor de. *Instauração do Liberalismo em Portugal*. Portugal: Livros Horizonte, 1987.

SÃO VICENTE, Marquês de. Direito Público Brasileiro e Análise da Constituição do Império, de 1857. In: _____. *Marques de São Vicente*. Organização e introdução de Eduardo Kugelmas. São Paulo: Editora 34, 2002.

SARDICA, José Miguel. A Carta constitucional portuguesa de 1826. *Historia Constitucional*, n. 13, 2012, p.527-561.

SILVA, Maria Beatriz da. *Silvestre Pinheiro Ferreira: ideologia e teoria*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1975.

SLEMIAN, Andréa. *Sob o império das leis: constituição e unidade nacional na formação do Brasil (1822-1834)*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

URUGUAI, Visconde de. *Estudos práticos sobre a administração das províncias no Brasil*. Primeira Parte. Ato Adicional. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1865, 2 tomos

WEHLING, Arno. Silvestre Pinheiro Ferreira e as dificuldades de um império luso-brasileiro. In: FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *As dificuldades de um império luso-brasileiro*. Brasília: Senado Federal, 2012.

Recebido em: 15/04/2020
Aprovado em: 29/05/2023

O MOVIMENTO DEMOCRÁTICO BRASILEIRO (MDB) NO PARANÁ (1965-1979)

The Brazilian Democratic Movement in Paraná (1965-1979)

Alessandro Batistella¹

RESUMO:

Em outubro de 1965, por meio do Ato Institucional nº 2 (AI-2), a ditadura militar extinguiu os partidos políticos e o sistema pluripartidário em vigência no país desde 1945, criando um novo sistema partidário, o bipartidarismo, que durou até o fim de 1979, caracterizando-se pela existência de um partido governista, denominado de Aliança Renovadora Nacional (ARENA), e de um partido oposicionista, denominado Movimento Democrático Brasileiro (MDB). No presente artigo, pretende-se analisar o processo de organização e a trajetória do MDB no Paraná entre os anos de 1965 a 1979, examinando as disputas internas pelo poder e os resultados eleitorais do partido oposicionista no Paraná.

Palavras-chave: MDB; Paraná; ditadura; bipartidarismo; partidos políticos.

ABSTRACT:

In October 1965, through Institutional Act No. 2 (AI-2), the military dictatorship extinguished the political parties and multi-party system in force in the country since 1945, creating a new party system, bipartisanship, which lasted until the end of 1979, characterized by the existence of a governing party called the National Renewing Alliance (ARENA), and an opposition party, the Brazilian Democratic Movement (MDB). This article aims to analyze the process of organization and the trajectory of the MDB in Paraná from 1965 to 1979, examining the internal power struggles and the electoral results of the opposition party in the state of Paraná.

Keywords: MDB; Paraná; dictatorship; bipartisanship; political parties.

1 Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF). Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq Membro do Grupo de Trabalhos (GT) de História Política da ANPUH-RS e investigador associado à Rede de Pesquisa Direitas, História e Memória. Contato: alessandrobattistella@yahoo.com.br.

Considerações Iniciais

Em 27 de outubro de 1965, a ditadura militar decretou o Ato Institucional nº 2 (AI-2), extinguindo os partidos políticos² e o pluripartidarismo vigente no país desde 1945, implantando um novo sistema partidário com dois ou, no máximo, três partidos políticos. No entanto, as exigências legais, na prática, possibilitaram a criação de apenas dois partidos, dando início ao bipartidarismo, que durou até o final de 1979.

Se, por um lado, interessava à ditadura criar um forte partido de apoio ao regime, que lhe garantisse uma base parlamentar sólida, por outro, também era interessante permitir a criação de um pequeno, fraco, dócil e “bem comportado” partido oposicionista. Desse modo, foram organizados o partido governista, denominado de Aliança Renovadora Nacional (ARENA), e o partido oposicionista, denominado Movimento Democrático Brasileiro (MDB).

A organização do grande partido governista revelou-se uma difícil tarefa, uma vez que era necessário aglutinar em uma mesma organização partidária grupos heterogêneos de diferentes tendências políticas, oriundos dos extintos partidos, cujos interesses e rivalidades, sobretudo em nível estadual e local, eram difíceis de conciliar. Assim, diante das dificuldades apresentadas, criou-se o sistema das sublegendas – por meio do Ato Complementar 4 (AC-4), de 20 de novembro de 1965 –, que constituía em um mecanismo que comportava a formação de grupos adversários dentro de um mesmo partido para concorrer às eleições majoritárias, isto é, cada partido poderia apresentar até três candidatos, permitindo que as lideranças dos antigos partidos pudessem disputar os votos dos eleitores nas eleições para as prefeituras do interior³ e para o Senado (GRINBERG, 2009, p. 63). No sistema das sublegendas, os votos dados às sublegendas partidárias eram somados e a totalidade dos votos era atribuída ao candidato mais votado do partido.

No que tange ao partido oposicionista, organizá-lo não foi também uma tarefa fácil, uma vez que a oposição encontrava-se fragilizada após as séries de cassações empreendidas

2 Durante o período de vigência do pluripartidarismo inaugurado em 1945, no Paraná os dois partidos políticos mais fortes foram o Partido Social Democrático (PSD), do ex-governador Moysés Lupion (1947-1951 e 1956-1961), e o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), que foi o partido que mais cresceu eleitoralmente no estado entre os anos de 1945-1965. Também tiveram expressão no cenário político paranaense a União Democrática Nacional (UDN), o Partido Republicano (PR) – do ex-governador Bento Munhoz da Rocha Neto (1951-1955) – e o Partido Democrata Cristão (PDC), que em 1960 elegeu Ney Braga governador do Paraná. Mais detalhes, ver BATISTELLA (2016).

3 Em virtude do AI-3 de 5 de fevereiro de 1966, os prefeitos das capitais passaram a ser nomeados pelos governadores, que passaram a ser eleitos indiretamente. Portanto, as eleições de 3 de outubro de 1965, nas qual foram eleitos os novos governadores de 11 estados, foram as últimas eleições diretas aos governos estaduais. As eleições diretas para os governos estaduais só retornaram em 1982.

pelo AI-1⁴. Assim, os oposicionistas formavam um pequeno e heterogêneo grupo, que reunia desde liberais até comunistas (MOTTA, 2008, p. 96). Além das divergências político-ideológicas, outro fator que dificultava a criação de um partido oposicionista era o fato que este não seria muito atraente para aqueles que buscavam alguma proximidade com o poder (KINZO, 1988, p. 29).

No final de 1965 e início de 1966, ARENA e MDB procuraram se organizar a partir da filiação dos deputados federais e senadores, conforme a exigência do Ato Complementar 4 (AC-4, decretado em 20 de novembro de 1965), que estabeleceu as normas para a criação dos novos grupos políticos. Dessa forma, a ARENA contou com a adesão de 257 (62,8%) deputados federais e 44 (67,7%) senadores, enquanto ingressaram no MDB 149 (36,5%) deputados federais e 21 (32,3%) senadores (KINZO, 1988, p. 32-35). Portanto, a ARENA praticamente controlava dois terços do Congresso, correspondendo aos objetivos da ditadura.

Utilizando-se da estrutura partidária da extinta UDN, a ARENA incorporou os antigos udenistas e grande parte do antigo PSD (cuja estrutura – composta de homens e diretórios em todo o país – era um capital político indispensável ao governo), além de políticos, oriundos de outros partidos, alinhados com o regime. Por sua vez, o extinto PTB constituiu o principal bloco dentro do MDB, que também recebeu um considerável número de ex-pessedistas.

Durante o período de novembro de 1965 a março de 1966, ambos os partidos procuraram organizar os seus diretórios nacionais e estaduais, além das Comissões Executivas e dos programas e estatutos partidários. O MDB procurou organizar o seu Diretório Nacional provisório integrando todos os parlamentares que assinaram o manifesto de fundação do partido. A partir do Diretório Nacional formou-se a primeira Comissão Executiva Nacional, presidida pelo senador Oscar Passos (ex-PTB/AC) (KINZO, 1988, p. 37).

Acerca do programa do MDB, Rodrigo Patto Sá Motta (2008, p. 99-100) observa que o único ponto consensual, responsável pela união efetiva dos parlamentares oposicionistas em torno do MDB foi a defesa do Estado de direito, ou seja, o retorno da democracia, que tornou-se a principal bandeira defendida pelo partido durante toda a sua existência.

Em 24 de março de 1966, ARENA e MDB foram reconhecidos pelo Tribunal

4 Decretado no dia 9 de abril de 1964, o AI-1 deu início à “Operação Limpeza”, cassando os mandatos de parlamentares (e suspendendo os seus direitos políticos por dez anos) acusados de subversão ou de corrupção. Entre os parlamentares paranaenses cassados pelo AI-1 estavam o senador Amaury de Oliveira e Silva (PTB, ministro do Trabalho de João Goulart), o ex-governador Moysés Lupion (PSD), o deputado federal João Simões (PSD) e os deputados estaduais Waldemar Daros (PTB), Walter Alberto Pecoits (PTB), Leon Naves Bachelos (PTB), Luiz Alberto Dalcanale (PTB) e Almir Moreira Passos (UDN).

Superior Eleitoral (TSE). O MDB foi oficialmente instalado no dia 30 de março de 1966, enquanto a ARENA foi oficialmente instalada no dia seguinte, 31 de março, no aniversário de dois anos da “Revolução de 1964”⁵.

No presente artigo, pretende-se analisar o processo de organização e a trajetória do MDB no Paraná entre os anos de 1965 a 1979⁶, examinando as disputas internas pelo poder e os resultados eleitorais do partido oposicionista no Paraná.

A gênese do MDB no Paraná e as eleições de 1966

No Paraná, o processo de organização da ARENA foi liderado pelo ex-governador Ney Braga, líder da “revolução de 1964” no estado. Próximo do marechal-presidente Humberto de Alencar Castelo Branco, Ney Braga, que renunciou ao governo estadual, em novembro de 1965, para assumir o Ministério da Agricultura, obteve êxito na tarefa de organizar um forte partido governista no Paraná, atraindo para a ARENA paranaense não somente os políticos alinhados com a “revolução”, mas também cooptando políticos até então oposicionistas. Dessa forma, 17 (68%) deputados federais paranaenses ingressaram na ARENA, que contou também com a adesão de dois senadores e de 38 (84,5%) deputados estaduais. No entanto, a história da ARENA paranaense seria marcada por sucessivas crises internas, sobretudo com a disputa entre Ney Braga e Paulo Pimentel (eleito governador em 1965⁷) pelo controle do partido.

QUADRO 1: ALINHAMENTO DOS PARLAMENTARES PARANAENSES À ARENA E AO MDB (1965-1966)

	Senado	Câmara dos Deputados	Assembleia Legislativa
ARENA	2 (66,6%)	17 (68%)	38 (84,5%)
MDB	1 (33,3%)	8 (32%)	5 (11,1%)
Não filiados			2 (4,4%)
Total	3 (100%)	25 (100%)	45 (100%)

Fonte: Quadro elaborado pelo autor.

5 Convém ressaltar que, na época, os golpistas civis e militares chamaram o golpe de 1964 de “revolução” e o governo ditatorial instituído a partir 1964 de “revolucionário”.

6 Para maiores detalhes acerca do bipartidarismo no Paraná, ver BATISTELLA (2019).

7 Nas eleições de 3 de outubro de 1965, Ney Braga conseguiu eleger o seu sucessor, Paulo Pimentel, então secretário da Agricultura, que derrotou o ex-governador Bento Munhoz da Rocha Neto.

QUADRO 2: FILIAÇÃO À ARENA E AO MDB PARANAENSES (1965-1966): ORIGEM PARTIDÁRIA

Partidos Extintos	Câmara dos Deputados			Assembleia Legislativa			
	ARENA	MDB	Total	ARENA	MDB	Não filiados	Total
Partido Trabalhista Brasileiro (PTB)	2	7	9	7	5	—	12
Partido Social Democrático (PSD)	7	—	7	7	—	—	7
União Democrática Nacional (UDN)	5	—	5	7	—	1	8
Partido Democrata Cristão (PDC)	2	1	3	12	—	—	12
Partido de Representação Popular (PRP)	1	—	1	1	—	1	2
Partido Trabalhista Nacional (PTN)	—	—	—	2	—	—	2
Partido Republicano Trabalhista (PRT)	—	—	—	1	—	—	1
Partido Republicano (PR)	—	—	—	1	—	—	1
Total	17	8	25	38	5	2	45

Fonte: Quadro elaborado pelo autor.

Por sua vez, a organização do MDB paranaense encontrou grandes dificuldades, sobretudo pelo número reduzido de parlamentares (um senador, oito deputados federais e cinco deputados estaduais)⁸. Assim, coube aos trabalhistas (que não foram cassados ou cooptados) e aos poucos dissidentes do PDC e do PSD (que possuíam uma posição oposicionista ao ministro Ney Braga e/ou ao governador Paulo Pimentel) o trabalho de organizar o partido oposicionista.

Além do número reduzido de parlamentares, o partido também vivenciou algumas divergências internas durante o seu processo de formação, como a forte oposição ao nome do senador Nelson Maculan para presidir a Executiva estadual. Desgastado politicamente, o ex-presidente do PTB paranaense não encontrou respaldo entre os ex-petebistas. Desse

8 Inicialmente ingressaram no MDB do Paraná o senador Nelson Maculan (ex-PTB); os deputados federais Renato Celidônio (ex-PTB), Miguel Buffara (ex-PTB), Antônio Baby (ex-PTB), Fernando da Gama e Souza (ex-PTB), Wilson Chedid (ex-PTB), Antônio Annibelli (ex-PTB), Petrônio Fernal (ex-PTB) e José Richa (ex-PDC); os deputados estaduais Joaquim Néia de Oliveira (ex-PTB), Silvino Lopes de Oliveira (ex-PTB), Eurico Batista Rosas (ex-PTB), Percy Schreiner (ex-PTB), Orlando Peraro (ex-PTB), além do suplente Sinval Martins de Araújo (ex-PSD) e o ex-vice-governador Afonso Alves de Camargo Neto (ex-PDC).

modo, após reunião realizada em Brasília, em 9 de fevereiro de 1966, o deputado Miguel Buffara foi escolhido presidente da primeira Comissão Executiva do MDB do Paraná⁹.

Em agosto de 1966, o MDB paranaense homologou as candidaturas de Nelson Maculan – que concorreria à reeleição – e Afonso Alves de Camargo Neto ao Senado e dos candidatos a deputado federal e estadual. No entanto, nas eleições parlamentares de 15 de novembro de 1966, o MDB do Paraná elegeu apenas cinco deputados federais e oito deputados estaduais, enquanto a ARENA elegeu Ney Braga ao Senado, além de 20 deputados federais e 37 deputados estaduais.

Em nível nacional, a ARENA ampliou ainda mais o número de cadeiras em relação ao MDB. Para o Senado, a ARENA elegeu 18 senadores contra quatro do MDB. Na Câmara dos Deputados, a ARENA elegeu 277 deputados contra 132 do MDB. Portanto, a ARENA detinha 67,7% das cadeiras contra 32,2% do MDB (KINZO, 1988, p. 74).

Após as eleições parlamentares de novembro de 1966, começou a ecoar no MDB do Paraná a tese da renovação da Executiva estadual, sobretudo em virtude da não reeleição de vários membros da atual Executiva, incluindo o presidente Miguel Buffara. Assim, a ideia de uma renúncia coletiva da Executiva emedebista começou a ganhar força e foi confirmada após a reunião do diretório estadual, realizada em 30 de janeiro de 1967¹⁰.

A partir de fevereiro, a disputa pela presidência do partido concentrou-se entre os deputados federais Renato Celidônio e Léo de Almeida Neves. Na convenção estadual do MDB, realizada no dia 18 de março de 1967, Renato Celidônio derrotou Léo de Almeida Neves por apenas 5 votos de diferença e foi eleito presidente do MDB do Paraná¹¹. Porém, convém ressaltar que a disputa pela presidência do MDB paranaense trouxe à tona antigas rivalidades do extinto PTB paranaense: enquanto o grupo liderado por Léo de Almeida Neves possuía um forte vínculo com a ideologia trabalhista e com a antiga ala nacionalista e reformista do PTB, o grupo capitaneado por Renato Celidônio aglutinava ex-petebistas vinculados à antiga ala conservadora do partido e homens oriundos de outros partidos políticos do pré-AI-2.

No que tange à atuação na Assembleia Legislativa, os deputados estaduais emedebistas empreenderam, sobretudo a partir do segundo semestre de 1967, uma forte oposição ao governador Paulo Pimentel. Ademais, um dos temas que mais repercutiram no interior do MDB paranaense nos últimos meses de 1967 foi a organização da Frente Ampla no Paraná.

9 *Gazeta do Povo*, 11 fev. 1966, p. 3.

10 *Gazeta do Povo*, 31 jan. 1967, p. 3.

11 *Gazeta do Povo*, 19 mar. 1967, p. 3.

A relação do MDB paranaense com a Frente Ampla (1966-1968) e as eleições municipais de 1968 no Paraná

Carlos Lacerda, um dos principais articuladores do golpe civil-militar de 1964 e que ambicionava chegar à presidência da República, rompeu com o marechal-presidente Humberto de Alencar Castelo Branco a partir do momento que viu as suas pretensões serem ceifadas, sobretudo a partir do AI-2 e com o estabelecimento das eleições indiretas à presidência da República¹². Após o AI-2, Lacerda optou em não ingressar na ARENA e tentou articular a criação de um terceiro partido, denominado Partido da Renovação Democrática (PAREDE), que teve o seu registro indeferido pela Justiça Eleitoral em maio de 1966.

A partir do segundo semestre de 1966, Lacerda ingressou definitivamente ao lado das forças oposicionistas e passou a ser um dos principais articuladores de um movimento de oposição à ditadura denominado Frente Ampla, que aglutinaria Carlos Lacerda e os ex-presidentes Juscelino Kubitschek (JK) e João Goulart contra o regime. Porém, enquanto os contatos entre Lacerda e JK (em autoexílio em Lisboa) avançavam, o entendimento entre Lacerda e Jango (exilado no Uruguai) revelou-se mais difícil.

A Frente Ampla nasceu oficialmente no dia 28 de outubro de 1966 por meio de um Manifesto assinado por Carlos Lacerda e publicado no jornal carioca *Tribuna da Imprensa*, do jornalista Hélio Fernandes. Posteriormente, em novembro, Lacerda viajou a Lisboa para encontrar JK. O encontro, realizado no dia 19 de novembro de 1966, resultou na divulgação de uma nota conjunta conhecida como Declaração de Lisboa.

Após a formalização da aliança Lacerda-JK, por meio da Declaração de Lisboa, alguns parlamentares lacerdistas e juscelinistas iniciaram os trabalhos para angariar adesões junto aos deputados e senadores em Brasília. No Paraná, o primeiro a aderir à Frente Ampla foi o deputado federal arenista Jorge Khury, amigo de Carlos Lacerda e opositor de Castelo Branco. Porém, a Frente Ampla não conseguia encorpar-se, sobretudo porque a maioria dos emedebistas desconfiava que Lacerda estivesse usando o movimento para fortalecer a sua candidatura à presidência da República.

No entanto, a partir de setembro de 1967, a Frente Ampla intensificou as conversações para angariar a adesão de João Goulart, que ingressou oficialmente ao movimento após reunir-se com Lacerda em Montevidéu. Esse encontro resultou na divulgação, em 25 de setembro de 1967, do Pacto de Montevidéu (DELGADO, 2013, p. 175-178). A entrada de João Goulart na Frente Ampla revigorou o movimento, impulsionando a adesão dos trabalhistas. Embora o senador Oscar Passos (presidente nacional do MDB) oferecesse resistência, a Executiva

12 As desavenças entre Lacerda e Castelo Branco tiveram início em julho de 1964, com o adiamento das eleições presidenciais de outubro de 1965 para outubro de 1966 e a consequente prorrogação do mandato presidencial de Castelo Branco.

nacional do MDB, embora não declarasse apoio oficial à Frente Ampla, liberou o ingresso dos emedebistas ao movimento.

No Paraná, o deputado federal Léo de Almeida Neves (ex-petebista e amigo de Jango) foi o primeiro emedebista a declarar a sua adesão à Frente Ampla, no início de outubro de 1967. Além do deputado emedebista, a Frente Ampla no Paraná contava com o apoio do deputado federal Jorge Khury e do senador Adolpho de Oliveira Franco, ambos da ARENA paranaense.

Enquanto a ARENA do Paraná adotava uma forte oposição à Frente Ampla, o movimento dividia opiniões dentro do MDB paranaense. Contudo, sob a liderança de Léo de Almeida Neves, a Frente Ampla foi conquistando adeptos dentro do MDB do Paraná, que, após uma convenção realizada em 18 de novembro de 1967, aprovou o seu ingresso na Frente Ampla, tornando-se o primeiro diretório emedebista do país a apoiar, oficialmente e publicamente, o movimento¹³.

A partir do final de janeiro de 1968, a imprensa paranaense passou a noticiar que a Frente Ampla pretendia realizar uma série de comícios pelo país, iniciando os atos no Paraná. A decisão, segundo Renato Celidônio, seria um reconhecimento ao MDB paranaense por ter sido o primeiro diretório estadual emedebista a aderir oficialmente ao movimento¹⁴. Posteriormente, a partir de fevereiro, a imprensa noticiou que um dos primeiros comícios da Frente Ampla seria realizado em Maringá, cidade onde Renato Celidônio residia e concentrava a sua base política¹⁵.

Contudo, o primeiro comício da Frente Ampla não foi realizado no Paraná, mas na cidade de São Caetano do Sul, na região do ABC paulista, no dia 23 de março de 1968, que contou com a presença de cerca de três mil pessoas. Posteriormente, Carlos Lacerda e a caravana da Frente Ampla (da qual integravam Renato Archer, Mário Covas, Jorge Khury, Renato Celidônio, Léo de Almeida Neves, José Richa, entre outros) chegaram ao Paraná no dia 29 de março, um dia após a morte do estudante Edson Luís de Lima Souto, baleado pela polícia durante uma manifestação no Rio de Janeiro, o que catalisou uma série de protestos estudantis em todo o país. Nesse clima de tensão política, Carlos Lacerda e a caravana da Frente Ampla chegaram a Londrina, onde se incorporaram à comitiva todos os deputados estaduais do MDB paranaense. À noite, Lacerda ministrou uma conferência aos estudantes londrinenses¹⁶. No dia seguinte, 30 de março, Lacerda e os frentistas se deslocaram a Maringá, onde, à noite, ocorreu o grande comício da Frente

13 *O Estado do Paraná*, 19 nov. 1967, p. 3.

