Fronteiras

7

Revista Catarinense de História

ISSN 1415-8701

FRONTEIRAS: Revista Catarinense de História é uma publicação semestral editada pelo Departamento de História, Programa de PósGraduação em História da UFSC e Associação Nacional de História (ANPUH-SC).

Composição e editoração
Gerson Mendes de Souza Filho

Capa
Paulo Roberto da Silva

Assessoria Técnica:
Daurecy Camilo (Beto) CRB-14/416

(Catalogação na fonte por Daurecy Camilo (Beto) CRB-14/416)

Fronteiras: revista Catarinense de história / Universidade Federal de Santa Catarina. Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História da UFSC e Associação Nacional de História (ANPUH-SC) .— n.7 (1999) - . - - Florianópolis : Imprensa Universitária. 1998 99-

v. ; 28 cm

Semestral
Continuação de: Revista Catarinense de História, [199-]/1997, n.1-5.
ISSN 1415-8701

1. História – Periódicos I. Universidade Federal de Santa Catarina.

Endereço para correspondência e assinatura
Mailing address subscriptions

Universidade Federal de Santa Catarina
Departamento de História
Campus Universitário – Trindade
88040-900 Florianópolis SC
E-Mail: história@cfh.ufsc.br
Tel. (048) 331-9249 Fax (048) 331-9359

SUMÁRIO

Editorial

Fronteiras começa a ser publicada sob este nome – antes se chamava Revista Catarinense de História – exatamente quando a conjuntura internacional tenta, cada vez mais, eliminar as fronteiras entre os países. O próprio Estado-nação sofre uma reconversão dando lugar aos blocos econômicos regionais, que por sua vez começam a ser dirigidos por um *governo mundial de fato*. Enquanto isso os nacionalismos são condenados pelos centros hegemônicos de poder, não se descartando inclusive a possibilidade de serem aniquilados *manu militari* quando se apresentam sob a bandeira de um processo de independência econômica e política. Para os teóricos do *Documento de Santa Fé II*, o matrimônio do comunismo com o nacionalismo na América Latina representa já o maior perigo para a região e os interesses dos Estados Unidos.

Paradoxalmente, vive-se neste limiar de um novo milênio, a configuração de uma das maiores fronteiras que a história registra: o distanciamento entre países ricos e pobres. O muro de Berlim ruiu, mas outros se levantam. Na fronteira mexicana-estadunidense, por exemplo, já morreram mais pessoas nos últimos quatro anos que em três décadas na cerca eletrificada que dividia a Alemanha em duas,

Na realidade, o *longo século XX* começa a mostrar como a *era dos extremos* se toca. Se na virada do século XIX se dava o processo de formação de trustes, hoje ocorrem as mega-fusões de empresas; se ontem o imperialismo se estruturava como fase superior do capitalismo, hoje é a globalização que se apossa do excedente econômico do Terceiro Mundo; se ontem o taylorismo e o fordismo racionalizavam a exploração da força de trabalho, hoje é a reestruturação produtiva que torna grande parte da mão-de-obra obsoleta e dispensável.

Michel Chossudovsky, em seu magnífico trabalho **A Globalização da Pobreza**, analisa com riqueza de dados como o setor financeiro-econômico vai estabelecendo grandes divisões ao redor do mundo. Povos que antes conviviam dentro de fronteiras comuns, embora tivessem diversidade étnica, lingüística, religiosa e nacional passaram a ser atores de guerras sangrentas e exterminadoras, pressionados pelos novas políticas de reestruturação macroeconômica.

A própria desintegração da Federação Iugoslava está diretamente ligada a este programa de reestruturação imposto ao governo de Belgrado pelos credores externos. Tal programa, uma vez aplicado em etapas – a partir de 1980 –, contribuiu decisivamente para deflagrar

a ruína da economia nacional, ocasionando a dissolução do setor industrial e o desmantelamento do bem-estar social. Cabe lembrar que a Iugoslávia teve um crescimento médio de seu PIB em 6,1% anual, entre 1960-1980; os serviços de saúde eram gratuitos, havendo um médico para cada 550 pessoas; a taxa de alfabetização era da ordem de 91% e a expectativa de vida chegava aos 72 anos. De repente, uma nação de 24 milhões de pessoas, que vivia em uma relativa harmonia, se desintegra e as tendências separatistas afloram carregadas de ódio e rancor.