14 *O Estado do Paraná*, 30 jan. 1968, p. 1.

15 *Gazeta do Povo*, 15 fev. 1968, p. 3.

16 *Gazeta do Povo*, 30 mar. 1968, p. 3.

Ampla, que reuniu cerca de oito mil pessoas, apesar da forte chuva¹⁷.

No dia 30 de março, mesmo dia em que ocorreu o comício em Maringá, a ditadura militar havia proibido as manifestações estudantis, inclusive autorizando a repressão. Porém, os estudantes foram às ruas em todo o país protestar, sendo reprimidos violentamente. No dia 2 de abril, Lacerda divulgou um manifesto apoiando o movimento estudantil e criticando a violência policial¹⁸.

No dia 4 de abril, o público que compareceu à missa de sétimo dia de Edson Luís, na igreja da Candelária, foi violentamente espancado pela polícia nas ruas do Rio de Janeiro. Temendo que as manifestações estudantis pudesse se somar à Frente Ampla, a ditadura, no dia 5 de abril de 1968, publicou a portaria nº 177, proibindo qualquer manifestação da Frente Ampla, ameaçando os responsáveis de prisão e processos baseados na Lei de Segurança Nacional.

Além das repercussões da crise política e militar e das manifestações estudantis, a ARENA e o MDB paranaenses também voltaram às suas atenções às eleições municipais de novembro de 1968, dedicando-se, assim, principalmente à organização dos seus diretórios no interior do Paraná.

Nas eleições municipais, ocorridas em 15 de novembro de 1968 em 205 municípios do Paraná, a ARENA conquistou a prefeitura em 182 municípios, enquanto o MDB venceu em apenas 23 cidades, dentre as quais Londrina e Maringá. Portanto, a ARENA obteve 88,8% das prefeituras, enquanto o MDB apenas 11,2%.

Em virtude do AI-3 (de 5 de fevereiro de 1966), os prefeitos das capitais passaram a ser nomeados pelos governadores. Dessa forma, em 1968 ocorreu em Curitiba a eleição para a Câmara de Vereadores, cujo resultado apontou uma supremacia da ARENA, que elegeu 14 vereadores contra sete do MDB¹⁹, garantindo ao prefeito nomeado Omar Sabbag o apoio de 66,6% da Câmara de Vereadores à sua administração.

O AI-5 e as cassações de parlamentares do MDB paranaense

A partir do final de 1967, capitaneado pela Frente Ampla, a oposição ao governo Costa e Silva começou a ganhar volume. Porém, a proibição da Frente Ampla, em abril de 1968, não estancou o crescente movimento oposicionista à ditadura, caracterizado pela intensificação do movimento estudantil, pela eclosão de movimentos grevistas e pelas críticas de setores da Igreja e de parlamentares emedebistas. Dessa forma, desde o final de março de 1968, o país passou a viver sob a ameaça da decretação do Estado de sítio e do

17 *Diário do Paraná*, 2 abr. 1968, p. 5.

18 *Gazeta do Povo*, 3 abr. 1968, p. 3.

19 *O Estado do Paraná*, 20 nov. 1968, p. 7.

fechamento do regime. No final do ano, a ameaça se concretizou com a decretação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), em 13 de dezembro.

O AI-5 acentuou ainda mais o caráter ditatorial do regime que havia iniciado em 1964, dando amplos poderes discricionários, por tempo ilimitado, ao general-presidente, que poderia legislar por decreto, cassar mandatos eletivos, suspender direitos políticos, demitir ou aposentar juízes e outros funcionários públicos, decretar o recesso do Congresso Nacional, das Assembleias Legislativas e das Câmaras de Vereadores por Ato Complementar. O AI-5 ainda previa outras medidas autoritárias, como, por exemplo, a suspensão do *habeas corpus* e o julgamento de crimes políticos em tribunais militares sem direito a recurso. Composto por 12 artigos, o AI-5 representou a amplificação do recurso à repressão (que já vinha sendo praticada e estruturada desde 1964) a qualquer movimento de oposição à ditadura, uma vez que se tornou um instrumento punitivo a ser utilizado a qualquer momento e contra quem quer que fosse considerado inimigo do regime.

No final da noite do dia 13 de dezembro, o ministro da Justiça Luís Antônio da Gama e Silva anunciou, em cadeia de rádio e televisão, a decretação do AI-5 e do AC-38, que decretou o recesso do Congresso por tempo indeterminado²⁰. Posteriormente, no dia 20 de dezembro de 1968, a ditadura decretou o AC-39, que regulamentava as cassações de mandatos, aposentadorias, demissões e suspensão dos direitos políticos por 10 anos. Assim, no dia 30 de dezembro teve início à série de cassações, que atingiram Carlos Lacerda e 11 deputados federais que foram vinculados à Frente Ampla (DELGADO, 2013, p. 212-216).

Até o final de 1969 foram cassados 98 deputados federais e suplentes (67 do MDB e 31 da ARENA) e cinco senadores do MDB (AZEVEDO; RABAT, 2012). Portanto, o principal alvo foi o MDB, cujas cassações reduziram em cerca de 50% a sua bancada na Câmara dos Deputados. Além de senadores e deputados federais, o AI-5 também cassou inúmeros deputados estaduais, prefeitos e vereadores.

No dia 16 de janeiro de 1969 foram cassados dois senadores, três ministros do Supremo Tribunal Federal, um ministro do Supremo Tribunal Militar e 33 deputados federais, entre eles Jorge Khury, da ARENA paranaense, que foi cassado em virtude da sua forte relação pessoal com Carlos Lacerda e por ter sido um dos líderes da Frente Ampla no Paraná. Aliás, ressalta-se que os dois senadores e a maioria dos deputados cassados em janeiro tiveram vínculos com a Frente Ampla.

No dia 7 de fevereiro de 1969 foram cassados mais dois senadores e 30 deputados federais, entre eles Renato Celidônio, presidente do MDB paranaense e um dos líderes da Frente Ampla no Paraná. Neste mesmo dia, por meio do AC-47, o governo decretou

20 O Congresso ficou em recesso de dezembro de 1968 a outubro de 1969. Foi a segunda vez que o Congresso foi fechado pela ditadura militar, pois o marechal-presidente Castelo Branco, em 20 de outubro de 1966, por meio do AC-23, decretou o recesso do Congresso, que permaneceu fechado até 22 de novembro de 1966.

o recesso das Assembleias Legislativas de São Paulo, do Rio de Janeiro, da Guanabara, de Pernambuco e de Sergipe. Posteriormente, no dia 27 de fevereiro de 1969, por meio do AC-49, foi decretado o recesso das Assembleias de Goiás e do Pará. Essas sete Assembleias Legislativas ficaram em recesso por mais de um ano.

No dia 13 de março de 1969 ocorreram novas cassações, atingindo três deputados federais e 92 deputados estaduais. Entre os cassados estavam cinco paranaenses, dentre eles o deputado federal Léo de Almeida Neves, um dos líderes do MDB paranaense e da Frente Ampla no Paraná. Os outros quatro parlamentares paranaenses cassados foram os deputados estaduais Jacintho Simões e Lázaro Servo, ambos do MDB, e os arenistas Aníbal Khury e Miran Pirih. Aníbal Khury – secretário geral da ARENA paranaense e irmão do deputado federal cassado Jorge Khury – era próximo de Carlos Lacerda. Por sua vez, Lázaro Servo foi cassado sob a acusação de corrupção, enriquecimento ilícito e estelionato. Já os motivos que levaram às cassações de Jacintho Simões e Miran Pirih não foram evidenciados.

No dia 29 de abril de 1969, uma nova série de cassações atingiram 15 deputados federais e 59 deputados estaduais, entre os quais três deputados estaduais paranaenses: o emedebista Sinval Martins de Araújo e os arenistas Jorge Miguel Nassar e Miguel Dinizo. Nenhum dos três soube o que motivou as suas cassações.

Em suma, em 1969 foram cassados pelo AI-5 três deputados federais paranaenses e sete deputados estaduais. Como os parlamentares cassados não poderiam ser substituídos pelos suplentes, a Assembleia Legislativa paranaense passou a ter 38 deputados: 33 da ARENA e cinco do MDB. Assim, o MDB paranaense (assim como ocorreu com o partido em nível nacional) foi duramente atingido pelas cassações impostas pelo AI-5, pois, além de perder 37,5% dos seus deputados na Assembleia estadual, perdeu os seus dois principais líderes: os deputados federais Renato Celidônio e Léo de Almeida Neves.

Presidido provisoriamente pelo deputado estadual Eurico Batista Rosas, o MDB paranaense procurou se reorganizar após o AI-5 e o nome do deputado estadual José Alencar Furtado ganhou força, a partir de junho de 1969, para assumir a presidência do diretório estadual. Dessa forma, Alencar Furtado foi eleito presidente do MDB do Paraná na convenção estadual realizada no dia 1º de outubro de 1969.

O MDB na reabertura do Congresso Nacional (1969-1970): submissão à ditadura

No final de agosto de 1969, o estado de saúde do general-presidente Costa e Silva se agravou em decorrência de uma trombose, que resultou em um derrame²¹. Impossibilitado de governar, no dia 31 de agosto, Costa e Silva foi substituído temporariamente por uma junta

21 Com o estado de saúde debilitado, Arthur da Costa e Silva faleceu em 17 de dezembro de 1969.

militar formada pelos três ministros militares – o general Aurélio Lyra Tavares (ministro do Exército), o almirante Augusto Rademaker (ministro da Marinha) e o brigadeiro Márcio de Souza e Mello (ministro da Aeronáutica) –, que por meio de um Ato Institucional (o AI-12, de 1º de setembro de 1969), “legitimaram” a sua ação. Desse modo, o vice-presidente Pedro Aleixo – considerado suspeito por ter sido o único membro do Conselho de Segurança Nacional a votar contra a decretação do AI-5 – foi impedido pelos militares de assumir a presidência, sendo definitivamente aliado do processo sucessório (SKIDMORE, 1988).

Com as disputas pela sucessão presidencial ameaçando dividir as Forças Armadas, o nome do general Emílio Garrastazu Médici foi escolhido para a sucessão de Costa e Silva. Conforme Thomas Skidmore (1988, p. 211), Médici foi o escolhido porque era o único general de quatro estrelas que podia impedir o aprofundamento da divisão no Exército. Assim, no início de outubro, Emílio Médici é oficialmente anunciado como o futuro general-presidente e o almirante Augusto Rademaker (ministro da Marinha e membro da junta militar) como futuro vice-presidente. Posteriormente, é decretado o AI-16 (de 14 de outubro de 1969), que declarava a vacância da presidência (em virtude do estado de saúde de Costa e Silva) e vice-presidência da República, marcando para o dia 25 de outubro as eleições indiretas no Congresso Nacional.

Dessa forma, após mais de dez meses em recesso, o Congresso voltou a funcionar em 22 de outubro de 1969 para, no dia 25 de outubro, eleger indiretamente o general Emílio Médici presidente da República por 293 votos favoráveis contra 76 abstenções (do MDB)²². O general-presidente Médici foi empossado na presidência da República no dia 30 de outubro de 1969.

Contudo, convém lembrar que o Congresso Nacional retornou às suas atividades significativamente mutilado pelo AI-5, uma vez que foram cassados 98 deputados federais e suplentes (67 do MDB e 31 da ARENA) e cinco senadores do MDB, que foi o principal alvo das cassações, tendo a sua bancada na Câmara dos Deputados reduzida em cerca de 50%. Assim, o MDB, no período entre 1969 e 1970, apenas “vegetou” (MOTTA, 2007, p. 288). De fato, após a reabertura do Congresso, o MDB adotou uma postura política demasiadamente moderada e “bem comportada”. Com as principais lideranças oposicionistas e críticas à ditadura cassadas pelo AI-5, a maioria dos emedebistas que retornaram às atividades parlamentares, temendo a cassação, aceitaram passivamente as condições restritivas e o papel que lhes foi originalmente destinado a desempenhar quando da criação do bipartidarismo (KINZO, 1988, p. 129-130).

A postura submissa adotada pelo MDB em 1969-1970 praticamente não o diferenciava da ARENA, pois ambos eram obedientes e dóceis à ditadura. Em virtude disso, nessa época passou a circular uma anedota irônica, na qual o MDB seria o partido

22 *Gazeta do Povo*, 26 out. 1969, p. 1.

do “sim”, enquanto a ARENA seria o partido do “sim senhor”, isto é, os dois partidos se dobravam à vontade do poder, mas a ARENA o fazia com mais servilismo e menos pudor (MOTTA, 2008, p. 97).

O MDB e as eleições de 1970 no Paraná

Em 1970, além das eleições parlamentares, também ocorreram as sucessões dos governos estaduais. Porém, como os governos estaduais eram importantes posições estratégicas no sistema político, o general-presidente Emílio Médici decidiu intervir nas sucessões estaduais de 1970, escolhendo os nomes dos futuros governadores. No Paraná, Médici escolheu o deputado federal arenista Haroldo Leon Peres, vice-líder do governo na Câmara dos Deputados como o próximo governador do estado²³. Desse modo, em outubro de 1970, Haroldo Leon Peres²⁴ foi eleito indiretamente governador do Paraná pela Assembleia Legislativa, recebendo 33 votos (obtendo a unanimidade entre os deputados da ARENA), enquanto os cinco deputados do MDB, em protesto, ou votaram em branco ou não responderam à chamada²⁵.

No mês seguinte ocorreram as eleições parlamentares. Nesse pleito, realizado no dia 15 de novembro de 1970, a ARENA elegeu os dois senadores²⁶, 19 deputados federais e 38 deputados estaduais, enquanto o MDB elegeu quatro deputados federais e nove deputados estaduais. Dessa forma, a ARENA manteve a sua hegemonia no Paraná.

Em nível nacional, o MDB teve uma dura derrota nas eleições de 1970, conseguindo eleger apenas cinco das 46 vagas senatoriais disputadas e 28% das cadeiras na Câmara

23 A escolha de Haroldo Leon Peres foi uma grande surpresa, uma vez que o deputado não era próximo do governador Paulo Pimentel e nem do senador Ney Braga. Contudo, é plausível que Médici tenha escolhido Haroldo Leon Peres visando a enfraquecer politicamente Ney Braga e Paulo Pimentel no Paraná, uma vez que o general-presidente não nutria simpatia pelos dois principais líderes políticos da ARENA paranaense.

24 Entretanto, Haroldo Leon Peres, que assumiu o governo estadual no dia 15 de março de 1971, governou o Paraná por apenas oito meses, renunciando em 22 de novembro de 1971. Acusado de corrupção, Haroldo Leon Peres foi pressionado pelo general-presidente Emílio Médici a renunciar. No dia 23 de novembro de 1971, o vice-governador Pedro Viriato Parigot de Souza assumiu o governo paranaense. No entanto, Parigot de Souza, que lutava contra um câncer, faleceu em 11 de julho de 1973. A partir de então, o deputado estadual arenista João Mansur, presidente da Assembleia Legislativa, assumiu provisoriamente o Executivo paranaense por 30 dias, até que se procedesse a eleição indireta do próximo governador; o deputado federal arenista Emílio Hoffmann Gomes, que assumiu o governo paranaense em agosto de 1973.

25 *O Estado do Paraná*, 4 out. 1970, p. 1 e 8.

26 Foram eleitos senadores João de Mattos Leão e Francisco Accioly Rodrigues da Costa Filho, que derrotaram o emedebista José Richa.

dos Deputados²⁷. Aliás, inúmeros líderes emedebistas que concorreram à reeleição não obtiveram êxito, incluindo o presidente nacional do partido, Oscar Passos, que não se reelegeu ao Senado (KINZO, 1988, p. 133-134).

De acordo com a observação de Maria Kinzo (1988, p. 133-134), um dos fatores que contribuíram para a derrota do MDB em 1970 foi o seu comportamento moderado, que contribuiu para o aumento do número de votos brancos e nulos (que chegaram a 30% na eleição para a Câmara dos Deputados, superando os 21% das eleições de 1966). Segundo Rodrigo Patto Sá Motta (2008, p. 97), a conduta conformista e submissa adotada pelo MDB contribuiu para que setores da sociedade, simpáticos às posturas oposicionistas, preferissem anular os seus votos a dá-lo aos MDB, pois, naquele contexto, muitos achavam que apoiar o MDB era prestar um serviço aos militares (MOTTA, 2007, p. 286). Portanto, os votos brancos e nulos eram, ao mesmo tempo, um protesto contra a ilegitimidade do sistema e uma demonstração de falta de confiança no MDB, considerada tanto quanto a ARENA um produto do autoritarismo (MOTTA, 2008, p. 97).

Ademais, Maria Kinzo (1988, p. 134-135) também aponta outros fatores que ajudam a compreender o fracasso do MDB nas eleições de 1970: a) o controle exercido pelo governo sobre o processo eleitoral por meio da censura e da repressão policial; b) a intensa propaganda governamental, que se utilizava das altas taxas de crescimento econômico geradas pelo chamado “milagre brasileiro”²⁸.

Para o MDB, a derrota eleitoral de 1970 foi maior do que a derrota de 1966, gerando um período de incertezas e de crise interna dentro do partido. Após as eleições, Oscar Passos, que não se reelegeu para o Senado, mostrou-se disposto a renunciar à presidência nacional do MDB, convocando para fevereiro de 1971 uma convenção nacional para eleger a nova Executiva nacional. No referido encontro, o deputado federal Ulysses Guimarães (MDB/SP) foi eleito o novo presidente nacional do partido.

A gênese do grupo “autêntico” no MDB

Em fevereiro de 1971, além da ascensão do deputado Ulysses Guimarães à presidência do MDB, o deputado Oscar Pedrosa Horta (MDB/SP) foi indicado como líder da oposição na Câmara dos Deputados. Reeleito com um significativo número de votos,

27 Para o Senado, a ARENA elegeu 41 senadores contra apenas cinco do MDB. Assim, a bancada emedebista no Senado caiu de 19 para sete senadores. Por sua vez, na Câmara dos Deputados, a ARENA elegeu 223 (71,9%) deputados federais contra 87 do MDB (28,1%) (KINZO, 1988, p. 74).

28 O “milagre brasileiro” foi amplamente capitalizado pelo general-presidente Emílio Médici, que, utilizando de uma intensa propaganda ufanista – exaltando, por exemplo, o crescimento econômico, as grandes obras do governo, o sesquicentenário da Independência e o tricampeonato da seleção brasileira de futebol na Copa do Mundo de 1970 –, angariou elevados índices de popularidade. Mais detalhes, ver FICO (1997).

Pedroso Horta era um dos poucos emedebistas – entre os que não foram cassados – que criticava fortemente a ditadura. Foi em torno da sua liderança que se articulou no MDB um grupo de parlamentares que adotaram uma postura oposicionista mais combativa, sendo conhecidos como “grupo autêntico”, composto basicamente por deputados de primeiro mandato, representando aproximadamente 25% dos parlamentares emedebistas na Câmara Federal (KINZO, 1988, p. 138-141).

Os “autênticos”, que discordavam da orientação moderada imposta pela direção do partido, caracterizavam-se por ser um pequeno grupo dentro do MDB que pretendia fazer uma oposição real, “autêntica”, à ditadura militar e não apenas uma oposição consentida. De acordo com Rodrigo Patto Sá Motta (2007, p. 290): “[...] parte dos autênticos não tinha perfil de esquerda, eram liberais ou democratas que assumiram atitude de oposição radical ao autoritarismo. A marca principal do grupo não era a afinidade ideológica, mas a atitude aguerrida e corajosa num contexto de extrema repressão”.

Na Câmara dos Deputados, os “autênticos” adotaram uma atuação combativa e os seus discursos ganharam destaque nas tribunas, caracterizadas pelo tripé democracia, nacionalismo e reivindicações sociais (MOTTA, 1997, p. 141). Os “autênticos” também se notabilizaram pela defesa dos direitos humanos, denunciando casos de prisões arbitrárias, torturas, desaparecimentos e mortes de opositores da ditadura (PALMEIRA, 2017, p. 55). Entre os deputados que integraram o “grupo autêntico” estavam Oscar Pedroso Horta, Fernando Lyra, Marcos Freire, Francisco Pinto, Lysâneas Maciel, José Freitas Nobre, Nadyr Rossetti, Amaury Muller, Alceu Collares, José Alencar Furtado (presidente do MDB do Paraná), entre outros.

A convenção do MDB paranaense de 1972 e as eleições municipais no Paraná

No MDB do Paraná, a proximidade da convenção estadual do partido catalisou uma disputa entre “moderados” (representados pelo ex-deputado federal José Richa) e “autênticos” (representados pelo deputado federal Fernando da Gama e Souza) pela presidência da Executiva estadual. Entretanto, durante a convenção estadual, realizada no dia 26 de março de 1972, José Richa e Fernando da Gama e Souza optaram em desistir das suas candidaturas. A partir de então, os emedebistas discutiram uma terceira opção, que fosse capaz de unificar o partido, sendo lançado o nome do deputado estadual José Muggiati Filho (que estava na chapa dos “autênticos”), que foi eleito presidente do MDB do Paraná²⁹.

29 *O Estado do Paraná*, 28 mar. 1972, p. 3.

Após o período de convenções partidárias, o MDB mobilizou-se para as eleições municipais de novembro de 1972. No Paraná houve eleições em todos os 288 municípios do estado, sendo que em 276 ocorreram eleições para prefeitos, vice-prefeitos e vereadores. Nas outras 12 cidades (Curitiba e 11 municípios incluídos na área de segurança nacional³⁰) houve apenas eleições para vereadores, uma vez que os prefeitos eram nomeados pelo governador.

A ARENA possuía diretórios em todos os municípios paranaenses e concorreu em todas as 288 cidades, apresentando candidatos a prefeitos nas 276 cidades onde aconteceram eleições para o Executivo municipal. Por sua vez, o MDB possuía diretórios em menos de 40% dos municípios paranaenses e concorreu com candidatos a prefeitos em apenas 86 cidades (isto é, em apenas 31,1% dos municípios onde ocorreram eleições a prefeitos). Dessa maneira, em 190 cidades paranaenses (68,9%) a ARENA concorreu sozinha aos Executivos municipais.

Nas eleições municipais, realizadas no dia 15 de novembro de 1972, a ARENA elegeu 245 prefeitos, enquanto o MDB conquistou a prefeitura de 30 cidades³¹, dentre as quais Londrina (com o ex-deputado José Richa), Maringá (com o deputado federal Sílvio Magalhães Barros) e Guarapuava (com o deputado estadual Nivaldo Kruger). Por outro lado, o MDB conquistou 34,9% das prefeituras que disputou e comprovou a sua força política nos municípios de Londrina e Maringá, elegendo novamente os prefeitos das duas principais cidades do norte do estado – que se consolidaram como os principais redutos emedebistas no Paraná.

Para a Câmara de Vereadores de Curitiba, a ARENA elegeu 15 (71,4%) vereadores e o MDB conquistou seis (28,6%) cadeiras. Assim, em comparação ao pleito de 1968, no qual a ARENA elegeu 14 (66,6%) vereadores contra sete (33,3%) do MDB, observa-se que a ARENA apresentou um pequeno crescimento na sua bancada, garantindo ao prefeito nomeado Jaime Lerner contar com a ampla maioria no Legislativo municipal.

Portanto, as eleições municipais de 1972 comprovaram novamente a hegemonia da ARENA no Paraná, uma vez que o partido conquistou 89,1% das prefeituras, enquanto o MDB elegeu prefeitos em 10,9% das cidades paranaenses. Tal situação também ocorreu em nível nacional, com a ARENA conquistando as prefeituras de 87% das cidades e o MDB não apresentando candidatos a prefeito em mais da metade dos municípios do país

30 Por meio da lei nº 5.449, de 4 de junho de 1968, os municípios localizados em regiões de fronteira com outros países ou em áreas estratégicas passariam a ser considerados áreas de interesse da Segurança Nacional e, desse modo, os seus prefeitos deveriam ser nomeados pelos governadores, mediante aprovação prévia do presidente da República. No Paraná foram consideradas áreas de segurança nacional 11 municípios: Barracão, Capanema, Foz do Iguaçu, Guaíra, Marechal Cândido Rondon, Medianeira, Pérola do Oeste, Planalto, Santo Antônio do Sudoeste, São Miguel do Iguaçu e Santa Helena.

31 *O Estado do Paraná*, 22 nov. 1972, p. 8.

onde ocorreram eleições (KINZO, 1988, p. 145). Além do problema estrutural, Maria Kinzo (1988, p. 145) também aponta outro fator que prejudicou o MDB no pleito: o clima repressivo existente nas eleições de 1970 repetiu-se em 1972.

A “anticandidatura” de Ulysses Guimarães à presidência da República

Em junho de 1973, o general-presidente Emílio Médici anunciou o general Ernesto Geisel como o seu sucessor. Por sua vez, o MDB, pela primeira vez, optou em lançar um candidato à sucessão presidencial. Ciente de que não teria nenhuma chance de vitória no pleito indireto, o objetivo do MDB era desenvolver, em âmbito nacional, uma campanha oposicionista para denunciar a farsa das eleições indiretas à presidência da República. Para tais propósitos, o MDB lançou a candidatura de Ulysses Guimarães, que denominou a campanha de “anticandidatura” à presidência (KINZO, 1988, p. 145-146).

A “anticandidatura” do MDB era uma campanha simbólica, na qual negavam a legitimidade das eleições indiretas, criticavam o arrocho salarial e a inflação, além de denunciar a censura e a tortura (SKIDMORE, 1988, p. 302). Apesar das limitações, a “anticandidatura” de Ulysses Guimarães conquistou a simpatia de significativas parcelas da população brasileira e contribuiu para a criação de uma imagem mais positiva para o partido de oposição (KINZO, 1988, p. 148-151).

Entretanto, como era previsível, no dia 15 de janeiro de 1974, o general Ernesto Geisel foi eleito indiretamente presidente da República. Alguns meses após assumir a presidência, em 15 de março de 1974, o general-presidente Geisel anunciou o projeto de distensão política lento, gradual e seguro que visava à institucionalização/constitucionalização das leis de exceção, isto é, a saída da excepcionalidade com a integração dos atos discricionários na Constituição, e não exatamente a redemocratização do país³², pois o projeto de distensão política, lento, gradual e seguro pretendia descomprimir paulatinamente o regime por meio de uma limitada liberalização, porém sem abrir mão de “mecanismos de segurança”, ou seja, de instrumentos de repressão, que deveriam ser institucionalizados, comportando garantias básicas de uma passagem negociada, em um futuro incerto, para um governo civil identificado com as “doutrinas revolucionárias” (NAPOLITANO, 2014, p. 234-235; CHIRIO, 2012, p. 173-174).

No que tange à composição do governo, Ernesto Geisel nomeou um ministério majoritariamente vinculado ao grupo “castelista-geiselista” (também chamado de

32 Convém ressaltar que o general-presidente Geisel explicitou os limites da distensão, quando declarou, em 1º de agosto de 1975, que não pretendia revogar o AI-5 e o Decreto-Lei nº 477, nem revisar a Lei de Segurança Nacional, nem promulgar a anistia e nem reduzir as prerrogativas do poder Executivo (NAPOLITANO, 2014, p. 247).

“Sorbonne militar”), com destaque para o general Golbery do Couto e Silva para a Casa Civil da Presidência. Geisel também nomeou o senador paranaense Ney Braga para o Ministério da Educação e Cultura. Vinculado ao grupo da “Sorbonne militar” e amigo do general-presidente Ernesto Geisel, Ney Braga consolidava-se como o político de maior influência no Paraná.

Gozando de enorme prestígio, Ney Braga indicou o então vice-governador Jayme Canet Júnior, homem da sua absoluta confiança, para a sucessão estadual indireta de 1974. Em outubro de 1974, Jayme Canet Júnior foi eleito indiretamente governador do Paraná, recebendo os 38 votos da ARENA, enquanto o MDB absteve-se de votar e realizou a leitura de um manifesto, defendendo as eleições diretas³³.

O MDB e as eleições de 1974 no Paraná

Em junho de 1974, foi oficializada a escolha do deputado estadual João Mansur (então presidente da Assembleia Legislativa) como candidato da ARENA paranaense ao Senado. A vitória de Mansur no pleito de novembro de 1974 era considerada como certa e as principais lideranças do MDB paranaense não se interessaram em se candidatar ao Senado por considerarem as chances do partido muito remotas. Dessa forma, o MDB lançou o então desconhecido advogado Francisco Leite Chaves ao Senado. Paraibano radicado no Paraná, Francisco Leite Chaves atuava como advogado do Banco do Brasil em Londrina, o principal reduto emedebista no estado.

Explorando o agravamento da situação socioeconômica nacional e o aumento vertiginoso da inflação em 1974, o MDB dedicou atenção especial à organização da sua campanha eleitoral, sobretudo no rádio e na televisão (Kinzo, 1988, p. 155-156), obtendo, pela primeira vez, um excelente desempenho eleitoral, elegendo 16 senadores contra apenas seis da ARENA³⁴. Na Câmara dos Deputados, o MDB quase duplicou a sua bancada, elegendo 160 deputados federais, enquanto a ARENA elegeu 204 deputados. Ademais, o MDB elegeu a maioria dos deputados estaduais em seis Assembleias³⁵ (KINZO, 1988, p. 74).

De acordo com Rodrigo Patto Sá Motta (2008, p. 100-101), alguns fatores explicam os resultados eleitorais de 1974: a) a agressividade do MDB, que adotou posturas críticas mais contundentes; b) o fim do otimismo em relação ao crescimento econômico em

33 *Gazeta do Povo*, 4 out. 1974, p. 3.

34 O MDB elegeu os senadores nos seguintes estados: São Paulo, Rio de Janeiro, Guanabara, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, Espírito Santo, Goiás, Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte, Sergipe, Paraíba, Amazonas e Acre. Por sua vez, a ARENA elegeu os senadores na Bahia, Piauí, Alagoas, Maranhão, Pará e Mato Grosso.

35 As seis Assembleias Legislativas estaduais que o MDB elegeu a maioria dos deputados foram em São Paulo, no Rio de Janeiro, na Guanabara, no Rio Grande do Sul, no Amazonas e no Acre (KINZO, 1988, p. 251).

virtude do esgotamento do “milagre econômico”; c) a eficiência do MDB na campanha, utilizando com inteligência a televisão, que, pela primeira vez, teve um papel importante nas disputas eleitorais; d) o fato das eleições terem sido relativamente abertas, com menor índice de repressão desde 1965.

No Paraná, o MDB também alcançou uma expressiva vitória eleitoral, elegendo Francisco Leite Chaves para o Senado, além de 15 deputados federais. Desse modo, a bancada paranaense na Câmara dos Deputados ficou dividida entre MDB (50%) e ARENA (50%). Entretanto, na Assembleia Legislativa do Paraná, apesar de quase ter triplicado o número de cadeiras, elegendo 25 deputados estaduais, o MDB não conseguiu suplantar a ARENA, que elegeu 29 deputados.

O desempenho eleitoral de 1974 consolidou a ascensão de novas lideranças emedebistas, como Francisco Leite Chaves (eleito senador), Álvaro Fernandes Dias (eleito o deputado federal mais votado no Paraná) e Enéas Eugênio Pereira Faria (eleito o deputado estadual mais votado), que se tornaram protagonistas dentro do partido juntamente com o deputado federal José Alencar Furtado e do ex-deputado federal José Richa (eleito prefeito de Londrina em 1972).

Portanto, a vitória eleitoral do MDB em 1974 representou um duro golpe para o governo e um aviso da insatisfação social com a inflação e a carestia. A ditadura militar entraria em crise, desgastada pelo agravamento da crise econômica e pelas manifestações de setores da sociedade civil e da Igreja católica pelo retorno à democracia.

As disputas pelo comando partidário e a convenção do MDB paranaense de 1975

Com o desempenho eleitoral de 1974 e a perspectiva de êxito nas eleições de 1976 e, sobretudo, de 1978, a unidade do MDB, fundamental para a vitória eleitoral em 1974, passou a ser ameaçada em virtude da eclosão de disputas pelo comando partidário, pois em agosto de 1975 estava prevista a convenção estadual do partido e a eleição do novo diretório e da Comissão Executiva estadual.

Inicialmente, a exemplo do diretório nacional, a tendência era que as disputas entre “autênticos” e “moderados” iria cindir o partido. Entretanto, visando à unidade do partido, o nome do “moderado” Euclides Scalco (suplente do senador Francisco Leite Chaves) passou a ganhar força para assumir a presidência do MDB paranaense, uma vez que Scalco não exercia mandato parlamentar e poderia ser dedicar integralmente ao partido, além de ser visto como um nome capaz de unificar o partido.

Porém, o nome de Euclides Scalco para a presidência do MDB paranaense passou a sofrer a concorrência do deputado estadual Enéas Faria, que almejava a presidência do

diretório estadual. Desse modo, a proposta de uma chapa única para a convenção estadual foi descartada. Além das chapas de Euclides Scalco e Enéas Faria, surgiu uma terceira chapa, liderada pelo deputado federal Osvaldo Buskei. Contudo, Euclides Scalco era o favorito para vencer a disputa, uma vez que contava com o apoio do senador Francisco Leite Chaves, de nove dos 15 deputados federais e de 18 dos 25 deputados estaduais, além dos prefeitos José Richa (Londrina) e Nivaldo Kruger (Guarapuava).

No entanto, às vésperas da convenção estadual, marcada para o dia 24 de agosto de 1975, Enéas Faria e Osvaldo Buskei desistiram da disputa. Sem concorrentes, Euclides Scalco foi eleito presidente da nova Comissão Executiva³⁶ do MDB paranaense.

A Lei Falcão e as eleições municipais de 1976 no Paraná

Após a derrota eleitoral de 1974, o general-presidente Ernesto Geisel passou a priorizar a vitória da ARENA nas eleições municipais de 1976. Visando a enfraquecer o MDB, a ditadura militar arquitetou uma série de mudanças nas regras eleitorais, que ficaram conhecidas como Lei Falcão (em referência ao ministro da Justiça, Armando Falcão, seu idealizador). Promulgada no início de julho, a Lei Falcão (Lei 6.339/76) proibia os candidatos de realizar qualquer tipo de pronunciamento no rádio e na televisão. Desse modo, os partidos poderiam apenas divulgar, nas campanhas eleitorais, os nome, os números e as fotos dos candidatos, acompanhado da leitura dos seus currículos, esvaziando a campanha eleitoral no rádio e na televisão. Portanto, a Lei Falcão foi mais um casuísmo da ditadura, que modificou as regras do jogo eleitoral para silenciar o MDB, que, em 1974, obteve êxito na sua campanha política denunciando a inflação, o arrocho salarial e o agravamento da situação socioeconômica do país.

No Paraná, a ARENA e o MDB mobilizaram-se para as suas convenções municipais e para as campanhas eleitorais durante o ano de 1976, uma vez que houve eleições em todos os 290 municípios paranaenses, sendo que em 278 ocorreram eleições para prefeitos, vice-prefeitos e vereadores. Nas outras 12 cidades (Curitiba e 11 municípios incluídos na área de segurança nacional) houve apenas eleições para vereadores, uma vez que os prefeitos eram nomeados pelo governador.

Para o pleito de 1976, o MDB paranaense empreendeu um grande esforço para organizar diretórios em todos os municípios do estado. Se em 1972 o MDB contava com diretórios em menos de 40% dos municípios do Paraná, em 1976 os emedebistas contavam com 274 diretórios municipais, isto é, em mais de 90% das cidades paranaenses. Por sua

36 Em maio de 1977, o governo prorrogou automaticamente por mais dois anos os mandatos das Executivas nacionais, estaduais e municipais dos partidos políticos. Dessa forma, a Comissão Executiva do MDB paranaense, eleita em agosto de 1975, exerceu as suas funções até a convenção estadual de outubro de 1979.

vez, na ARENA do Paraná possuía diretórios municipais em todos os 290 municípios do estado.

Os resultados das eleições municipais, realizadas no dia 15 de novembro de 1976, foram favoráveis à ARENA, que elegeu a maioria dos prefeitos e vereadores em todo o país. No Paraná, o partido, elegeu 233 (83,8%) prefeitos, enquanto o MDB conquistou a prefeitura de 45 (16,2%) cidades, dentre elas Londrina (o seu principal reduto eleitoral, com o deputado federal Antônio Casemiro Belinati) e Ponta Grossa (com o deputado estadual Luiz Carlos Stanislawzuk). Entretanto, apesar da ampla vantagem da ARENA, o MDB obteve um crescimento eleitoral em relação às eleições municipais de 1972, quando o partido elegeu 30 prefeitos. O MDB também conseguiu dobrar a sua representação nos legislativos municipais, elegendo 858 vereadores em todo o Paraná, contra 1945 vereadores arenistas. Em Curitiba, a ARENA elegeu 12 vereadores e o MDB elegeu nove³⁷.

O “Pacote de Abril” e a cassação de José Alencar Furtado

Após as eleições parlamentares de 1974, o MDB passou a deter 44% da representação na Câmara dos Deputados e 30% do Senado. Embora permanecesse como minoria, esta representação deu ao partido a possibilidade de vetar projetos de emendas constitucionais propostos pelo governo, que necessitavam ser aprovados por dois terços dos parlamentares. Assim, as emendas constitucionais propostas pelo general-presidente Ernesto Geisel somente seriam aprovadas se contassem com algum apoio do MDB (KINZO, 1988, p. 163).

No início do novo período legislativo, em março de 1975, o MDB posicionou-se pela defesa dos direitos humanos e solicitou a presença do ministro Armando Falcão na Câmara dos Deputados para prestar informações sobre o paradeiro dos desaparecidos políticos. Como o tema da violação dos direitos humanos e da repressão era tratado pela ditadura como “território proibido”, a temperatura política no Congresso entrou em ebulição e o governo incumbiu a ARENA de bloquear qualquer iniciativa do MDB. Ademais, o governo passou a “denunciar” o apoio do PCB a alguns candidatos emedebistas eleitos em 1974, acusando o partido de estar acobertando deputados comunistas, em uma tentativa de intimidação ao partido (KINZO, 1988, p. 164-166).

A partir de 1976, o general-presidente Ernesto Geisel utilizou o AI-5 para enquadrar o MDB, cassando os mandatos de deputados emedebistas³⁸. A crise política tornou-se ainda mais acentuada no final do ano, quando o general-presidente Ernesto Geisel enviou ao Congresso um projeto de emenda constitucional para reformar o sistema

37 *Gazeta do Povo*, 20 nov. 1976, p. 1.

38 Em 1976, foram cassados os deputados federais Alberto Marcelo Gatto (MDB/SP), Amaury Muller (MDB/RS), Nadyr Rossetti (MDB/RS) e Lysâneas Maciel (MDB/RJ).

judiciário. Na verdade, o projeto de reforma do Judiciário foi uma espécie de “balão de ensaio” para avaliar a situação e a receptividade à introdução de outras reformas políticas, que seriam mais tarde enviadas ao Congresso, visando ao projeto de institucionalização do regime (KINZO, 1988, p. 176).

No entanto, a posição intransigente do general-presidente Ernesto Geisel em não aceitar negociar levou o MDB a posicionar-se contrário ao projeto, impossibilitando, assim, qualquer chance de que o mesmo fosse aprovado. De fato, no dia 30 de março de 1977, o projeto foi votado no Congresso, recebendo 241 votos a favor e 156 contra, não alcançando o quórum de dois terços necessários para ser aprovado (KINZO, 1988, p. 181).

Em resposta, no dia 1º de abril de 1977, Geisel usou o AI-5 e emitiu o Ato Complementar 102 (AC-102), decretando o recesso do Congresso, fechado pela terceira vez pela ditadura. Durante o recesso do Congresso, que durou 15 dias, Geisel decretou um conjunto de medidas políticas e econômicas sem o debate parlamentar, como a reforma do Judiciário e seis decretos-leis, que se tornaram conhecidas como “Pacote de Abril”. Entre essas medidas estavam: a) derrubada da exigência dos votos de dois terços do Congresso para aprovação dos projetos de emendas constitucionais, que poderiam ser aprovados com a maioria simples, possibilitando que o governo conseguisse aprovar projetos de emendas constitucionais apenas com os votos da ARENA; b) extensão do mandato (de cinco para seis anos) do próximo presidente da República; c) a eleição indireta para um terço das cadeiras no Senado, criando os chamados “senadores biônicos”, garantindo à ARENA 21 cadeiras senatoriais em 1978 (KINZO, 1988, p. 182-183).

No dia 15 de abril de 1977, o Congresso Nacional foi reaberto e o deputado do MDB paranaense José Alencar Furtado, então líder da oposição, discursou criticando duramente o pacote de reformas imposto pelo governo³⁹. Posteriormente, um grupo de parlamentares do MDB propôs uma redefinição da estratégia do partido, defendendo a promoção de uma grande campanha para denunciar a situação política do país e a mobilizar a opinião pública em favor de uma Assembleia Nacional Constituinte (KINZO, 1988, p. 191). Porém, em maio de 1977, a ditadura congelou momentaneamente o MDB, que novamente foi atingindo por uma nova série de cassações, com o deputado do grupo “autêntico” Marcos Tito (MDB/MG). Acusado de ler um discurso no plenário oriundo do jornal *Voz Operária* (do PCB) e de ser porta-voz dos comunistas, Marcos Tito foi cassado pelo AI-5 em 14 de junho de 1977.

Posteriormente, no dia 30 de junho de 1977, foi cassado o deputado do MDB paranaense José Alencar Furtado, vinculado ao grupo dos “autênticos” e líder da oposição na Câmara dos Deputados. No dia 27 de junho, durante um programa do MDB na televisão e no rádio, que obteve um grande índice de audiência, José Alencar Furtado protestou

39 *O Estado do Paraná*, 16 abr. 1977, p. 8.

contra as cassações dos seus colegas de partido e criticou a repressão e o desaparecimento de presos políticos.

Impactado com as medidas casuísticas do “Pacote de Abril” e com as cassações de Marcos Tito e José Alencar Furtado, o MDB realizou a convenção nacional em 14 de setembro de 1977. Durante a convenção, o MDB decidiu adotar definitivamente o tema da defesa pela Constituinte, além de posicionar-se contrário à proposta de diálogo com o governo e pela defesa da anistia política⁴⁰. Após a convenção, o MDB lançou oficialmente a campanha pela Constituinte no dia 20 de setembro. No Paraná, a campanha teve início por meio de um forte discurso do deputado estadual Trajano Bastos de Oliveira (do grupo “autêntico”) na Assembleia⁴¹.

Entretanto, as chances de êxito da campanha do MDB por uma Constituinte eram nulas, pois o partido foi proibido de realizar na televisão e no rádio qualquer menção à campanha, assim como também de realizar comícios sobre o tema. Desse modo, a campanha da Constituinte – duramente criticada pelos arenistas – limitou-se a discursos parlamentares no Congresso e nas Assembleias estaduais e à publicação de um Manual do Constituinte, que explicava em linguagem simples à população o que significava uma Assembleia Nacional Constituinte. Assim, no final de 1977, a campanha pela Constituinte já havia morrido, tornando-se apenas mais um item na agenda do partido (KINZO, 1988, p. 194-195).

A crise da ditadura militar, as reformas políticas e as eleições de 1978 no Paraná

Durante o governo Geisel, as manifestações pelo retorno à democracia ganharam volume, sobretudo a partir de 1977, aglutinando um significativo número de políticos liberais, políticos de esquerda, profissionais liberais, empresários, setores da Igreja católica, intelectuais, professores, estudantes e movimentos sociais numa frente oposicionista que contribuiu para o desgaste da ditadura militar.

Dessa forma, paralelamente ao projeto de distensão política, lento, gradual e seguro (que pretendia descomprimir paulatinamente o regime por meio de uma limitada liberalização), o general-presidente Ernesto Geisel, pressionado por significativos setores da sociedade civil, precisou rever o projeto inicial de distensão política, no qual não pretendia abrir mão do AI-5. Desse modo, após as negociações empreendidas com representantes da sociedade civil, o governo encaminhou ao Congresso, no final de junho de 1978, um projeto de emenda constitucional que propunha a restauração

40 *Gazeta do Povo*, 15 set. 1977, p. 1 e 7.

41 *Gazeta do Povo*, 21 set. 1977, p. 6.

do *habeas corpus*, a revogação do AI-5, a inviolabilidade para o mandato parlamentar, garantias constitucionais para a magistratura, o retorno do Estado de sítio, a criação do Estado de emergência para condições especiais, a elegibilidade dos políticos cassados e o estabelecimento do pluripartidarismo⁴².

Embora atendessem algumas das reivindicações da sociedade civil, o projeto – que foi amplamente criticado pelo MDB – ainda estava longe de introduzir mudanças substanciais no regime, pois no lugar do AI-5 seriam introduzidas as “salvaguardas do regime” (denominadas pela oposição de “entulho autoritário”), assegurando ao presidente o uso de mecanismos constitucionais para combater “ações subversivas, rebeliões e de ameaças à segurança nacional” (KINZO, 1988, p.195-196).

Em 20 e 21 de setembro de 1978, depois de quase três meses de negociações, o projeto de emenda constitucional que tratava das reformas políticas foi aprovado no Congresso. Com as reformas políticas – que passariam a vigorar a partir de 1º de janeiro de 1979 –, o AI-5 seria extinto após 10 anos de vigência. No entanto, manteve-se uma série de medidas restritivas (as “salvaguardas do regime”), acrescida de uma nova Lei de Segurança Nacional, que passou a vigorar no final de dezembro de 1978.

Portanto, com as reformas políticas de 1978, o general-presidente Ernesto Geisel “institucionalizava o regime”, integrando à Constituição as “salvaguardas”. Entretanto, os temas do retorno do pluripartidarismo e da anistia política foram deixados para o futuro general-presidente João Batista Figueiredo, eleito indiretamente em 15 de outubro de 1978⁴³. Um mês antes, em setembro de 1978, ocorreram as eleições indiretas para os governos estaduais e dos “senadores biônicos”. No Paraná, o ministro Ney Braga foi indicado pelo general-presidente Geisel como candidato da ARENA, sendo eleito indiretamente governador. Nesse mesmo pleito indireto, Afonso Alves de Camargo Neto (então presidente da ARENA paranaense) foi eleito “senador biônico”.

Para as eleições parlamentares de 1978, José Richa e o deputado estadual Enéas Faria foram lançados como candidatos do MDB ao Senado, enfrenando o deputado federal Odilon Túlio Vargas, candidato da ARENA paranaense. Nas eleições realizadas em 15 de novembro de 1978, o MDB elegeu José Richa ao Senado, 15 deputados federais e 24 deputados estaduais, enquanto a ARENA elegeu 19 deputados federais e 34 deputados estaduais. Assim, o futuro governador Ney Braga governaria com o apoio da maioria da Assembleia Legislativa.

42 *Gazeta do Povo*, 24 jun. 1978, p. 1.

43 O general João Batista Figueiredo foi eleito indiretamente presidente da República, recebendo 355 votos da ARENA, enquanto o general Euler Bentes recebeu 226 votos do MDB. Houve ainda oito abstenções (CHIRIO, 2012, p. 207).

QUADRO 3: RESULTADOS ELEITORAIS DAS ELEIÇÕES PARLAMENTARES NO PARANÁ (1966-1978)

Eleição	Senado		Câmara dos Deputados		Assembleia Legislativa	
	ARENA	MDB	ARENA	MDB	ARENA	MDB
1966	1	_____	20 (80%)	5 (20%)	37 (82%)	8 (18%)
1970	2	_____	19 (82,6%)	4 (17,4%)	38 (80,8%)	9 (19,2%)
1974	_____	1	15 (50%)	15 (50%)	29 (53,7%)	25 (46,3%)
1978	1 (indireto)	1	19 (55,9%)	15 (44,1%)	34 (58,6%)	24 (41,4%)

Fonte: quadro elaborado pelo autor a partir dos dados de IPARDES (1989).

Em nível nacional, a ARENA elegeu 15 senadores contra oito do MDB⁴⁴ e obteve 55% da representação na Câmara Federal. Além disso, a ARENA também já havia garantido um terço do Senado por meio das eleições indiretas (os “senadores biônicos”, eleitos em setembro), o que garantiu ao governo a maioria no Congresso (KINZO, 1988, p. 201-202).

A reforma político-partidária de 1979 e o fim do bipartidarismo

Ao assumir a presidência da República, em 15 de março de 1979, o general-presidente João Batista Figueiredo deu continuidade ao projeto de distensão política lenta, gradual e segura, que passou a ser chamado de “abertura”. Dessa forma, os primeiros meses do governo Figueiredo foram marcados pelos debates acerca da anistia política e da reforma político-partidária que determinaria o fim do bipartidarismo.

Porém, a ditadura militar impôs uma lei de anistia parcial (que excluía os presos políticos e exilados considerados “terroristas”⁴⁵) e recíproca (que abrangia também os agentes da repressão, visando a evitar o julgamento de militares e civis acusados por violações de direitos humanos e assassinatos), que foi aprovado no Congresso no dia 22 de agosto de 1979.

Em seguida, a ditadura dedicou-se à reforma político-partidária, visando ao retorno do pluripartidarismo e, sobretudo, à fragmentação da oposição reunida no MDB. Entretanto, a reforma não ameaçava apenas desintegrar o MDB, mas também a própria ARENA, uma vez que o partido governista estava longe de ser unido e coeso. Desse modo, a ditadura procurou concentrar seus esforços em garantir que o partido governista não se

44 Além do Paraná, o MDB venceu as eleições para o Senado em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Goiás e Paraíba.

45 No entanto, na prática, estes presos políticos acabaram sendo libertados por outros recursos jurídicos, como revisões de pena e indultos (NAPOLITANO, 2014, p. 299).

fragmentasse, preservando a sua base parlamentar (KINZO, 1988, p. 205-206).

Assim, a partir de maio de 1979, o general-presidente João Batista Figueiredo, Petrônio Portella (ministro da Justiça) e o senador José Sarney (presidente nacional da ARENA) passaram a articular para que a reforma político-partidária previsse a extinção dos dois partidos existentes, mas sem causar nenhum efeito negativo ao governo, garantindo a maioria parlamentar com a formação de um novo partido governista, inicialmente apelidado de “ARENÃO”⁴⁶.

Paralelamente às discussões acerca da reforma político-partidária, o MDB, ao contrário da ARENA, optou em não adiar as convenções partidárias previstas para 1979, agendando as convenções municipais para agosto, as convenções estaduais para outubro e a convenção nacional para o início de novembro. No Paraná, no que tange à convenção estadual, os deputados federais Sebastião Rodrigues de Souza Júnior (aliado do ex-deputado federal José Alencar Furtado) e Álvaro Fernandes Dias (aliado do senador José Richa) lançaram-se como candidatos à presidência do diretório estadual. Na convenção estadual do MDB do Paraná, realizada no dia 14 de outubro de 1979, Sebastião Rodrigues de Souza Júnior foi eleito presidente do MDB paranaense, vencendo por apenas nove votos de diferença⁴⁷.

Contudo, o projeto governamental de reforma político-partidária foi encaminhado no dia 18 de outubro de 1979 ao Congresso, prevendo o fim do bipartidarismo, a dissolução da ARENA e do MDB e contendo as novas normas para a organização dos partidos políticos. Apesar dos protestos do MDB, o projeto de reforma político-partidária foi aprovado no dia 22 de novembro de 1979. Desse modo, ARENA e MDB deixaram de existir como organizações políticas após 13 anos de limitada participação no sistema político implantado pela ditadura militar.

Com o fim do bipartidarismo e o retorno ao pluripartidarismo foram organizados novos partidos políticos em 1980, como o Partido Democrático Social (PDS), sucedâneo da ARENA; o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), herdeiro do MDB; o Partido Popular (PP), organizado por emedebistas “moderados” e dissidentes da ARENA; o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB); o Partido Democrático Trabalhista (PDT), de Leonel Brizola; e o Partido dos Trabalhadores (PT), liderado pelo líder sindical Luís Inácio Lula da Silva.

46 *Gazeta do Povo*, 15 maio 1979, p. 7.

47 *Gazeta do Povo*, 16 out. 1979, p. 6.

Considerações Finais

Os esforços do MDB/PMDB paranaense em manter unida a oposição não impediram a perda de parlamentares, que optaram em vincular-se ao PTB, ao PP e mesmo ao PDS. Ademais, as articulações para a organização do PMDB paranaense revelaram as rivalidades entre os grupos liderados pelo ex-deputado federal José Alencar Furtado e pelo senador José Richa, que disputavam o controle do partido. No entanto, um pacto entre ambos garantiu um período de trégua e de atuação conjunta no processo de formação do partido oposicionista no Paraná, que passou a ser presidido pelo deputado estadual Waldir Pugliesi.

Nas eleições de 1982, o desgaste da ditadura militar e do seu partido (PDS) e a grave crise econômica e inflacionária foram importantes fatores que contribuíram para a vitória da oposição em vários estados do país. No Paraná, após 17 anos, os paranaenses voltaram a escolher, por meio do voto direto, o governador do estado, elegendo o pemedebista José Richa, que derrotou Saul Raiz (PDS). Para o Senado, o pemedebista Álvaro Dias derrotou Ney Braga. A vitória acachapante do partido oposicionista no Paraná, elegendo também a maioria dos deputados federais e estaduais⁴⁸ e conquistando a maioria das prefeituras e legislativos municipais, representaria o início do predomínio do PMDB no Paraná durante a década de 1980 e início dos anos 1990.

Referências

- AZEVEDO, Débora B. de; RABAT, Márcio Nuno. *Parlamento mutilado: deputados federais casados pela ditadura de 1964*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2012.
- BATISTELLA, Alessandro. *O Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) no Paraná*. Curitiba: UFPR, 2016.
- BATISTELLA, Alessandro. *A ditadura militar e o bipartidarismo: gênese e trajetória da Aliança Renovadora Nacional (ARENA) e do Movimento Democrático Brasileiro (MDB) no Paraná (1965-1982)*. Curitiba: CRV, 2019.
- CHIRIO, Maud. *A política nos quartéis: revoltas e protestos de oficiais na ditadura militar brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- DELGADO, Márcio de Paiva. *A Frente Ampla de oposição ao regime militar (1966-1968)*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

48 Na Câmara dos Deputados, o PMDB elegeu 20 deputados federais contra 14 do PDS. Na Assembleia Legislativa, o PMDB elegeu 34 deputados estaduais contra 24 do PDS. Os demais partidos não elegeram nenhum parlamentar.

- FICO, Carlos. *Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- GRINBERG, Lucia. *Partido político ou bode expiatório: um estudo sobre a Aliança Renovadora Nacional (Arena), 1965-1979*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.
- IPARDES. *Resultados eleitorais: Paraná (1945-1982)*. Curitiba: IPARDES, 1989.
- KINZO, Maria D'Alva Gil. *Oposição e autoritarismo: gênese e trajetória do MDB (1966-1979)*. São Paulo: Vértice, 1988.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Partido e sociedade: a trajetória do MDB*. Ouro Preto: UFOP, 1997.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. O MDB e as esquerdas. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs.). *As esquerdas no Brasil: revolução e democracia (1964-...)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, v. 3, p. 283-303.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Introdução à história dos partidos políticos brasileiros*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- NAPOLITANO, Marcos. *1964: história do regime militar brasileiro*. São Paulo: Contexto, 2014.
- PALMEIRA, André Franklin. *O Partido do Brasil: uma história do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (1980-2016)*. Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2017.
- SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Fontes: jornais pesquisados

Correio de Notícias. Curitiba.
Gazeta do Povo. Curitiba.
O Estado do Paraná. Curitiba.

Recebido em: 10/04/2020
Aprovado em: 29/05/2023

AQUÉM DA SOBERANIA: PRÉ-DIREITO E COSTUME NA SOCIEDADE COLONIAL (MINAS GERAIS, SÉCULO XVIII)^{1*}

Before sovereignty: pre-law and custom in colonial society (Minas Gerais, 18th century)

Marco Antonio Silveira²

RESUMO

Valendo-se de autores como Louis Gernet, Marcel Mauss, Michel Foucault e Muniz Sodré, o artigo recupera aspectos do debate sobre a relação entre pré-direito e direito com o intuito de avaliar as ambiguidades presentes na utilização do conceito de economia do dom para o entendimento das sociedades escravistas coloniais. Para isso, discute analiticamente libelos cíveis produzidos nas Minas Gerais do século XVIII e encontrados na Casa Borba Gato e no Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência, respectivamente localizados em Sabará e Ouro Preto.

Palavras-chave: pré-direito; economia do dom; Minas setecentistas

ABSTRACT

Making use of authors such as Louis Gernet, Marcel Mauss, Michel Foucault and Muniz Sodré, the article recovers some aspects of the debate on the relationship between pre-law and law in order to assess the ambiguities present in the adoption of the concept of gift economy to the understanding of colonial slave societies. To this end, it analytically discusses civil suits produced in 18th century Minas Gerais and found at Casa Borba Gato and at the Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência, respectively located in Sabará and Ouro Preto.

Key-words: pre-law; gift economy; 18th century Minas Gerais

1 * Este artigo resulta de pesquisa financiada pelo CNPq.

2 Doutor em História pela UNICAMP, Professor Associado / Livre-docente do Curso de História da Universidade de Pernambuco (Campus Mata Norte). Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Ensino de História (ProfHistória) e do Programa de Pós-graduação em Culturas Africanas da Diáspora e dos Povos Indígenas. Pós-doutor em História pela UNICAMP, com estágio como Investigador Visitante Sênior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS/UL). Professor permanente do Programa de Pós-graduação em História da UFRPE. Contato: mantosilveira@yahoo.com.br.

O estudo do conceito e das instâncias de justiça em sociedades de Antigo Regime tornou-se fundamental para o entendimento da dinâmica da colonização da América portuguesa. Inúmeros aspectos relativos ao assunto têm sido explorados pela historiografia. Um deles consiste em referir a justiça como a mais importante virtude do príncipe, visto que dar o seu a cada um significava, em boa medida, distribuir desigual e hierarquicamente os recursos materiais e simbólicos, com o intuito de manter a ordem num contexto em que a Coroa convivia com poderes competitivos e articulava-se a estruturas administrativas conflituosas e sobrepostas. Outro aspecto relevante remete à distinção doutrinária entre monarquia e tirania: se o monarca é absoluto por ser fonte do direito positivo, torna-se um tirano caso contrarie o direito natural e, conseqüentemente, a ordem divina (HESPANHA, 1994).

Os dois aspectos mencionados, indicadores dos limites colocados ao príncipe, apontam para o caráter problemático da relação entre soberania e justiça. Por um lado, a própria noção de soberania é relativizada pela constatação de que as estruturas administrativas fogem ao controle da Coroa, pois esta nem sempre possui meios técnicos para discipliná-las e instrumentalizá-las de modo efetivo. Se, como afirmou Raphael Bluteau em seu *Vocabulário*, o poder soberano implicava “independência” – o príncipe sendo aquele que “não depende de outra potência humana” (BLUTEAU, 1712-1728, v. 7, p. 670)³ –, não haveria no império português soberania propriamente dita. Por outro lado, uma vez que cabia ao monarca criar leis e distribuir benesses de maneira justa, sua atuação teria de ser em alguma medida soberana em relação aos conflitos públicos e privados. Essa ambigüidade do caráter soberano do príncipe – que ora se submete à ordem e aos poderes concorrentes, ora se apresenta como o seu exterior – advém do fato de o fenômeno da soberania ter se constituído histórica e gradualmente. Por essa razão, é necessário estabelecer uma distinção entre direito e justiça, bem como questionar em que termos esta última poderia se situar *aquém* da soberania e ser operada pelas práticas costumeiras. Haveria justiça sem um poder soberano? Haveria mesmo uma justiça sem julgador? Em que medida ela se vincularia ao costume e à caridade reguladora das trocas simbólicas no cotidiano?

O problema tem sido tratado há bastante tempo por diversos autores, devendo-se destacar a série de reflexões realizadas a esse respeito por Michel Foucault (1926-1984). Entre seus trabalhos, desempenham papel decisivo as *Aulas sobre a vontade de saber* (2014), livro publicado há uma década no Brasil e que corresponde ao curso ministrado no Collège de France entre dezembro de 1970 e março de 1971. Encontram-se aí investigações preliminares que se desdobrariam posteriormente em obras seminais e muito conhecidas, tais como *Vigiar e punir* (1994), *Microfísica do poder* (2004) e *História da sexualidade* (1984).

Nas referidas aulas, Foucault parte de F. Nietzsche (1844-1900) com o intento de

3 Verbetes “Soberano” e “Soberania”.

separar, de um lado, a noção apriorística de conhecimento presente em Aristóteles, e, de outro, o saber que se forja na materialidade do discurso, identificado com os sofistas. Em linhas gerais, pode-se dizer que, enquanto no primeiro caso os dados sensoriais aparecem submetidos a um sistema de conhecimento prévia e idealmente estabelecido, no segundo o saber se imiscui nas relações de poder, na medida em que sua verdade é disputada através do jogo discursivo. Há, nessa distinção entre conhecimento puro e saber material, uma diferença importante quanto à verdade: do ponto de vista aristotélico, ela é exterior ao discurso e às práticas; na perspectiva do sofista, essa exterioridade não existe. É a partir de tal diferença que Foucault, fundando-se em autores tais como o sociólogo Louis Gernet (1882-1962) e o historiador Marcel Detienne (1935), irá recuperar noções de justiça da Grécia Arcaica desvinculadas de uma verdade e de uma soberania que lhes seriam exteriores. Foucault busca, então, retomar elementos do que se chamou de “pré-direito”.

No período homérico (VIII a. C.), Foucault encontrará noções distintas de justiça, mas também uma transformação (2014).⁴ Antes de tudo, há a justiça dos guerreiros, que se relaciona com o ágon, a luta, o desafio do juramento, a imprecação. Numa disputa pela verdade travada por combatentes, não há um juiz exterior, mas o desafio que exige do oponente a disposição de jurar, a capacidade de suportar a maldição que lhe é lançada e de se submeter ao suplício. A soberania presente na justiça dos guerreiros é apenas a de Zeus, perante quem se jura e, portanto, de quem se pode receber o castigo fulminante. Mas há ainda, no pré-direito da Grécia Arcaica, outras formas decisivas expostas na Lei de Gortina, o importante código encontrado na Ilha de Creta: o *díkazein* (justiça), o *krínein* (decidir, determinar) e o *dikaion* (justo). No *díkazein*, os litigantes, seguindo regras antigas e costumeiras, juram a verdade como os guerreiros, mas não sozinhos. São acompanhados por inúmeros partidários. Estes últimos juram não por terem conhecimento do fato, mas para apoiarem uma das partes, atestarem sua veracidade, expondo-se também à ameaça do castigo divino. No *krínein*, por sua vez, quem jura, quem se expõe ao castigo divino é o próprio juiz. Uma vez que cabe a ele decidir sobre o litígio, chama a si o risco do juramento. Não se trata, contudo, de uma decisão que vise a desvelar a verdade factual, mas sim a regular a reparação. Não por acaso, a noção de *krínein* aparece relacionada ao *dikaion*, isto é, ao que é justo em termos de reparação da ofensa. Como esclarece Foucault, o vínculo entre *krínein* e *dikaion* acontece porque esse tipo de justiça “é, imediatamente e de pleno direito, política”, ou seja,

[...] constitui um dos meios de fazer reinar a ordem na cidade; não tanto de fazer reconhecer para cada qual o que lhe é devido naturalmente, e sim de atar adequadamente os laços da cidade, [de] zelar para que

4 Consulte-se especialmente as aulas de 27 de janeiro, 3 de fevereiro e 10 de fevereiro de 1971.

o lugar de cada um se equilibre harmoniosamente com o dos outros (FOUCAULT, 2014, p. 86).

No *krínein*, não há propriamente busca da culpa e do culpado, mas sim a sentença que engendra uma reparação justa capaz de manter a ordem e o equilíbrio na cidade. A presença do juramento e da reparação associa esse modelo de justiça ao costume antigo e à ágon dos guerreiros: em grande medida, o conflito continua a ser um embate entre partes cuja verdade não é uma questão de medida ou de verificação factual, mas de imprecação, troca e compensação. Não se trata, portanto, de direito subjetivo, organizado sob a forma processual e que impõe a investigação de uma verdade exterior por parte de um julgador também exterior. Não há requerente e requerido, mas lutadores, o juiz apenas regulando o jogo de retribuições.

Como foi dito acima, Foucault identifica, através dos conceitos mencionados, não apenas noções distintas de justiça, mas também uma transformação. Os sinais desta última aparecem quando se observam pelo menos três aspectos. Primeiro, o juramento feito perante o juiz ou por ele mesmo tende a abrir as portas para a introdução de uma instância propriamente judicial, externa e acima das partes. Segundo, o jogo da reparação, embora se mantenha ligado às regras costumeiras do dom e da contraprestação, começa a demandar o cálculo, a medida – observação ainda mais relevante quando, para retomar as palavras de Foucault, se supõe que “o uso do *krínein* esteja ligado ao desenvolvimento de uma sociedade em que as relações econômicas assumem cada vez mais extensão e extravasam cada vez com mais frequência o quadro familiar” (2014, p. 92). Terceiro, a preocupação com a ordem coloca a possibilidade de que o costume se torne insuficiente e se veja cotejado pelo *nomos*, isto é, pela lei escrita. Em outras palavras, com a constatação de que no pré-direito da Grécia Arcaica começam a emergir a instância processual, o cálculo econômico e a lei escrita, Foucault formula o argumento – que mais tarde desenvolverá, por exemplo, no livro intitulado *Em defesa da sociedade* (1999) – de que historicamente a justiça como soberania esvaziou o poder guerreiro.

Em trabalho bastante utilizado por Foucault e publicado em 1951, Louis Gernet resgata o sentido da obrigação e do débito do pré-direito grego. Valendo-se dos estudos de Marcel Mauss (1872-1950), o sociólogo aponta o forte vínculo existente entre a obrigação e a generosidade. Retomando o mito de Protágoras, Gernet ressalta a importância da palavra *aidos*, cuja tradução remeteria ao sentimento de respeito e reverência religiosa. Segundo o autor:

[...] nas condutas que parecem normais, o *aidos* é, em relação a um parceiro, o sentimento de obrigação que se constituiu como um “adiantamento” por meio da oferta de uma dádiva gratuita; e a

contraprestação, de prazo indeterminado, não é um equivalente no sentido mercantil, ela emana de uma generosidade que não se tem o direito de calcular. A composição mesma da palavra indica o mecanismo que atua: uma “oposição” reveladora testemunha que a obrigação, em espécie, é exatamente correlativa ao dever de vingança (GERNET, 1951, p. 29).⁵

A obrigação, portanto, afasta-se da dinâmica mercantil para identificar-se com um tipo de troca que abarcaria a dádiva gratuita e a generosidade, bem como, num sentido oposto, a vingança. Da mesma forma, ao analisar outro episódio mítico, o festim de Tântalo, Gernet sublinha ser ele definido através da palavra *éranos*, que expressa o vai-e-vem das trocas de vantagens e sacrifícios. Também aqui o termo remonta a uma prática que se afasta de significados mercantis e estritamente jurídicos:

Não se trata de uma forma jurídica: ela nem se destaca do conjunto da prática social, a qual não pode ultrapassar com autonomia, nem comporta essa organização que põe a serviço do direito um aparelho especializado. Por esta dupla razão, a idéia do *debitum* e a idéia do *obligatio* se encontram nela fundidas (GERNET, 1951, p. 45).

Nesse sentido, a reconstituição de elementos característicos do pré-direito grego remete a tipos de relação que, recusando ou esvaziando a atuação de instâncias exteriores, tendem a envolver diretamente parceiros e litigantes, engajados seja em lutas, vinganças, dádivas ou generosidades. Seguindo os autores citados, contudo, pode-se sugerir que termos como *krínein*, *dikaion*, *aidos* e *éranos* carregam a possibilidade de emergência do direito no interior do pré-direito, a absorção da reciprocidade pela soberania, assim como a colonização da dádiva pelo cálculo mercantil. Porém, tais operações são, no mínimo, ambíguas e complexas. Por esse motivo, vale a pena, com base em análises como as de Gernet e Foucault, colocar a questão metodológica sobre a existência, em outras sociedades, de relações situadas aquém da soberania, do direito e do mercado. Mencione-se, por exemplo, que, para o caso do Antigo Regime e das sociedades coloniais, o uso descuidado do conceito de economia do dom pode apagar distinções e ambigüidades cruciais, nomeando como direito e soberania aquilo que era entendido como costume e caridade. Essa questão, aliás, não escapou à reflexão de António Manuel Hespanha, cuja obra, voltada para o caso português, sempre destacou a importância das relações costumeiras, assim como o peso da orientação política monárquica que tendia a colocar a

5 Tradução minha. A grafia da palavra *aidos*, que no original aparece no alfabeto grego, foi transposta para o latino.

manutenção da tradição e da ordem acima do cumprimento estrito da lei.

Seria inócuo e inadequado tentar estabelecer aqui vínculos históricos de longa duração entre as sociedades gregas arcaicas e aquelas que se desenvolveram na América de colonização portuguesa. Mais factível é a tarefa de questionar em que medida a problemática foucaultiana sobre o pré-direito contribui para a compreensão das sociedades coloniais. O tema do juramento, por si só, conduz a uma série de problemas instigantes, pois abarca tanto o peso da honra na vida social, quanto o medo do castigo divino. Uma análise sobre noções similares às que envolvem o ágon deveria nos levar a esboçar um modelo explicativo capaz de conceber a colonização como guerra, e não como inevitável triunfo da soberania (SILVEIRA, 2015 e 2019). Os juramentos d'alma, tão comuns nos autos judiciais das Minas setecentistas, parecem expressar ainda a tensão existente entre, de um lado, formas comunitárias de arranjo recíproco e, de outro, a tentativa da Coroa de constituir instâncias exteriores de direito e procedimentos processuais escritos e normatizados (SILVEIRA, 1997; ESPÍRITO SANTO, 2003). Nesse jogo intrincado entre sábios e rústicos, para usar os termos de António Manuel Hespanha (1988), o perdão também desempenhou papel decisivo. Basta mencionar as escrituras encontradas nos livros de notas setecentistas. Não se trata de cartas de perdão como as estudadas por Natalie Zemon Davis para a França quinhentista (2001). Se estas se compunham de relatos de criminosos dirigidos ao monarca, ratificando, assim, sua soberania, as escrituras de perdão das Minas do século XVIII eram registradas pelo tabelião a pedido da parte ofendida, podendo impedir a instauração de processos ou mesmo interrompê-los (MATEUS, 2017). Tais escrituras, situadas no limite entre direito e pré-direito, reforçam a hipótese de que parte significativa dos autos judiciais permaneceu inconclusa devido a acertos comunitários.

Sendo inúmeras as questões a explorar, deseja-se, nos limites deste artigo, analisar três casos, um deles ocorrido no termo da Vila de Sabará e os outros dois no de Vila Rica. Desse modo, busca-se apontar a ambigüidade da noção de obrigação vigente na sociedade colonial, bem como as incertezas do uso do conceito de economia do dom elaborado por Marcel Mauss (2002; 1981) e comumente apropriado pela historiografia, seja qual for sua vertente.⁶ O caso de Sabará é descrito em libelo cível julgado na Provedoria dos Defuntos e Ausentes entre 1743 e 1745, e envolve, à primeira vista, a intenção de um oficial mecânico de ser pago pelos serviços que prestara.⁷ Manuel de Melo Pimentel, “oficial de carapina e

6 Seria impossível e excessivo tentar indicar e sistematizar neste artigo a ampla bibliografia sobre a América portuguesa que se tornou tributária das contribuições de António Manuel Hespanha, em particular a que diz respeito às noções de justiça, direito e economia do dom. Como dito acima, este texto visa, por meio da análise qualitativa de processos judiciais específicos relativos a Minas Gerais, a chamar a atenção para as práticas cotidianas do pré-direito na sociedade colonial e a destacar suas relações intrincadas com o problema da soberania. Seja como for, vale citar, apenas como referência pontual, uma edição já clássica na qual são encontrados textos de temas e perspectivas distintos que dialogam com as concepções de Hespanha: SOUZA; FURTADO; BICALHO, 2009.

7 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel.

pedreiro”, afrontou os herdeiros e testamenteiros do falecido capitão Matias de Crasto Porto, um dos homens mais ricos da região, visando a ser pago fundamentalmente pelos 550 dias alternados em que, durante quatro anos, trabalhara em obras do defunto. Tomando como medida o jornal de “três quartos de ouro”, pago comumente a oficiais do mesmo tipo, o autor desejava embolsar mais de quatrocentas oitavas. O advogado dos réus, por sua vez, além de classificar o autor como mero aprendiz, negou a dívida com base no argumento de que ele teria se oferecido “gratuitamente” para o trabalho. Em outras palavras, as obras teriam sido realizadas para Matias de Crasto “não para dele receber paga, mas sim em recompensa da grande *obrigação* que devia ao dito testador dos favores e esmolas que lhe havia feito”, inclusive sustentando-lhe a casa.⁸ Assim, a questão central do embate aparece logo no contraponto entre o libelo do autor e a contrariedade dos réus: enquanto o primeiro apresenta o conflito em termos legais e mercantis, os últimos o remetem para o campo do costume e da reciprocidade.

Não resta dúvida, após a leitura do processo, que a intervenção da instância jurídica no caso se deu porque todo um encadeamento de obrigações gratuitas foi rompido em determinado momento após a morte do testador. Como se pode observar em seu testamento, o português Matias de Crasto Porto, morador no arraial de Roça Grande, faleceu em outubro de 1742 deixando “várias fazendas no continente destas Minas e sertões”, assim como uma loja situada na barra da Vila do Sabará.⁹ O monte-mor de seu inventário alcançou 81.287\$962, tendo restado para a partilha, depois de descontados os gastos com pagamento de dívidas e funeral, a significativa quantia de 40.110\$849 – algo equivalente a mais de duzentos escravizados bem avaliados. Como o capitão Matias não era casado, a herança foi repartida por sete filhos naturais legitimados no testamento, quatro homens e três mulheres: Germana, Joana, Vicente, Pantaleão, André, Feliciano e o “pequenino” Manuel. Cada um deles, já separada a terça, recebeu 3.820\$084. Como de praxe, o testador nomeou três testamenteiros: o primeiro, José de Almeida, era caixeiro de sua loja havia dez anos; o segundo, Cipriano Gomes, e o terceiro, Domingos da Costa, eram casados, respectivamente, com as filhas Joana e Germana.

Manuel de Melo, por seu turno, não se achava alijado dos vínculos de parentesco que articulavam a família de Matias de Crasto Porto. Este último havia tido diferentes concubinas, entre as quais se destacava Ana Rodrigues. A esposa do autor era filha dessa amásia com outro homem, mas o capitão Matias tratara a moça desde sempre com toda a atenção. A importância que Ana Rodrigues assume durante o processo judicial revela

8 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Contrariedade. Grifo meu.

9 Casa Borba Gato. Cartório do Primeiro Ofício – Documentação não encadernada – Caixa 2. Agradeço à professora Beatriz Ricardina Magalhães e sua equipe por ter me indicado a localização deste documento.

aspectos decisivos da reciprocidade comunitária. O advogado dos réus procurou ressaltar nos autos que a gratuidade dos serviços prestados pelo autor nada mais era do que uma compensação aos favores que o defunto concedia à antiga concubina. Manuel de Melo refutou o argumento afirmando que, embora Ana Rodrigues morasse em sua casa na companhia da filha, os favores eram dirigidos à sogra, e não a ela. Seja como for, ambas as partes concordavam em um ponto: a concubina era “da obrigação” de Matias de Crasto – obrigação, aliás, que se estendia à filha. Na tréplica, por exemplo, o advogado do autor foi categórico a esse respeito:

[...] é tanto verdade ser a mulher do autor coisa da obrigação do defunto [...] que o tal, sem embargo dela não ser sua filha, sempre a vestiu e sustentou e a criou em sua própria cama, e foi o que a casou, prometendo ao autor dotá-la com todo o necessário, e a não ser assim, não se sujeitara o autor a tomar o estado de casado.¹⁰

Percebe-se, portanto, que a causa em questão, aparentemente relacionada à remuneração de trabalho, envolvia de fato vínculos de parentesco e um conjunto amplo de práticas de contraprestação, claramente definidas através do vocábulo “obrigação”. Mais ainda, se, como foi dito acima, as relações desse grupo parental atravessaram o campo do costume e da caridade em direção à esfera legal e mercantil, isto se deu porque em algum momento a dinâmica da generosidade foi rompida. Vale destacar, a esse respeito, que, embora a demanda fosse formalmente movida contra testamenteiros e herdeiros do capitão Matias de Crasto, o processo deixa claro que alguns destes mantinham-se do lado do autor, chegando mesmo a depor a seu favor. André, por exemplo, que era filho de Matias e Ana Rodrigues, definiu-se em depoimento como “cunhado do autor”, dizendo ainda que, sendo também oficial de carapina, andava “na sua companhia”.¹¹ Ou seja, apesar do tratamento jurídico dado à questão, a dinâmica da reciprocidade não havia se rompido de todo ou em todas as partes. É possível, de qualquer modo, saber por que houve ruptura e apelo a instância judicial. O problema foi explicitamente formulado em várias partes do processo, sendo apresentado com clareza por José Ribeiro da Costa, uma das testemunhas dos réus. Segundo o depoente, o autor Manuel de Melo se queixara

[...] dizendo que os testamenteiros lhe pediam como dívida o importe de um vestido e outras cousinhas que lhe tinha dado o dito testador da loja quando casara, e que assim, visto eles lhe pedirem o que o dito capitão

10 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Tréplica.

11 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Depoimento de André de Crasto Porto.

lhe tinha dado, também havia de cobrar do casal os seus serviços de tantos anos que fizera ao dito testador em sua vida [...] o que não fazia se os ditos testamenteiros lhe não viessem pedindo a tal dívida [...].¹²

Nessa passagem, dois pontos merecem destaque. O primeiro consiste na referência direta aos testamenteiros, mas não aos herdeiros. Isso sugere que o conflito envolvia o caixeiro e os genros de Matias de Crasto e explica por que alguns de seus filhos naturais depuseram a favor de Manuel de Melo. O segundo ponto remete à possibilidade de que a cobrança formal da dívida do autor em juízo tenha ocorrido não com o intento de causar conflito, mas como desdobramento incontornável das exigências legais. Talvez o caixeiro, na feitura do inventário e no encaminhamento da testamentaria, tenha se deparado com a necessidade de incluir os presentes dados a Manuel de Melo no rol de dívidas ativas, levando-o à inevitável reação de ter de jogar o jogo do direito. Sobre o assunto, outra testemunha declarou ter ouvido do autor que, “como lhe pediam os réus a conta da loja, é que queria lhe pagassem os seus jornais; que a não ser isso, por não andar com justiças e demandas, fazia tenção ficava uma cousa pela outra [...]”.¹³ Ou seja, quando as determinações de direito transformaram a dádiva em dívida, constituiu-se uma ruptura que levou à promoção do libelo, no qual a gratuidade foi apresentada como serviço remunerado.

É perceptível, no libelo cível analisado, que a obrigação existente entre Matias de Crasto, Ana Rodrigues, sua filha e Manuel de Melo era perpassada por afeto e generosidade. Um elemento crucial da referida obrigação estava no fato de que o capitão considerava os membros da família constituída por sua antiga concubina parte de seu universo doméstico. O também carapina Pantaleão Antônio da Silva, explicando a situação em depoimento, disse “[...] ser costume no testador em sua vida não levar ouro por feitio de obras que os seus escravos faziam às pessoas que estavam agregadas à sua casa [...]”. A mesma testemunha contou também que, em contrapartida, “[...] ouviu dizer ao autor, no tempo das obras, que desejava servir ao dito testador e que, enquanto ele tivesse que trabalhar em casa do dito testador, não havia de trabalhar por fora [...]”.¹⁴ Segundo outro depoente, quando um escravo de Matias quis cobrar de Manuel de Melo por um serviço, seu senhor se enfadou dizendo que “[...] não levasse nada pela obra, que

12 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Depoimento de José Ribeiro da Costa.

13 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Depoimento de Pantaleão Antônio da Silva.

14 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Depoimento de Pantaleão Antônio da Silva.

era de casa [...]”.¹⁵

A relação do capitão Matias com Ana Rodrigues expressava um tipo particular de vínculo entre obrigação e caridade. Ambos haviam sido amásios, laço do qual resultou o filho André. Matias criara e dotara a filha de Ana e as sustentava enviando-lhes mantimentos. Por outro lado, como esclareceu um minerador do arraial, o capitão “[...] devia muito à dita Ana Rodrigues [...]”, pois ela lhe “[...] servia com grande zelo [...]”.¹⁶ Sendo mais específico, Vicente de Crasto, filho de Matias, destacou que Ana “servia muito” seu pai “[...] em fazer os comestíveis que se ofereciam na casa do testador, e quando tinha hóspedes, e em doenças dos escravos, e outras coisas que se ofereciam [...]”.¹⁷ Enfim, a sogra do autor, para retomar a definição de *aidos* apresentada por Louis Gernet, ao servir gratuitamente a Matias de Crasto, despertava nele o sentimento de obrigação. É ainda mais interessante ressaltar que as atividades desempenhadas por Ana Rodrigues, ligadas à recepção, à hospedagem e à cura, faziam com que seu laço de obrigação reativassem outros tipos de reciprocidade mantidos pelo antigo amásio.

O provedor dos defuntos e ausentes, João Alves Simões, deu ganho de causa ao autor. Sua sentença é relevante na medida em que traz à tona a tensão entre costume e direito, obrigação e norma, generosidade e cálculo. Chama a atenção o uso que o julgador faz da idéia de doação. Ao tratar o tema dos serviços prestados por Manuel de Melo a Matias de Crasto, considerou que os réus não provaram que foram realizados gratuitamente, sem intenção de paga. E concluiu: “[...] é certo que a doação, se não se presume, se não se prova [...]”. O argumento é interessante porque permite que se estabeleça uma diferença essencial entre o dom – a dádiva gratuita e generosa – e a doação – figura jurídica que implica conceder algo sem esperar compensação. Indiscutivelmente, as relações entre o autor e o testador faziam parte da dinâmica da dádiva, mas o juiz as interpretou segundo o cálculo contratual – se havia contratos em que objetos, serviços e meios eram medidos e trocados, a doação consistia num tipo específico que não exigia retribuição. Foi também dessa maneira, embora em sentido contrário, que o provedor analisou a atitude de Matias em relação à filha de Ana Rodrigues: se não fora provada a doação dos serviços de Manuel de Melo, o mesmo não podia ser dito em relação às ofertas do capitão à filha da antiga amásia. Matias havia dado “[...] muitas coisas pelo grande amor que tinha à mulher do autor [...]”, superando-se ao conferir-lhe um dote, pois sabia que não era obrigado a dotar e que não receberia “compensação”.

15 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Depoimento de João Alves.

16 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Depoimento de José Rodrigues Paris.

17 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Depoimento de Vicente de Crasto.

Também aqui se pode afirmar que os laços entre o testador e a filha da antiga amásia se pautavam pela reciprocidade comunitária, tendo sido, no entanto, interpretados pelo juiz como contrato de doação. Mais ainda, diante da constatação de que o próprio Manuel de Melo reconheceu que preferia evitar a demanda judicial e, no que dizia respeito ao trabalho prestado e aos produtos da loja, tomar uma coisa pela outra, o julgador lembrou que um acerto dessa natureza “[...] não destrói a ação nem o direito que o autor tem para pedir os dias de serviço e mais despesas que fez nas obras do defunto Crasto”.¹⁸ Outra vez, o provedor interpretou o costume segundo a lei escrita, tendendo a sublinhar a preponderância da última. Seja como for, a sentença não deve ser tomada como vitória incontestável do direito. A interpretação letrada da reciprocidade comunitária indica muito mais uma tensão difícil de resolver do que a fácil subjugação do costume. Não por acaso, inúmeros processos eram interrompidos e não chegavam à fase da sentença simplesmente porque os arranjos comunitários se recompunham e organizavam a reparação. Além disso, seria um erro ignorar que o próprio costume impactava as decisões judiciais. É em termos de ambigüidade que a questão deve ser tratada. Mencione-se, aliás, que, ao condenar os réus a pagar o autor, o juiz exigiu que este jurasse ter efetivamente trabalhado os 550 dias. Dessa forma, no final da sentença, reaparecia o ato do juramento como expressão de uma verdade que não era factual, mas sim marca da honra e da coragem de enfrentar o castigo divino.

Marcel Mauss, ao analisar as sociedades germânicas, destacou o duplo sentido da palavra *gift*, que significava tanto presente quanto veneno. Aplicado à oferta de bebida, o termo indicava, por um lado, o encantamento estabelecido entre os comunicantes e, por outro, a possibilidade de que, na falta da retribuição, o presente se tornasse envenenado (MAUSS, 2002, p. 84-8; 1981, p. 363-7). Seguindo esse raciocínio, talvez não seja incorreto sugerir que a demanda de Manuel de Melo sinalizava a quebra do encanto e a percepção de que a dádiva havia se tornado um veneno. Se este é o caso, tal envenenamento deve ser associado à transformação referida por Michel Foucault acerca do pré-direito grego. Se, no libelo analisado, a obrigação e a caridade puderam ser traduzidas para a linguagem do cálculo jurídico e mercantil, as condições para isso advinham do fato de que as sociedades coloniais constituíram-se em meio à expansão do capitalismo, do escravismo e do Estado moderno. Um desdobramento da análise aqui empreendida levaria aos impactos das novas técnicas de dominação de coisas e pessoas sobre a dinâmica da caridade e da obrigação comunitária. A expansão capitalista foi produzindo efeitos múltiplos de mercantilização, modificando o sentido das trocas, das estruturas produtivas, do consumo, das pessoas, das relações, das comunidades, das sociedades. Nesse sentido, o uso generalizado e descuidado do conceito de economia do dom tende a apagar diferenças importantes e a

18 Casa Borba Gato. CPO. Libelo cível, 1743. Autor: Manuel de Melo Pimentel. Sentença.

ocultar a ambigüidade fundamental presente na história do costume e do direito. Embora muitas vezes tais nuances escapem aos historiadores, a atitude de Manuel de Melo sugere que naquela sociedade percebia-se o quanto de veneno e desencanto havia na promoção de um libelo cível.

Dois outros exemplos nos auxiliam na compreensão da complexa relação entre dádiva, veneno, relações mercantis e soberania. O primeiro diz respeito à saboeira Florência da Costa Teixeira, que vivia no termo de Vila Rica.¹⁹ De modo geral, várias das mulheres pobres moradoras nas Minas, inclusive as africanas, possuíam melhores condições que os homens para sobreviver, já que, enquanto elas eram treinadas em atividades domésticas e comerciais, eles tendiam a ser inseridos em tarefas que demandavam comumente o uso da força física. O contato com parceiros mais aquinhoados também podia favorecê-las sob a forma de recebimento de presentes. Algumas chegavam a adquirir seu próprio negócio e conseguiam ascender socialmente. Florência estava entre as que sobreviviam na pobreza lavando roupas, costurando para fora, atendendo fregueses em balcões ou vendendo quitutes pelas ruas.²⁰ Contudo, parece não ter tido a melhor das sortes, pois, em 1774, foi citada por Francisco Antônio dos Santos para comparecer em juízo porque devia o valor de 37 oitavas de ouro resultante de aquisição feita numa loja. A quantia, embora não fosse avultada, tampouco era desprezível. Afinal, com uma oitava se podia pagar o ingresso numa irmandade ou sua anuidade. Além disso, como se viu no episódio do carapina Manuel de Melo, o valor devido correspondia basicamente a um mês de jornais pagos pelo trabalho de um oficial mecânico.

O crédito da compra havia sido assinado com uma cruz, prática habitual entre os que não sabiam ler e escrever. Florência negou que o sinal tivesse sido feito por ela, levando o cobrador a mover-lhe um libelo cível para provar a dívida por testemunhas. Nele, Francisco Antônio informou que esta provinha “de um tacho de cobre usado pela ré para fazer sabão” e que ela havia pedido esperas a várias pessoas que lhe tinham cobrado o valor. Ao porteiro dos auditórios teria mesmo requerido que não a citasse porque pagaria a dívida vendendo a dita vasilha. Florência, por sua vez, contrariou dizendo que a havia recebido como presente de Pedro Aires da Costa, de quem havia sido amásia e com quem tivera “amizade”. Após a realização dos depoimentos das testemunhas, seu advogado argumentou que, por serem eles em parte incontestes, não chegavam a caracterizar uma confissão extrajudicial. No entanto, o juiz ordinário condenou Florência afirmando, acerca do sinal em cruz contido no crédito, “[...] ser caluniosa a negação que a [...] ré fez em juízo sendo citada para o seu reconhecimento [...]”. A leitura dos autos, portanto, conduz

19 Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência, 1º ofício, códice 170, auto 2313.

20 O tema da alforria entre mulheres pretas, crioulas, cabras e pardas é vastamente discutido pela historiografia. A título de exemplo, vale mencionar um estudo clássico e outro mais recente: FIGUEIREDO, 1993; MAIA, 2020.

a duas interpretações distintas. Na primeira, a saboeira teria deliberadamente negado o que devia valendo-se do artifício de não reconhecer seu próprio sinal. Na segunda, teria sido duplamente prejudicada pela ruptura da cadeia de obrigações: porque seu amásio não pagara o presente concedido e quando o juiz convenceu-se da existência de confissão extrajudicial.

Caso se siga pelo caminho da primeira interpretação, o processo contra Florência revela-se em certa medida trivial. Em Minas eram inúmeras as demandas envolvendo donos de negócios que cobravam pequenos vendedores ou gente pobre. Pode-se mesmo dizer que a maioria dos autos judiciais do período diziam respeito a tipos variados de dívida. Apesar da avultada extração aurífera, nem sempre havia meios de circulação, problema que se acentuou à medida que a obtenção de ouro tornou-se mais difícil. Além disso, como o caso de Manuel de Melo deixa claro, a própria dinâmica da reciprocidade convidava parentes e vizinhos a trocarem serviços e objetos entre si. Em boa medida, a honra e a palavra desempenhavam papel decisivo nas próprias trocas comerciais, mesmo naquelas que envolviam circuitos mais amplos: comprava-se fiado na venda da vizinhança, que obtinha a prazo produtos das grandes lojas, os quais eram trazidos das casas comerciais do Rio de Janeiro e da Bahia, que, por sua vez, os importavam do Reino. As pirâmides creditícias envolviam, portanto, desde negociantes lusitanos até as pessoas mais pobres dos arraiais mineiros. Na verdade, estendiam-se mais além, já que parte expressiva das mercadorias embarcadas na América, fossem tecidos ou escravizados, era oriunda de outras regiões.²¹

Dessa maneira, a pressão sobre um devedor sem recursos podia se tornar penosa, visto que, além das coerções morais exercidas pelos vizinhos, havia as ameaças de comerciantes e cobradores bem posicionados socialmente – alguns dos quais, aliás, achavam-se em situação privilegiada para manipular os agentes da justiça. A este respeito, merece destaque o fato de o próprio porteiro dos auditórios ter ameaçado Florência com uma citação. Se sua atuação, de uma parte, sugere que as instâncias judiciais achavam-se também envolvidas na lógica das esperas (e, portanto, do favor e da contraprestação), de outra, indica a capacidade que os circuitos mercantis tinham de corroer e envenenar a linguagem da dádiva. O caso de Florência mostra de maneira palpável um dos modos pelos quais certos mecanismos capitalistas podiam interferir no interior das sociedades escravistas coloniais.

Caso, contudo, se siga pelo caminho da segunda interpretação, é preciso sublinhar os limites enfrentados por uma mulher pobre, que se achava prensada entre o desinteresse ou a incapacidade de seu antigo amásio frente à quitação do presente dado e a pressão derivada de agentes mercantis sem mais disposição para sustentar esperas ancoradas na dinâmica da dádiva e do favor. Deixando de lado a questão das pirâmides creditícias, há

21 É vasta também a historiografia sobre a complexidade das trocas comerciais em Minas. Mencione-se a título de exemplo: SILVEIRA, 1997; FRAGOSO, 1998; SANTOS, 2005; CARRARA, 2007.

pouco mencionadas, vale destacar a importância, nesse libelo, assumido pelo sinal em forma de cruz contido no crédito. Uma vez que não se tratava de assinatura cuja letra poderia ser reconhecida, tal marca simbolizava a própria ideia de dádiva e reparação, pois remetia não exatamente à sinalização da verdade mensurada e externa, mas sim, para usar os termos de Foucault, ao saber material, isto é, à verdade interna às relações de poder e aos jogos discursivos. Tratava-se, claro, de um crédito cuja função era exatamente a de produzir um efeito de exterioridade em relação à economia do dom. Porém, a marca cruciforme inseria nele a força do juramento dos guerreiros. Tenha ou não mentido quanto ao sinal, o episódio aponta para a fragilidade de Florência não apenas diante das pressões mercantis, mas também da necessidade de mobilizar apoiadores. Em tais condições, o juiz ordinário não teve dificuldade para condená-la com base em certas técnicas de mensuração jurídica e na acusação de calúnia.

O segundo exemplo (e terceiro caso analisado neste artigo) ajuda a entender esse último aspecto. Em 1792, Antônio Alves Calheiros, vendedor de aguardente, cobrou judicialmente do preto forro e testamenteiro José da Silva uma dívida de 12 oitavas supostamente contraída por sua falecida esposa, Ana da Silva, que possuía uma venda em Vila Rica.²² Corrido o libelo, o ouvidor absolveu o réu sob o argumento de que o autor não havia conseguido provar pelas testemunhas que Ana lhe ficara devendo. Pelo contrário, as que depuseram a pedido do advogado de defesa haviam afirmado que, antes de morrer, ela havia acertado contas com Antônio. Desejando reformar a sentença proferida, o advogado de acusação utilizou o recurso de desqualificar os depoentes favoráveis ao réu. Para ele,

As testemunhas do réu, além de discorridas, não são de semelhante qualidade que determinam as Ordenações, por serem todas defeituosas, suspeitas de falsas pelos seus próprios defeitos de negros, fáceis de convenção, levados de algum limitado interesse.

Disse ainda que o próprio réu negava a dívida “pela sua naturalidade e nação [...] infecta”, tendo pactuado “[...] com os negros para a consecução meticulosa de seus testemunhos, que não deviam ser admitidos [...]”. A defesa, por sua vez, respondeu ironicamente afirmando que “[...] o autor não veio embargar a doutíssima sentença procurando reforma dela, mas sim para desafogo da sua mágoa e dor veemente, tomando por empresa injuriar ao réu, às testemunhas e ao frio e mirrado cadáver da sua falecida mulher [...]”. E acrescentou ainda opinião decisiva: “[...] sendo certo que em juízo se não faz acepção de pessoas, é igualmente certo que em direito se acha estabelecido o modo como se conhecem as partes constitutivas de um juízo formal e perfeito, e não com os seus

22 Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência, 1º ofício, códice 153, auto 2051.

acidentes [...]”. O julgador, então, confirmou a sentença, havendo, contudo, apelação para a Relação do Rio de Janeiro.

O debate entre os advogados colocava um problema interessante: enquanto o suposto devedor se amparava na formalidade da lei para escusar-se ao pagamento da dívida, o acusador salientava que as regras do direito estavam sendo subvertidas por testemunhas que não mereciam consideração – no que, talvez, tivesse certa razão. Essa ressalva tem a ver com o fato de não ter sido incomum, nas Minas, a realização de arranjos entre as partes (ou uma delas) e as testemunhas com o intento de manipular os resultados judiciais. Lembrar tal aspecto, como se disse há pouco, é importante na medida em que estratégias dessa espécie remetem, ainda que por mediações diversas, ao tipo de saber material descrito por Foucault. Ou seja, no seio mesmo da tramitação judicial emergiam acertos comunitários baseados na reciprocidade, os quais apostavam na força dos vínculos pessoais em detrimento do respeito aos elementos constitutivos da autoridade externa do julgador. Dessa forma, pode-se sugerir que Antônio Alves possuiria a capacidade de arregimentar o apoio que teria faltado a Florência se seu objetivo fosse o de instrumentalizar o direito e submetê-lo à força da verdade como relação de poder ou jogo discursivo.

No entanto, embora a ressalva envolva um fenômeno verossímil – isto é, a possibilidade de manejo das instâncias processuais por parte de estratégias comunitárias ancoradas na dádiva –, as críticas desferidas pelo autor contra as testemunhas do réu merecem atenção especial. Para além da observação de que estas eram “discorridas” – termo que, no contexto da argumentação, parece significar divergentes ou contraditórias entre si –, são referidos defeitos morais tais como falsidade, inconstância e venalidade, os quais aparecem como desdobramento de uma mácula maior, ou seja, a de ser negro. A desqualificação do próprio réu segue na mesma linha, uma vez que seu suposto caráter falacioso é apresentado como derivado de “naturalidade” e “nação infecta”. Em outras palavras, e respectivamente, do fato de ter ascendência africana e de não professar a religião católica.

É possível, portanto, que, justamente por se ver impotente diante da hipótese de “consecução meticulosa” dos depoimentos das testemunhas do réu – a qual, vale reiterar, teria resultado de arranjos em alguma medida amparados na dinâmica da reciprocidade –, o advogado de Antônio Alves tenha se valido de um argumento que, se levado às últimas consequências, tornaria questionável todo e qualquer depoimento realizado por indivíduos forros e negros nas instâncias judiciais. Uma restrição dessa magnitude seria, contudo, completamente inviável dado o peso de tais grupos no conjunto das relações sociais no mundo colonial. Determinadas devassas criminais, por exemplo, dependiam, para chegarem a conclusões razoáveis, da colaboração de negros e libertos, cujos depoimentos eram incontornáveis justamente por

terem testemunhado de perto os acontecimentos. Por isso, a resposta do advogado do preto forro José às ofensas do autor, além de ironicamente ressaltar sua “mágoa” e “dor veemente” – termos que também conduzem ao universo do dom e da vingança –, tratou de ressaltar a ampla validade dos depoimentos realizados por indivíduos negros. No trecho em que isso é feito, importam menos as menções à “acepção de pessoas” em “juízo formal e perfeito” ou ao modo de conhecer suas “partes constitutivas” – as quais expressam claramente a legalidade do acolhimento de depoentes independentemente de sua qualidade –, do que a referência explícita ao tema dos “acidentes”.

Este último tornou-se mais recorrente na América portuguesa do último quartel do século XVIII em razão principalmente da significativa expansão demográfica das populações pardas, do aumento de sua relevância social e, como consequência, da ampliação de sua pressão por reconhecimento. Assim, foi se constituindo um argumento decisivo que, partindo da ciência aristotélica, refutava certas formas de discriminação com base na afirmação de que traços como a cor da pele eram acidentais, e não substanciais – ou, caso se prefira, eram da ordem da adjetivação, e não da substantivação. Esta última, aliás, tendia a ser associada à vitalidade da alma e ao comportamento virtuoso. Por isso, o argumento do acidente da cor por vezes vinha acompanhado da asserção de que parte dos indivíduos de ascendência africana podia ser equiparada aos brancos por congregar o grêmio da Igreja e ter aderido ao cristianismo, afastando-se dessa forma da mácula de sua “naturalidade” e do pertencimento a “nação infecta”. Não é preciso sublinhar o papel de certas irmandades na organização desse aparato discursivo. Embora, evidentemente, sua mobilização, a despeito dos benefícios alcançados – expressos, por exemplo, no processo judicial em questão –, estivesse longe de colocar de fato em xeque uma estrutura de discriminação que, ao fim e ao cabo, achava-se no cerne da sociedade colonial, não deixou de constituir uma forma importante e historicamente circunscrita de crítica ao preconceito fundado na diferença de qualidade entre brancos e descendentes de africanos.²³

Seja como for, é preciso ressaltar que, assim como no caso de Manuel de Melo Pimentel em Sabará, o episódio envolvendo a defunta Ana da Silva e seu marido no termo de Vila Rica indica a coexistência entre formas do pré-direito e do direito. Esta se desdobra de maneira paradoxal. Por um lado, há a possível apropriação das instâncias jurídicas pelo saber material da dádiva, aspecto sinalizado pela acusação, feita pelo autor, de “consecução meticulosa” e pela ironia do advogado do réu ao referir o caráter vingativo da “mágoa” e “dor veemente” do oponente. Por outro, dá-se a captura da dádiva pelo arcabouço jurídico, pois, afinal, a vitória de José da Silva nos autos dependeu da afirmação de modos legais de conhecimento das partes constitutivas como procedimento indispensável para a

23 Análises importantes sobre a questão do acidente da cor encontram-se, por exemplo, em SOUZA, 2017, e LOPES, 2018 (em especial o capítulo “Cor, sangue e procedimento: os rejeitados no Santo Ofício em razão do mulatismo”).

ocorrência de um “juízo formal e perfeito”. Conquanto este último fenômeno possa ser avaliado em termos da capacidade de agentes sociais de mais baixa condição de se valerem de dispositivos constituídos pelas próprias autoridades para alcançarem seus objetivos em meio aos conflitos cotidianos, o que de fato chama a atenção é a maneira pela qual, em episódios dessa natureza, a soberania se constitui. É inegável que a mobilização do argumento do acidente da cor advinha do acúmulo de experiências diárias nas quais indivíduos de ascendência africana pressionavam por reconhecimento. No entanto, sua incorporação pelas instâncias judiciais tendia a torná-los mais dependentes de uma autoridade exterior tomada como ponto de partida e de chegada.

No mundo colonial, o exercício da justiça corretiva ou comutativa, para utilizar a terminologia aristotélica, ao prever a inserção da economia do dom no seio das estruturas judiciais formais, impedia que a autonomização soberana se desse por completo. É, por exemplo, difícil sustentar, com base na leitura recorrente dos autos mineiros setecentistas, que os juízes – aliás, na sua maioria ordinários, isto é, recrutados entre os homens bons de dada localidade – tomassem suas decisões como se desconhecessem ou ignorassem a dinâmica das contraprestações. Ademais, no âmbito da justiça distributiva, esperava-se que o próprio monarca gratificasse quem lhe prestasse algum serviço. Por outro lado, os exemplos de afirmação do direito douto, especialmente quando contradizia a lógica das obrigações recíprocas, tendia a projetar um terceiro elemento que, por posicionar-se além de qualquer restituição, reconhecia-se e era reconhecido como instância legítima e excludente de decisão. O mesmo fenômeno, também de maneira ambígua, ocorria no âmbito da justiça distributiva, na medida em que o monarca, embora associado à liberalidade, não podia deixar de posicionar-se como soberano cuja autoridade projetava-o para além da dinâmica das restituições. Trata-se, como se disse no início deste artigo, da definição de Bluteau do poder soberano como “independência” e do príncipe como aquele que “não depende de outra potência humana”.

Caberia, por isso, mencionar, a análise que Muniz Sodré, em *Pensar Nagô*, faz do aforismo “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. Para o autor, é preciso distinguir certa concepção de *tempo* formulada nas ditas sociedades ocidentais da *temporalização* comum ao universo nagô. No primeiro caso, a linearidade de passado, presente e futuro implica uma irreversibilidade, isto é, a impossibilidade, por uma parte, de voltar ao que passou e, por outra, de restituir a dádiva oferecida. Tal concepção tenderia a se associar ao poder político, já que este remete à origem da pactuação irrevogável. Mais ainda, a lógica do próprio poder colocaria limites à ação reversível:

“Dádiva” ou “dom” (*munus*, em latim), termo pertinente à dimensão simbólica, pode ser uma expressão mais cara à antropologia do que

à teoria política. No entanto, como sinaliza Baudrillard, nele está assentado o essencial de uma relação de poder, que é tanto maior quanto menores são as chances de uma reversão simbólica pela “contradádiva” (*donum*, em latim). Diz ele: “O poder pertence àquele que pode dar e a quem não se pode restituir. Dar, e fazer de tal maneira que não se possa receber algo de volta, é quebrar a troca em benefício próprio e instituir um monopólio: o processo social fica assim desequilibrado. Dar de volta é quebrar esta relação de poder e instituir (ou restituir), à base de uma reciprocidade antagonista, o circuito da troca simbólica”. Essa reciprocidade não decorre de uma injunção moral e sim da dinâmica ontológica do sistema como um todo (SODRÉ, 2017, p. 189).

Uma reflexão dessa natureza convida os historiadores a inverterem a tendência habitual de compreender as dádivas distribuídas pelo rei como compensação ao serviço feito pelos vassalos, colocando em seu lugar o questionamento sobre as estratégias pelas quais a monarquia foi se apresentando como o polo ao qual não era possível restituir. Este caminho nos levaria ao problema da soberania. Por outro lado, a temporalização nagô “não é *constituída*, mas *constituente*”: “a ação de Exu não está dentro do tempo, *ela o inventa*” (SODRÉ, 2017, p. 188). Dessa forma, a irreversibilidade da soberania é deslocada pela reversibilidade que consiste na chave para a compreensão do aforismo:

Retomando-se os termos da narrativa mítica do nascimento de Exu, verifica-se que o primogênito da criação ingere todos os animais da terra, assim como a própria mãe (o que não deixa de invocar a ingestão de Métis, divindade da astúcia, por Zeus), para expandir-se. Dá-se assim um desequilíbrio cósmico que ele depois é obrigado a compensar, devolvendo, por meio de oferendas, tudo o que ingeriu. Este é o seu aspecto de *Elebó*, senhor das oferendas, portanto, agente essencial da restituição, que pode ser partilhada por outras entidades. Assim, cabe a *Iku* (a morte) restituir ao espaço suprasensível de origem dos homens (o *orun*) a matéria de que eles são feitos (*ipori*) ou, mais precisamente, de que é feita a sua cabeça (*ori*) (SODRÉ, 2017, p. 189).

A análise de Muniz Sodré conduz, então, a uma problemática crucial: quando se entende que a América portuguesa não era tão portuguesa assim e a historiografia se torna menos refém da doutrinação político-teológica do Antigo Regime, começa a emergir um olhar que se recusa a submeter Elebó ao monarca luso.

Referências bibliográficas

- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus; Lisboa: Oficina de Pascoal da Silva, 1712-1728.
- CARRARA, Angelo Alves. *Minas e currais*. Produção rural e mercado interno de Minas Gerais, 1674-1807. Juiz de Fora/MG: Ed. UFJF, 2007.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ESPÍRITO SANTO, Cláudia Coimbra. *Economia da palavra: ações de alma nas Minas setecentistas*. São Paulo: USP, dissertação de mestrado, 2003.
- FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Ed. UNB, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 20ª ed. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. História da violência nas prisões. 3ª ed. Trad. de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FRAGOSO, João Luís. *Homens de grossa aventura*. Acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro, 1790-1830. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- GERNET, Louis. “Droit et prédroit en Grèce Ancienne”. *L'Année Sociologique*. Troisième Série (1949-1949). Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan*. Instituições e poder político. Portugal – século XVII. Coimbra: Almedina, 1994.
- HESPANHA, António Manuel. Sábios e rústicos. A violência doce da razão jurídica. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 25-26, 1988, p. 31-60.
- LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Indignos de servir: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício português (1680-1780)*. Mariana/MG: UFOP, tese de doutorado, 2018.
- MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Reforçar a identidade e a autoridade: as casas de couros libertos em Vila Rica e Mariana no século XVIII. *Afro-Ásia*, n. 62, 2020, p. 9-45.

- MATEUS, Elias Theodoro. *O perdão de parte entre a dinâmica judicial e a vida comunitária nas Minas setecentistas (Mariana, 1711-1821)*. Mariana/MG: UFOP, dissertação de mestrado, 2017.
- MAUSS, Marcel. Dom, contrato, troca. In: *Ensaio de Sociologia*. Tradução de Luiz João Gaio e J. Ginsburg. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 351-72.
- MAUSS, Marcel. *Essai sur le don*. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Édition électronique par Jean-Marie Tremblay, 2002.
- SANTOS, Raphael Freitas. “*Devo que pagarei*”: sociedade, mercado e práticas creditícias na comarca do Rio das Velhas (1713-1773). Belo Horizonte: UFMG, dissertação de mestrado, 2005.
- SILVEIRA, Marco Antonio. *O universo do indistinto*: Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1736-1808). São Paulo: Hucitec, 1997.
- SILVEIRA, Marco Antonio. *Fama pública*. Poder e costume nas Minas setecentistas. São Paulo: Hucitec, 2015.
- SILVEIRA, Marco Antonio. *A colonização como guerra*. Conquista e razão de Estado na América portuguesa (1640-1808). Curitiba: Appris, 2019.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.
- SOUZA, Priscila de Lima. “*Sem que lhes obste a diferença da cor*”. A habilitação dos pardos livres na América portuguesa e no Caribe espanhol (c. 1750-1808). São Paulo: USP, tese de doutorado, 2017.
- SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (org.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

Recebido em: 1/09/2023
Aprovado em: 12/07/2024

O DIÁLOGO ENTRE BRASIL E PORTUGAL É CADA VEZ MAIOR ENTRE VISTA COM A HISTORIADORA MARIA JOÃO VAZ

Clovis Grüner¹

Helio Sochodolak²

Lucas Kosinski³

RESUMO:

Nessa entrevista, a historiadora portuguesa Maria João Vaz responde perguntas relacionadas à historiografia do crime, da polícia e justiça criminal de Portugal na segunda metade do século XIX e início do século XX

Palavras chave: Historiografia; Crime; Violência; Instituições de controle.

ABSTRACT:

In this interview, Maria João Vaz answers questions related to the historiography of crime, police and criminal justice in Portugal.

Keywords: Historiography; Crime; Violence; Control institutions.

Sobre a entrevistada. Maria João Vaz possui licenciatura em História pela Faculdade de Letras- UL (1985), mestrado em História Social Contemporânea pelo Instituto Superior Ciências, Trabalho e da Empresa ISCTE (1997), e doutorado em História Moderna e Contemporânea pelo ISCTE (2007). Atualmente é professora e diretora do Departamento de História do ISCTE, além de ser pesquisadora no Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES). Desde os anos 90, suas investigações incidem sobre a história do crime, da polícia e da justiça criminal. É autora, entre outros, de *Crime e Sociedade: Portugal na segunda metade do século XIX* (1998), Prêmio de História Contemporânea Victor de Sá, e

1 Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná. Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná, nos cursos de graduação, no Mestrado Profissional em Ensino de História, e no Programa de Pós-graduação em História. Contato: clovisgruner@gmail.com.

2 Doutor em História Social pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis) . Professor na Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO-PR) Professor permanente no Programa de Pós-Graduação em História e Regiões da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) e professor visitante no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Contato: sochodo@gmail.com.

3 Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná. Pesquisador de pós-doutorado em História na Universidade Estadual e do Centro-Oeste do Paraná e membro do Núcleo de Pesquisas em História da Violência (NUHVI) da mesma instituição. Contato: kosinski_lucas@hotmail.com.

também de *O Crime em Lisboa, 1850-1910* (2014), Prêmio de História Alberto Sampaio.

Entrevistadores: Na historiografia brasileira, o interesse pelo tema do crime ganha maior visibilidade, principalmente, a partir da segunda metade da década de 1980. Historiadores e historiadoras como Boris Fausto (1984), Sidney Challoub (2001), Maria Helena Machado (2014), Rachel Soieht (1989), Marcos Bretas (1987) e, no Paraná, Maria Ignes Mancini de Boni (1998), estavam interessados\as em reformular a historiografia de décadas anteriores, demasiadamente centrada em análises estruturais, e para acessar as experiências dos sujeitos, os processos criminais se mostraram como uma alternativa reveladora. Assim, surgiram trabalhos significativos que problematizaram a formação da classe operária, a condição feminina, o trabalho do escravizado, em um primeiro momento, e imediatamente em seguida, pesquisas que se debruçaram sobre temas mais diretamente ligados à questão criminal e delinquencial, tais como a prostituição, práticas criminais e formas e padrões de policiamento. Pode-se afirmar que em Portugal o interesse pelo tema se remete à década de 1990, pelas pesquisas de Irene Vaquinhas (1996), Maria José Moutinho Santos (1999) e pelas investigações de sua autoria (1998). Como você avalia o interesse pelo tema do crime e da criminalidade na historiografia portuguesa daquela época? Ainda sobre esse ponto, você poderia nos descrever quais foram suas motivações pessoais para escolha dessa temática?

Entrevistada: O tema da criminalidade e do funcionamento dos mecanismos de controlo social, como a justiça criminal ou a polícia, de facto, começaram a ser percorridos algo tardiamente pela historiografia portuguesa. Ainda nos nossos dias não constituem questões centrais e com grande saliência na produção historiográfica em Portugal, em particular para o período contemporâneo.⁴

Em Portugal, a produção historiográfica foi limitada, durante um longo período, por constrangimentos vários, nomeadamente os de ordem político-institucional, que dificultaram a afirmação de renovados temas de estudo, em especial no campo da história contemporânea, um período cujo estudo o regime ditatorial procurou desincentivar, por razões ideológicas e políticas. Não constituindo tema de análise para a história contemporânea, o crime despertou, contudo, a atenção de outras áreas do saber, como a antropologia, as ciências jurídicas e médicas.

O pós-25 de Abril de 1974 trouxe novo e forte alento à historiografia portuguesa sobre o período contemporâneo, contudo, o tema do crime permaneceu pouco contemplado enquanto linha de pesquisa. O facto de se privilegiar o espaço rural nas pesquisas realizadas, entre um conjunto diverso de fatores, facilitou este esquecimento, pois no século XIX o tema do crime impõe-se sobretudo relacionado com a cidade e com os problemas resultantes da urbanização e da industrialização.

4 Optamos em manter a grafia lusitana nas respostas dadas pela entrevistada.

Contudo, a partir dos anos 1980 começaram a surgir os primeiros estudos sobre a criminalidade no período contemporâneo, num movimento que desde então se vai adensando cada vez mais. Autores como João Lourenço Roque e Irene Vaquinhas circunscrevem os seus estudos na generalidade à sociedade rural e a apenas alguns tipos de crimes. As relações entre Estado e criminalidade são também consideradas no estudo realizado por José Subtil. Aos estudos históricos aliam-se abordagens antropológicas e sociológicas, muitas vezes também elas realizadas numa perspetiva histórica. Desde os anos 1990, e especialmente na última década, no âmbito da história contemporânea, o número de estudos históricos que tem por tema a criminalidade, a justiça penal e os mecanismos de controlo social, em particular a polícia, aumentaram consideravelmente, sendo tema de um número notável de teses de mestrado, de doutoramento e de projetos de investigação. As especificidades de abordagem diversificaram-se. Além dos estudos de Maria José Moutinho dos Santos, centrados no Porto, a segunda maior cidade do país, temos, apenas a título de exemplo, os estudos de Susana Serpa Silva para os Açores, de Aurizia Anica para o Algarve e de Alexandra Esteves para o Noroeste do país. Atualmente, a produção historiográfica portuguesa participa claramente no movimento internacional e nas atuais agendas historiográficas. A análise do discurso e das representações tem sido vertente privilegiada, como sucede no estudo de Tiago Pires Marques sobre a política criminal no Portugal liberal e, posteriormente, com estudos sobre o período da ditadura salazarista. Também a vítima, o lado sempre mais omissos e até agora menos contemplado nas abordagens da criminalidade, foi já objeto de estudo por parte de Maria Rita Garnel. Gonçalo Rocha Gonçalves deu grande impulso ao estudo da polícia, e Diego Cerezales sobre as estratégias da manutenção da ordem e da segurança no período contemporâneo. Uma produção que é ainda mais alargada se incluirmos os estudos no âmbito da história respeitantes à magistratura ou ainda à criminalização do protesto político concretizado durante a ditadura e também já objeto de estudos no âmbito da História.

Contudo, quando iniciei os estudos sobre a criminalidade na década de 1990, o tema era ainda pouco explorado e tal constituiu uma motivação importante para que decidisse explorá-lo. A história social e o período contemporâneo eram os campos que despertavam mais curiosidade. Penso que estudar a criminalidade nos permite conhecer melhor tanto a sociedade, como o poder instituído. Foi com esse objetivo que parti para o estudo do crime, privilegiando os espaços urbanos, em particular a cidade de Lisboa. Além disso, o crime é uma questão relevante e também um assunto empolgante de ser estudado!⁵

Entrevistadores: Nos primeiros anos, a consolidação de uma história do crime no Brasil se apoiou, do ponto de vista teórico, principalmente nas contribuições da história social inglesa, e notadamente E. P. Thompson, e do filósofo francês Michel Foucault,

5 Optamos em manter a grafia lusitana nas respostas dadas pela entrevistada. Já que optaram por isso, sugiro adiantar essa opção no texto... (Mudamos a nota para o início da resposta da entrevistada)

inclusive, em alguns trabalhos, tentando uma articulação entre as duas correntes teóricas. O impacto desses autores também foi significativo na produção portuguesa? Com que outros autores ou correntes teóricas a historiografia lusa sobre o crime dialoga?

Entrevistada: Essas são referências muito importantes também partilhadas pela historiografia portuguesa, em particular no sentido de dispor de quadros teóricos que auxiliem na interpretação das realidades históricas. Mas juntaria outros nomes, como o de Louis Chevalier e a sua obra *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIXe siècle*, editada em França em 1958. Acho que foi a primeira obra que li sobre o crime no período contemporâneo. A produção francesa exerceu durante muito tempo uma forte influência na historiografia portuguesa. Assim, a obra de Foucault e do grupo de estudos sobre a prisão e os marginais constituído em França, integrando historiadoras como Michelle Perrot e Arlette Farge, influenciaram em muito a historiografia portuguesa.

Os estudos sobre a formação da classe operária de E.P. Thompson, também bem acolhidos, ajudaram a definir quadros interpretativos relevantes com impacto no estudo da criminalidade. Tal como a obra de Eric Hobsbawm (*Primitive Rebels*, de 1959 e *Bandits*, de 1969), ou ainda o estudo de J. J. Tobias, de 1967, sobre *Crime and industrial society in the Nineteenth Century*. Além dos quadros teóricos que alguns destes autores disponibilizam para a interpretação da criminalidade e dos mecanismos de repressão, debate-se igualmente de forma muito relevante a questão das fontes. Enquanto historiadores do crime devemos dar uma atenção muito particular às fontes históricas, a sua relevância e a necessidade de as submetermos a uma forte análise crítica. Atualmente o diálogo é muito alargado e verdadeiramente internacional.

Entrevistadores: Se a influência da historiografia inglesa e francesa sobre a produção brasileira do crime é inegável, por outro lado, nos parece que o diálogo entre historiadoras e historiadores do Brasil e de Portugal é ainda um tanto tímido, apesar de alguns trabalhos, fruto dessa cooperação transnacional, já tenham surgido. Você pode nos falar um pouco sobre o estado da arte do diálogo Brasil-Portugal no que tange, particularmente, a história do crime e da criminalidade?

Entrevistada: Como noutras questões, a influencia da historiografia francesa e inglesa é imensa sobre a historiografia portuguesa. Uma influência que nas décadas de 1970 e 1980 era sobretudo sentida por parte da historiografia francesa, o que muitas vezes é explicado tanto pelas mais intensas trocas culturais tradicionalmente existente ente Portugal e França até então, como pelo facto de a França ter funcionado como local de acolhimento de muitos intelectuais e estudiosos portugueses, alguns deles da área da História, que tiveram de abandonar o país durante a ditadura. Após a implantação da Democracia em Portugal e o retorno de muitos destes historiadores ao país, a influencia

da produção francesa foi muito forte. Contudo, a partir dos anos 1990 a historiografia inglesa e mesmo a americana foi sendo cada vez mais divulgada em Portugal, e certamente passou a exercer uma maior influência, talvez mesmo dominante.

Assim, com influências comuns, diria que o diálogo entre a historiografia brasileira e a historiografia portuguesa sobre o crime tardou a ser concretizado. Nos dias de hoje ele existe e é cada vez mais aprofundado. A produção brasileira é rececionada em Portugal e penso que a portuguesa também chega ao Brasil. O diálogo é cada vez maior. Nos projetos de investigação que desenvolvo, em particular o que acabei de iniciar, a equipa de investigadores integra historiadores portugueses e brasileiros, além de outras nacionalidades. É certamente um contacto que será cada vez mais aprofundado, até porque nos nossos dias é possível tornar próximo o que está geograficamente distante. No campo da história do crime e da criminalidade, diria que a historiografia brasileira tem uma produção mais alargada do que a portuguesa, podendo assim funcionar como estímulo ao desenvolvimento de estudos históricos sobre estas questões em Portugal. É um diálogo que se está a desenvolver e a aprofundar de forma muito rápida, havendo igualmente uma enorme circulação de estudiosos destas questões entre Portugal e Brasil.

Entrevistadores: Tanto em *Crime e Sociedade* como em *O Crime em Lisboa*, você parte do princípio de que o crime é uma construção social, portanto mutável. Você pode qualificar para nós essa concepção?

Entrevistada: Penso que essa é uma aceção central na análise do crime, o facto de o crime ser uma construção social. Ou seja, cada sociedade, historicamente definida, num dado tempo e num dado espaço, define o que considera como um atentado aos seus valores, bem estar e funcionamento harmonioso, determinando, assim, as ações que passa a definir e a reprimir como crime.

Qualquer abordagem da criminalidade deve ter em linha de conta que o conceito de crime é historicamente determinado. Cada época e cada realidade social desenvolvem concepções próprias do que consideram e classificam como crime, de acordo com os seus valores, ideais, noções próprias de justiça e de segurança coletiva e individual. A lei penal, que define quais as práticas que constituem crime, é uma construção social, reflectindo os princípios, valores e também os interesses dominantes numa dada organização social, sendo condicionada pela conjuntura política, económica e cultural então vivida. Assim, a lei penal procura punir de forma mais incisiva as ações que contrariam mais frontalmente os valores e interesses socialmente dominantes.

Alerto também para o facto de numa sociedade poderem existir diferentes perceções sobre a justiça, como pode também existir um desfasamento social sobre o que se entende ser crime. Por isso, alguns comportamentos que não constituem crime podem ser tacitamente condenados por grupos sociais ou comunidades, tal como ações

penalizadas pela lei criminal podem, pelo contrário, ser toleradas por certos grupos ou comunidades.

Na minha pesquisa considerei fundamental ver qual o entendimento do que é considerado e classificado como crime e os fatores que são apontados como estando subjacentes à sua prática. No Portugal Oitocentista e do início do século XX, este foi um processo dinâmico, que sofreu constantes atualizações e alterações, acompanhando o dinamismo geral registado na sociedade e a sucessão de paradigmas gnosiológicos que se foram concretizando. Um dinamismo que se estende às concepções sobre o criminoso, as pessoas e grupos tidos como mais dispostos à prática do crime.

Entrevistadores: Em *Crime e Sociedade* você comentou que um dos objetivos da sua investigação foi detectar e descrever a forma, ou formas, como o crime foi entendido e interpretado, seja por parte da criminologia ou das pessoas acusadas. Assim, os processos criminais lhe permitiram acessar as representações que as pessoas detidas ou acusadas fizeram de suas práticas para as autoridades policiais ou judiciais. Mas, para além disso, os processos criminais permitem vislumbrar muitos aspectos do dia-dia das pessoas comuns, como as habitações, as sociabilidades, os hábitos, as crenças, etc. Esses aspectos também foram levados em consideração na sua obra?

Entrevistada: As reflexões sobre o que é que é definido como crime, as motivações que levam à sua prática, as causas do crime, o seu significado, bem como as percepções sociais que se vão implantando sobre quais os indivíduos e os grupos que mais se relacionam com a sua prática, penso serem centrais nos estudos históricos sobre a criminalidade. Para o período que estudei, grosso modo o século XIX e início do século XX, em Portugal, havia uma clara e fortemente implantada percepção social de que os grupos populares e de trabalhadores, em particular os que habitavam na cidade, seriam os que de forma mais intensa recorriam à prática de crimes.

Vários fatores são referidos como justificando esta percepção, entre outros, menciona-se que estes grupos muitas vezes sobreviviam numa situação de extrema dificuldade, afastados do sistema educativo, indisciplinados e com dificuldades em se inserirem no mercado de trabalho. Atualmente as percepções sociais sobre de onde pode provir o perigo da prática do crime evoluíram bastante e já não se circunscrevem tão fortemente aos grupos sociais que sobrevivem em situação de maior penúria e dificuldade. Mas continuam a ser, de acordo com percepções sociais muito alargadas, os mais conotados com a prática do crime.

Estas percepções condicionaram a ação das autoridades policiais e judiciais que vigiavam de forma mais atenta a ação dos grupos populares urbanos. Eram estes que, de forma avassaladora, se viam a braços com acusações e condenações sobre a prática de crimes. Assim, a documentação policial, e muito em particular a documentação judicial,

está repleta de informações relativas ao quotidiano, formas de viver, trabalhar e de conviver dos grupos de trabalhadoras urbanas. Foram informações muito úteis que permitiram conhecer aspetos do quotidiano popular oitocentista, em particular da cidade de Lisboa, sobre o qual escasseiam as fontes de informação. Foram evidentemente utilizados de forma intensa: como habitavam, o que comiam, o que vestiam, os trabalhos que desenvolviam, com quem se relacionavam e como o faziam, a forma como passavam os seus tempos de lazer, quando deles dispunham, foram alguns dos diversos aspetos da vida dos grupos populares que se passa a melhor conhecer.

Contudo, gostaria de enfatizar que o historiador não pode perder de vista que estas fontes foram produzidas enquanto testemunhos de situações de repressão, em que as autoridades procuram averiguar ou mesmo provar a participação de um indivíduo ou um grupo na ocorrência de um delito, enquanto o acusado busca apresentar uma narrativa que lhe permita sair daquela situação.

Trata-se de uma informação obtida e produzida muitas vezes numa situação repressiva ou policial. Os indivíduos falam dos seus percursos, dão as suas razões e as suas motivações, mas estão frente a uma autoridade, a um representante do poder, e tal facto condiciona o seu depoimento, patenteando aspetos que podem ser de submissão ou de resistência. Os elementos acusados de crime procuram muitas vezes justificar as suas ações e enunciar situações que permitam inocentá-los ou, pelo menos, mostrá-los como o menos culpados possível. Trata-se, assim, de um tipo de documentação caracterizada pela existência de diversos constrangimentos formais e informais na sua produção. A todos eles o investigador deve dar especial atenção.

Como todas as fontes de informação utilizadas em história, também as mais geralmente usadas no estudo da criminalidade obrigam a uma atenção e consideração especiais sobre o seu conteúdo e o significado. Munido de uma utensilagem crítica, esta documentação permite retirar relevante informação sobre o quotidiano popular, a forma como viviam, trabalhavam e sociabilizavam. Sabe-se à partida que são os indivíduos que estão na base da hierarquia social que mais se encontram implicados em crimes, por vezes de uma forma quase exclusiva. Esta é a visão afirmada no século XIX, mas que, na verdade, como já referi, percorre todas as épocas, incluindo a atual. Vários outros aspectos devem ainda ser observados ao considerarmos a informação que podemos obter a partir dos processos-crime: eles revelam actos e comportamentos que foram reprimidos por serem considerados transgressores da norma e violadores da lei. Muitos outros aspetos do quotidiano popular acabam, assim, por estar ausentes desta documentação.

Entrevistadores: Além dos aspectos cotidianos, outra potencialidade das fontes criminais é discorrer sobre as relações de gênero. No caso do Brasil, estudos históricos evidenciam um estrito vínculo entre as masculinidades e a violência física. Em diferentes

contextos, historiadores e historiadoras argumentaram que homens sempre foram mais acusados do que mulheres em crimes de homicídio, mas também em outras tipologias como lesão corporal, agressão ou crimes sexuais.⁶ O mesmo ocorre na história de Portugal?

Entrevistada: O estatuto social, e muitas vezes o estatuto jurídico, atribuído à mulher ao longo de Oitocentos e de parte considerável do século XX, era de clara menoridade face ao homem, colocando-a quase sempre sob a sua dependência. Tal condiciona a possibilidade de a mulher se ver envolvida na prática de crimes. Por outro lado, à mulher eram atribuídas funções sociais específicas que na generalidade a afastavam do convívio social, facto que colaborava igualmente para que se visse menos implicada na prática de crimes.

Alguns autores do século XIX, o período que privilegio nas minhas análises, defendiam que as mulheres seriam menos propensas à prática do crime do que os homens. Uma interpretação pouco crítica em relação aos dados relativos à prática do crime então publicados, que demonstravam que cerca de 80 por cento dos crimes que chegavam ao conhecimento das autoridades, policiais ou judiciais, tinham sido praticados por homens. Muitos destes autores, de acordo com os paradigmas interpretativos sobre o crime e o criminoso então mais difundidos e partilhados, viam muitas vezes na mulher um ser infinitamente mais benigno do que o homem, o que justificaria o seu menor envolvimento na prática criminal atestado pelas estatísticas da criminalidade então produzidas. Alguns defendiam a existência de uma causalidade na criminalidade praticada por mulheres, diretamente relacionada com os desempenhos sociais que então lhe eram atribuídos, os papéis de mãe e esposa. Mas outros autores, denotando uma maior profundidade crítica nas análises que realizavam sobre esta questão, referem que a confinção da mulher ao espaço doméstico e o seu estatuto civil de submissão ao homem seriam os elementos que a afastariam da prática do crime. Acrescentam alguns que existindo um estatuto de igualdade entre homem e mulher, a participação da mulher seria semelhante à do homem.

Certamente a maior confinção da mulher ao espaço doméstico, muitas vezes uma situação mais idealizada do que real, o estatuto de menoridade que lhe é atribuído, serão as principais razões que originam a sua menor participação. Alguns estudiosos oitocentistas e do início do século XX defendem a manutenção deste estatuto de subalternidade, justificando-o como servindo para proteger a mulher dos perigos que a vida social engendraria, entre os quais o crime. Outros veem nas qualidades específicas que atribuem à mulher a causa de esta recorrer menos à prática do crime. As tentativas de explicar a fraca incidência do crime entre as mulheres variavam também elas ao sabor das diferentes concepções que a abordagem da criminalidade em geral foi suscitando.

6 Ver: (FAUSTO, 1984), (ENGEL, 2000). No caso do Paraná: (MARCH, 2015), (POCHAPSKI, 2018), (RIBAS FILHO, 2020).

Os únicos tipos de crimes em que as mulheres surgem como dominantes são os crimes de aborto e de infanticídio. Em todos os outros, tantos nos atentados contra as pessoas, como nos atentados contra a propriedade, ou ainda nos crimes contra a segurança e tranqüilidades públicas, a presença dos homens é avassaladora.

Entrevistadores: A emergência do criminoso como um inimigo social é uma construção das sociedades industriais.⁷ Na modernidade, além de ser perseguido pela polícia e pela justiça, o criminoso aparece com frequência nas novelas, romances policiais, teatro, cinema, contos, nas notícias de jornais e nos *fait divers*, estudados, na historiografia francesa, principalmente pelo historiador Dominique Kalifa, recentemente traduzido no Brasil.⁸ Esse fenômeno é identificado na capital do Paraná desde o final do século XIX, e indica que as transformações tão almejadas pelas elites trouxeram como consequência a sensibilidade ao perigo e à insegurança social.⁹ Esses relatos, muitas vezes percebidos como sem significância, possibilitam aos historiadores uma historicidade do cotidiano. Tais relatos também são encontrados em Lisboa do século XIX? Além da capital, eles também são identificados em outras cidades ou espaços rurais, por exemplo?

Entrevistada: Todo o século XIX e início do século XX é percorrido por uma grande curiosidade sobre o crime e o criminoso, nas suas várias dimensões: os relatos das ações criminais, as crônicas sobre os julgamentos que decorriam e a ação da polícia enchiam as páginas dos jornais e das revistas da época, e foram objeto de múltiplas publicações, por vezes sob a forma de pequenos folhetins que eram escritos e fortemente consumidos pela população, não só de Lisboa, mas de todo o país. Nos nossos dias, o crime, a par dos escândalos sociais, fomentam a venda de várias publicações, não só periódicas, como os jornais, em particulares os tabloides, mas de uma imensidade de literatura e programas difundidos de formas diversas. Tal como Dominique Kalifa afirmou em outra sua obra (*Crime et culture au XIX^e siècle*, Paris, Perrin, 2005), o século XIX era obcecado pelo crime. Penso que esta caracterização assenta muito bem também à sociedade portuguesa oitocentista.

Um dos escritores portugueses do século XIX com uma atividade literária mais intensa, Camilo Castelo Branco, tem os seus romances e novelas repletos de crimes. As justificações serão certamente várias, mas o facto de o relato de crimes tornar mais apetecível a leitura do que escrevia por um conjunto alargado de leitores é certamente uma razão importante, até porque ele era um dos poucos escritores da época em Portugal a viver exclusivamente do que escrevia. As suas obras circulavam também fora das grandes cidades, em particular Lisboa e o Porto. Além disso, se realizarmos uma breve pesquisa

7 Para uma análise mais aprofundada ver: (FOUCAULT, 2015).

8 Consultar: (KALIFA, 2019).

9 Sobre essa discussão ver: (GRUNER, 2018).

podemos ver que, um pouco por todo o país, são inúmeros os relatos de crime publicados de forma autónoma, geralmente baseados num misto de horror e de moralismo, muitas vezes construídos a partir de factos reais.

Os jornais publicados na época, em particular na cidade de Lisboa, pois foi esses que melhor estudei, tinham no geral uma rubrica dedicada ao crime, o que prova a popularidade do tema. Os dois jornais de maior circulação na cidade, o *Diário de Notícias* (iniciado em 1864) e o *Século* (iniciado em 1880) dedicavam em todas as edições várias rubricas à questão. Contudo, os poderes públicos e alguns ensaístas sociais da época afirmam em permanência os perigos que estes relatos significariam. A informação divulgada antes de se concluir a averiguação sobre um crime era considerada como prejudicial ao desenvolvimento do trabalho policial, pois colocava de sobreaviso os suspeitos. A crítica enfatizava ainda que a massiva difusão de informação relativa à prática de crimes podia influenciar, através de um fenómeno de imitação, a prática de mais crimes. O facto de a imprensa debater a possível condenação ou absolvição de um réu antes de ser conhecida a sentença do tribunal, era também considerado como podendo influenciar a decisão do tribunal, retirando-lhe isenção e imparcialidade. A divulgação de pormenores de crimes era interpretada como sendo prejudicial para as próprias vítimas, sobretudo se estas fossem crianças, devido à exposição pública que tal facto significava. Como se referiu numa publicação da época: «Os jornais de larga informação digladiam-se: o que der mais notícias é o que se vende mais. Que importa assoalhar a honra de uma família? O público gosta e basta.»¹⁰ Assim, a acusação é a de que a lógica editorial de muitos jornais respondia apenas à curiosidade nefasta dos leitores, uma lógica classificada por alguns como inconveniente e negativa socialmente.

Entrevistadores: Assim como o criminoso, outra invenção das elites modernas foi a polícia. No caso do Brasil, estudos sobre essa temática evidenciam que desde a formação bastante precária dos aparatos policiais, entre meados e final do século XIX e início do século XX, o Estado se deparou com vários problemas de ordem institucional, como o exercício de poder com outros fins que não aqueles almejados pelas elites por parte daqueles que foram responsáveis pelo policiamento, além dos baixos salários pagos aos policiais.¹¹ Tais práticas também são encontradas no contexto português?

Entrevistada: Não é possível estudar e interpretar o crime sem tomar em linha de conta as instituições policiais, a sua composição, meios, formas de atuação e de

10 *Galeria de Criminosos Célebres em Portugal / História da Criminologia Contemporânea*, vol. I, Lisboa, Ed. Palhares, 1896, p.100.

11 No que diz respeito aos grandes centros urbanos como o Rio de Janeiro na Primeira República, consultar: (BRETAS, 1985). Na capital Curitiba do mesmo período: (GRUNER, 2018). No interior do Paraná: (KOSINSKI, SOCHODOLAK, 2019).

relacionamento com a população. Foi isso que me levou a estudar também as instituições policiais existentes em Portugal, em particular entre meados do século XIX e os inícios do século XX, privilegiando a cidade de Lisboa e as duas principais forças policiais para aí existentes, a Guarda Municipal, criada em 1834, e a Polícia Civil de Lisboa, estabelecida em 1867. Em Portugal, a institucionalização de corpos modernos de polícia foi um processo complexo, com permanentes hesitações e adiamentos. Embora considerada como uma realização central desde a primeira revolução liberal em Portugal, em 1820, a existência de um corpo nacional de polícia data de 1911, após a queda da monarquia constitucional, concretizada em 1910. Assim, durante o século XIX foram estabelecidos corpos de polícia civil para as principais cidades, ficando as zonas rurais entregues às autoridades tradicionais de polícia e, quando a reposição da ordem o exigia, chamava-se o exército. No caso de Lisboa, há uma polícia militarizada a partir de 1834, a Guarda Municipal de Lisboa (para a cidade do Porto data de 1835), inicialmente pensada como uma polícia civil, mas que o clima de grande violência social e dissensão política tinha inviabilizado.

Em 1867, é instituída a Polícia Civil de Lisboa, à semelhança da Polícia Metropolitana de Londres, criada em 1829. Nos Regulamentos de ambas as instituições policiais, Guarda Municipal e Polícia Civil, afirma-se a exigência de os seus efetivos terem um comportamento caracterizado pela urbanidade e respeito pelas liberdades públicas e individuais. A Polícia Civil rondava as ruas da cidade desarmada, em grande proximidade com a população, que muitas vezes contestava a ação dos guardas, suscitando uma imensidade de casos de conflitualidade entre a polícia e a população. Estudei já a forma como a população de Lisboa se relacionava com esta força policial, composta sobretudo por elementos recém-chegados à cidade. Este relacionamento por vezes conflituoso fez aumentar de forma significativa o número de crimes registados em Lisboa, pois uma percentagem não displicente respeitava a ações de desobediência e resistência à autoridade policial. Já sobre a ação da Guarda Municipal, que se apresentava armada e em que parte dos efetivos se deslocava a cavalo, as queixas de violência policial estão já mais presentes. Mas tal como noutros espaços do território português, também em Lisboa quando a reposição da ordem pública se afirmava como tarefa difícil de concretizar, chamava-se o exército.

As duas principais instituições policiais modernas, criadas em Portugal no século XIX, em Lisboa e no Porto, estenderam gradualmente a sua ação a outras zonas do território. Foram sendo reformadas e alterada a sua denominação. Os seus elementos profissionalizaram-se, existindo rotinas e técnicas próprias da profissão, concretizando muitas vezes um relacionamento menos conflituoso com as populações. Evidentemente que o regime político vigente foi condicionando o poder e a ação atribuída aos corpos policiais, em particular durante a ditadura salazarista. Sobre a história da polícia em Portugal, durante muito tempo dispunhamos apenas de abordagens memorialísticas,

geralmente concretizadas por elementos da própria polícia, mas atualmente é já uma linha de investigação firmada na historiografia em Portugal.

Entrevistadores: Um dos grandes desafios encontrados pelos historiadores brasileiros, e especificamente os historiadores paranaenses que atualmente se aventuram com pesquisas de ordem criminal, é a situação precária de preservação das fontes. A recente motivação em se escrever uma história da violência no Paraná garantiu a preservação de arquivos judiciais em Centros de Documentação e Memória de universidades da região.¹² Entretanto, pode se dizer que esse cuidado é demasiadamente recente. Nesse sentido, como está a situação dos arquivos judiciais em Portugal? Há alguma diferença na preservação desses arquivos nos dias de hoje, em comparação com o momento em que você iniciou suas pesquisas, na década de 1990?

Entrevistada: Infelizmente o acesso e a consulta da documentação histórica dos arquivos judiciais, em particular no que respeita à justiça penal e criminal, é uma enorme dificuldade que os historiadores têm de enfrentar em Portugal. Para a documentação de arquivo relativa aos séculos XIX e início do século XX, foram vários os casos de destruição, alguns acidentais, outros propositados. É uma documentação geralmente muito volumosa, que durante muito tempo não foi percebida como interessante para a construção do conhecimento histórico. Foram várias as ações de destruição, incluindo já neste século. Como existe um conjunto alargado de estudiosos que valoriza esta documentação, atualmente elas são denunciadas e procura-se sensibilizar os detentores da documentação para a sua preservação. Mas, de uma forma global, é uma documentação a que as autoridades arquivísticas têm dedicado pouca atenção no sentido de conservar e de concretizar o tratamento necessário para que possa ser consultada. Os processos-crime relativos à criminalidade comum não têm sido objeto dos cuidados mínimos para que possam ser preservados e colocados à consulta dos estudiosos. A documentação policial sobre o crime está em geral no geral dispersa e também ela não foi preservada no passado. Contudo, atualmente, o que conseguiu escapar à destruição, encontra já uma maior atenção por parte das entidades que tutelam a documentação. Embora a documentação judicial relativa ao crime seja agora objeto de maiores cuidados, ainda há um longo caminho a percorrer e soluções a implementar para que a situação possa ser considerada como minimamente satisfatória. Certamente, o aprofundamento de linhas de pesquisa relativas à história do crime colaborou para que a documentação judicial, em particular

12 É o caso do Centro de Documentação e Memória da Universidade Estadual de Ponta Grossa que conta com o acervo judiciário da Comarca de Ponta Grossa e do Centro de Documentação e Memória da Universidade Estadual do Centro-Oeste – *campus* de Guarapuava que conta com o acervo judiciário daquela comarca. No Centro de Documentação e Memória da Universidade Estadual Centro-Oeste – *campus* de Irati recentemente foi celebrado um convênio com o Tribunal de Justiça do Estado Paraná que captou o acervo das seguintes comarcas: Prudentópolis, São João do Triunfo, São Mateus do Sul, Teixeira Soares, Imbituva, Irati, Castro, Rio Negro e Palmeira. O Centro de Documentação também conta com parte do acervo da Comarca de Mallet.

os processos-crime, sejam objeto de uma maior valorização, cuidados de preservação e de consultabilidade.

Entrevistadores: Como você avalia a importância da história do crime, da polícia e da justiça criminal para a análise e transformação do presente?

Entrevistada: Além de vos agradecer a entrevista, quero agradecer-vos em particular por colocarem esta questão. Penso que é com esse objetivo e ambição que os historiadores trabalham, para contribuir para a análise, compreensão e transformação do presente. A observação e a análise das dinâmicas do passado contribuem de forma muito relevante para que possamos interpretar e agir no presente. É isso que me move e não o simples conhecimento de factos e dinâmicas do passado para aí ficar encerrada. Até porque, de facto, essas realizações e vivências não ficaram fechadas no passado, mas estão presentes na construção da nossa contemporaneidade. Tal é válido para todas as questões que os historiadores estudam e é também uma realidade para a história do crime, da polícia e da justiça criminal. Analisar os problemas colocados no passado, ver a forma como foram enfrentados e as ações desenvolvidas, como evoluíram, as suas mudanças, mas também as permanências, é essencial para a compreensão do presente. Por exemplo, tentar interpretar as instituições policiais atualmente atuantes em Portugal (ou no Brasil), obriga evidentemente a inseri-las no seu atual contexto social, político, económico e mesmo cultural. Contudo, é também necessário conhecer a sua evolução até ao presente para se perceber muitas das suas características atuais, como foram sendo construídas e afirmadas nos seus vários aspetos, tanto a organização interna da instituição, como o seu relacionamento com o poder e com a população, entre outros. A ação no sentido de uma organização e transformação sustentável do presente exige um conhecimento profundo da realidade atual e tal só é possível analisando e interpretando igualmente o passado e o percurso realizado desde então até ao presente.

Referências Bibliográficas:

- BRETAS, Marcos. *Ordem na cidade: O exercício cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro, 1907-1930*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1997.
- BRETAS, Marco Luiz. Policiar a cidade republicana. *Revista OAB-RJ*. Rio de Janeiro, edição especial: A Instituição Policial, n. 22: 47-60, julho 1985.
- CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.
- ENGEL, Magali Gouveia. Paixão, crime e relações de gênero no Rio de Janeiro, 1890-1930. Rio de Janeiro: Topoi, 1, (1): 153-157, 2000.
- FAUSTO, Boris. *Crime e Cotidiano: a criminalidade em São Paulo, 1880-1924*. 1. ed. Editora Brasiliense, S. Paulo, 1984.

- FOUCAULT, Michel. *A Sociedade Punitiva*: Curso no Collège de France (1972-1973). São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- GRUNER, Clóvis. *Paixões torpes, ambições sórdidas*: transgressão, controle social, cultura e sensibilidade moderna em Curitiba, fins do século XIX e início do XX. São Paulo: Alameda, 2018.
- KALIFA, Dominique. *A tinta e o sangue*: Narrativas sobre crimes e sociedade na Belle Époque. São Paulo: Editora da UNESP, 2019.
- KOSINSKI, Lucas. SOCHODOLAK, Hélio. Trajetórias de pessoas sem fama: Vida Cotidiana em Mallet (1912-1940). *Revista de História Regional* 24(2): 347-372, 2019.
- MACHADO, Maria Helena P, T. *Crime e Escravidão*: Trabalho, Luta e Resistência nas Lavouras Paulistas, 1830-1888. São Paulo: Edusp, 2014.
- MANCINI DE BONI, Maria Ignes. *O Espetáculo visto do alto*: Vigilância e Punição em Curitiba: 1890-1920. Curitiba: Aos quatro ventos, 1998.
- MARCH, Kety Carla de. *Jogos de luzes e sombras*: processos criminais e subjetividades masculinas no Paraná dos anos 1950. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.
- MOUTINHO, Maria José. *A sombra e a luz*: as prisões do liberalismo. Porto: Edições Afrontamento, 1999.
- POCHAPSKI, Gabriel José. *Entre corpos e espaços*: uma história da criminalidade nas matas de araucárias (Mallet-PR, 1931-1950). Dissertação (mestrado), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.
- RIBAS FILHO, Marcelo Douglas Nascimento. *A produção da verdade*: Crimes sexuais em Irati-PR, (1931-1950). (Dissertação de Mestrado em História). Irati: Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná, 2020.
- SOIHET, Raquel. *Condição feminina e formas de violência*: mulheres pobres e ordem urbana. 1890-1920. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1989.
- THIESEN, Icléia; SOARES, Joice de Souza; GONÇALVES, Gonçalo Rocha (orgs.). *História, memória, instituições: fronteiras Brasil-Portugal*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2018.
- VAQUINHAS, Irene Maria. *Violência, justiça e sociedade rural*: Os campos de Coimbra, Montemor-o-Velho e Penacova de 1858 a 1918. Porto: Edições Afrontamento, 1996.
- VAZ, Maria João. *Crime e Sociedade*: Portugal na segunda metade do século XIX. Lisboa, Celta, 1998.
- VAZ, Maria João. *O crime em Lisboa 1850-1910*. Lisboa: Tinta da China, 2014.

Recebido em: 15/02/2022
Aprovado em: 11/07/2023

RESENHA DE CORBIN, ALAIN. *HISTÓRIA DO SILÊNCIO: DO RENASCIMENTO AOS NOSSOS DIAS*; TRADUÇÃO DE CLÍNIO DE OLIVEIRA AMARAL. PETRÓPOLIS, RJ: VOZES, 2021.

Thiago Costa Guterres¹

Lançado na França em 2016 pela *Albin Michel*, eis que surge no Brasil a tradução do interessante trabalho sobre o silêncio e tudo que ele possa abranger. Uma vez que um livro não se resume ao que está “dentro” dele, como nos ensinou Gérard Genette, é preciso considerar a acertada escolha de colocar na capa da edição brasileira um detalhe da tela intitulada “Leitura” (1892), do pintor brasileiro Almeida Júnior, que pode de início provocar uma certa nostalgia nos mais velhos, e fascínio nos que talvez nem tiveram a oportunidade de desfrutar de uma leitura verdadeiramente silenciosa.

Que o leitor não espere, desse pequeno e inspirador livrinho, uma História do Silêncio nos modos mais tradicionais e abrangentes com os quais estamos acostumados. Não devemos nos enganar com o título. Todavia, não se trata de um embuste, o autor não pretende ludibriar-nos.

Uma História do silêncio? Qual motivo? O historiador das sensibilidades Alain Corbin propõe uma reflexão sobre a busca pelo silêncio, o que pressupõe atitudes diante da natureza, de si mesmo e dos outros. Todos sabemos que nossa época faz diariamente um elogio ao barulho. Mas não se trata de uma simples oposição. Para o autor, engana-se quem pensa que o silêncio se resume à ausência de ruído. Pode-se aprofundar em muito a própria percepção dos belos sons ao redor quando estamos em locais silenciosos, riquezas que os ocidentais sabiam apreciar no passado. Hoje, “a sociedade nos impõe dobrarmo-nos ao ruído, fazendo parte de tudo em vez de escutarmos a nós mesmos. Assim, encontra-se modificada a própria estrutura do indivíduo” (p. 10-11).

E, assim, o historiador parte em sua jornada, prioritariamente baseada em citações recolhidas de escritores de diferentes tempos e lugares buscando o silêncio, percebendo mundos riquíssimos de... som. Sim, há uma imensa gama de sons que surgem no silêncio, que nos proporcionam um encontro mais profundo consigo mesmo, com a natureza (e, por isso, com Deus, no século XVI) e com as coisas do mundo.

1 Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pós-doutorado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. (UFRGS), Professor Adjunto da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Campus Pinheiro. Contato: tiagocguterres@gmail.com.

Sem imediata referência ao título, a divisão dos capítulos não assume exatamente a passagem do tempo “até nossos dias”. Em vez disso, uma divisão por temas buscando abranger certa quantidade de situações e de iniciativas. Há um *Prelúdio*, um *Interlúdio* e um *Poslúdio*, além de oito capítulos. No capítulo 1, *O silêncio e a intimidade dos lugares*, o autor expõe a busca pelos lugares de silêncio, como o quarto, espaço privilegiado para escritores como Georges Bernanos, Marcel Proust e Rilke, o cinema e a província, onde pode ser realizado o trabalho intelectual mais facilmente do que em Paris. O capítulo 2, *Os silêncios da natureza*, considera a profundidade do espaço e suas texturas particulares, com seus ruídos mais brandos, de acordo com o lugar, ambientes mais calmos onde se pode escutar melhor o mundo ao redor. São assim explorados o deserto, a floresta, o propagado gosto pelo mar, a montanha e a neve no século XVIII, e o mais banal que é o campo, tema tão caro a Balzac, com suas cidadezinhas interioranas. No capítulo 3, *As buscas pelo silêncio*, a atenção é conferida aos séculos XVI e XVII, onde o silêncio se apresenta como condição essencial para a relação com Deus. No capítulo 4, *Aprendizagens e disciplinas do silêncio*, são consideradas as instituições escolares e confessionais, o exército e os códigos de etiqueta, do século XIX, onde se realiza mais claramente o que o autor chama de “processo de dessacralização do silêncio” (p. 109). Na segunda metade deste período, ocorre a diminuição da tolerância ao ruído, uma modificação das sensibilidades, visto que a cidade se amplifica cada vez mais e o barulho dos artesãos, dos comerciantes, dos gritos, dos apitos das usinas, dos cães se multiplica. Após o *Interlúdio* – José e Nazaré ou o silêncio absoluto, curto texto de três páginas que consiste no capítulo 5, lemos o capítulo 6, *O discurso do silêncio*, onde o próprio silêncio é tratado como discurso. Em que medida as palavras podem atrapalhar? Corbin toma como base de sua reflexão o Deus da Bíblia, e os testemunhos “de que ele fala, sobretudo quando se cala” (p. 130). Para além, são considerados aqueles que refletiram sobre o discurso não proferido, sobre a ausência da palavra, como Victor Hugo, Maurice Maeterlinck, Maurice Merleau-Ponty, Paul Claudel e outros, onde entram em cena a pintura, o cinema, a escrita e a mímica. No capítulo 7, *As táticas do silêncio*, são exploradas as estratégias aconselhadas pelos moralistas e pelos que refletiram sobre os benefícios e os prejuízos por parte daqueles que levam uma vida não solitária. Nas relações sociais, falar, ou falar demasiadamente, pode gerar inconvenientes ou vantagens, e a relação disso com a autoimagem e a busca de distinção são consideradas. Calar-se pode ser uma virtude!, e no século XVII, figuras como Baltasar Gracián dedicaram seu tempo na elaboração de uma série de tratados sobre essa arte, verdadeiros manuais europeus da melhor educação. Quanto ao capítulo 8, *Dos silêncios do amor ao silêncio do ódio*, o tema é pensado em torno da sua importância nas relações amorosas, uma vez que as palavras não bastam para os que se amam. É necessário utilizar outras vias de comunicação, como o olhar, pois são os olhos – e não as palavras – que selam o acordo

amoroso. Por isso também motivo de traição, como a que deixa o narrador de *Cécile*, de Benjamin Constant, em profunda meditação, por causa desse acordo por meio da troca de olhares que é feito pela sua esposa não com ele, mas com outro homem. Isso também sugere a angústia, o ódio, a incomunicabilidade e até mesmo o crime. Todos sob o signo do não dito, ao menos em alguns momentos. Essa relação entre o silêncio e o amor se tornou, segundo Corbin, um *leitmotiv* no século XX, e as fontes literárias são abundantes. O livro termina com um *Poslúdio* intitulado *A tragédia do silêncio*, onde é considerado o seu elemento obscuro, gerador de angústia, como a suscitada pelo silêncio de Deus diante das misérias do mundo, o que pode resultar em uma crise da própria fé: “para muitos homens, notadamente no século XIX, o silêncio de Deus é a prova de sua inexistência” (p. 204). Além disso, há o silêncio da morte, do túmulo e da doença, obviamente, levando em conta uma ideia forte do livro, sem excluir o ruído de todas essas situações e lugares.

O que mais podemos extrair, para além da divisão dos capítulos acima exposta? Há a reflexão sobre o silêncio, mas também sobre um outro plano, a saber, sobre as relações entre história e literatura. Nada explícito, em um livro de leitura tão fluída e sem grandes indicativos teóricos e metodológicos. Trata-se mais, fique claro, de uma reflexão em potencial. Pois Corbin toma como base documental um conjunto de citações de numerosos autores, boa parte deles literários.

(...) Ao lê-los, cada um traz a experiência da sua própria sensibilidade. Muito frequentemente, a história pretendeu explicar. Quando se aproxima do mundo das emoções, ela deve, acima de tudo, fazer experimentar, particularmente quando os universos mentais desapareceram. Por isso, muitas citações reveladoras são indispensáveis. Somente elas permitem ao leitor compreender a maneira pela qual os indivíduos do passado experimentaram o silêncio (CORBIN, 2021, p. 10).

O autor não rivaliza com a literatura, vale-se dela para ter acesso às experiências do passado (o que seria um ponto a discutir). Um convite, então, para refletirmos sobre esse gênero não apenas como fonte para uma obra de história, mas sobre ele dar conta de algo que ultrapassa os próprios limites do historiador.

Há também outros pontos favoráveis a destacar, como a fluidez narrativa, as belas referências de autores que refletiram em algum momento sobre a beleza, as vantagens ou a necessidade do silêncio. Entretanto, não é sem uma certa decepção que chegamos às últimas páginas de Corbin. Embora não pretenda esgotar o tema do silêncio do Renascimento aos nossos dias, o título pareceu um pouco pretensioso, e acaba ocultando suas imensas limitações quanto ao recorte do tempo (pois são apenas saltos...), de espaço

(sobretudo, e obviamente, a França e seus entornos; o mundo asiático não recebeu nenhuma menção consistente, a não ser pela via de Chateaubriand, p. 48-49), de fontes (a literatura e a pintura, em menor medida, e a música deixada de lado). Nem mesmo uma análise histórica de como tudo isso que temos hoje foi se desenvolvendo. O leitor pressupõe, pois há indicativos, aqui e ali. A transformação principal ocorreu no século XIX. Não se “vê” no livro um mundo de ruídos a surgir, o nosso, o que ele gostaria de transformar, a julgar pela sua colocação inicial. Ocorre mesmo o contrário: uma ênfase no fato de que hoje há maior proteção contra o barulho nas/das cidades, pelo cuidado, o controle e a legislação (uma referência certamente mais adequada à França do que a nós, brasileiros). Pode-se dizer que se trata então de um livrinho pouco tradicional em sua construção, mas que porta um título bastante tradicional. Resta, no mínimo, a sensação de que se poderia ter ido mais longe, de que há ainda algo por fazer. O que pode ser também um mérito.

Admirar o silêncio e seus pequenos sons, presenciar “o leve ruído da pena que escreve”, como Maurice de Guérin (p. 44), talvez nos seja quase impossível, ou ao menos deslocado do contexto. Quem nunca se sentiu oprimido pela tirania dos latidos dos cães respaldados pelos(as) donos(as), por alarmes tão insistentes a ponto de nem sabermos mais o que pretendem indicar, construções e reconstruções e o “progresso” das cidades? Eis o nosso quadro, aliás, bem pouco criticado pelos críticos. Diante disso, Corbin pretende “contribuir para reaprendermos a fazer silêncio” (p. 12). Poder-se-ia questionar se a obra de história teria realmente esse alcance, se ela ensina, como na *historia magistra vitae*, de Cícero. Ou então, poderíamos questionar se os barulhentos têm o hábito da leitura, o que também nos remeteria ao alcance da nossa disciplina. Talvez seja ilusão esperar tanto de um livro. Mas já seria demais pretender negar que ele possua suas qualidades.

Trata-se de leitura agradável que tem o potencial de despertar no leitor uma certa nostalgia, uma rememoração ao mesmo tempo ficcional e real do silêncio de outrora. Não seria essa uma bela experiência, e também um mérito do historiador que consegue proporcioná-la?

Recebido em: 13/07/2023
Aprovado em: 23/08/2023