A Revista de História – *Fronteiras* – tem, portanto, entre muitos, um grande desafio: discutir e debater sempre mais as divisões impostas ao mundo pelos centros de poder. Neste número – o 7 – ela se apresenta com temas variados e diversos. Ginzburg discute o historiador como testemunha ocular; Pieroni fala da exclusão dos elementos indesejáveis de suas comunidades praticadas pela Inquisição; Campos analisa o processo de integração de populações e culturas no sul do Brasil ao projeto nacionalista de Vargas, enquanto Souza, restringindo-se ao espaço da arquidiocese de Florianópolis, trata da nacionalização em Santa Catarina assim como a ligação da Igreja com o poder político constituído, mostrando como esta foi capaz de expressar intenções nacionalistas; Pedro, ao se referir sobre aborto, infanticídio e abandono de crianças, mostra como se estabelecem parâmetros de criminalização e disciplinarização para controle do corpo feminino; Muraro apresenta um ensaio sobre hermenêutica e seu envolvimento com a história; Oliveira mostra a ascensão e o refluxo do vídeo popular e sua ligação com uma concepção de história marcada pela idéia de intervenção dos meios de comunicação; Santos aborda a obra do historiador paranaense Davi Antônio da Silva Carneiro e, por último, Arend e Wagner questionam visões postas na historiografia catarinense sobre as famílias dos imigrantes vindos das Ilhas Atlânticas e seus descendentes que viveram no sul da América Portuguesa, durante o período colonial.

Como se percebe, trabalhos muito diversos que perpassam por diferentes fronteiras. Que todos leiam *Fronteiras* com criticidade e que ela contribua para que o pensar histórico e político avance nestes tempos ditos de globalização, que na verdade são de uma nova recolonização.

Waldir José Rampinelli
Departamento de História da UFSC

Unus Testis. O Extermínio dos Judeus e o Princípio de Realidade.*

Carlo Ginzburg
para Primo Levi

Resumo
O historiador é uma testemunha. Ginzburg estabelece através, deste estudo, uma discussão com diversos autores sobre a relação da história como mensagem de verdade e o fato em si ao qual se reporta a história. Se o historiador não é testemunha ocular, como poderá produzir uma obra cujo teor corresponda verdade? Ainda que se baseie em documentos ou na memória dos sujeitos cuja credibilidade pode ser posta em dúvida, o historiador não reproduz o fato em si mas cria sua verdade sobre a realidade pois não poderá contar com a visão global de todos os envolvidos.

Palavras-chave: história; verdade; realidade.

Abstract
The historian is a witness. Ginzburg sets up with this study a discussion with several authors about the relationship of history as a message of truth and the fact in itself to which refers the history. If the historian is not an eyewitness how can he produce a work whose content does not correspond to reality? Even if it is based on documents or on the memory of subjects, whose credibility can be put in doubt, the historian does not reproduce the fact itself, he creates his truth about that reality, because he can not count on a global vision of everybody involved.

Keywords: History; truth; reality.

1. Em 16 de maio de 1348, a comunidade hebraica de La Baume, um povoado da Provença, foi exterminada. Esse evento é apenas um elo de uma longa cadeia de violência que explodiu na França meridional durante a manifestação da Peste Negra, em abril do mesmo ano. A hostilidade contra os judeus – que muitos consideravam culpados de terem difundido a pestilência soltando veneno nos poços, nas fontes e

---

* Esta é a tradução de um *paper* (título original: *Just One Witness*) apresentado no colóquio *The Extermination of the Jews and the Limits of Representation* acontecido em Los Angeles, organizado pela UCLA, de 25 a 29 de abril de 1990. O texto original pode ser encontrado em *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, editado por S. Friedlander, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992. Em alguns pontos o texto original foi ligeiramente modificado. Tradução: Henrique Espada.

nos rios – se cristalizou pela primeira vez em Toulon, durante a Semana Santa. O gueto foi assaltado, homens, mulheres e crianças foram mortos. Nas semanas seguintes verificaram-se violências análogas em outras localidades da Provença, como Riez, Digne, Manosque, Forcalquier. Em La Baume houve apenas um sobrevivente: um homem que dez dias antes havia partido para Avignon, onde fora convocado pela rainha Jeanne. Ele deixou uma comovida recordação do acontecimento em poucas linhas escritas sobre um exemplar da *Torah*, hoje conservado sob os cuidados da Oesterreichisches Nationalbibliothek de Viena. Joseph Shatzmiller, combinando em um belíssimo ensaio uma nova leitura do fragmento escrito sobre a *Torah* com um documento retirado de um registro fiscal, conseguiu identificar o nome do sobrevivente: Dayas Quinoni. Em 1349 ele havia se estabelecido em Aix, onde recebeu o exemplar da *Torah*. Se alguma vez retornou a La Baume depois do massacre, não sabemos.[1]

Falarei agora brevemente de um caso diverso, ainda que de algum modo a ele conexo. A acusação de difundir a peste, lançada contra os judeus em 1348, remetia de perto a um esquema que já havia aparecido uma geração antes. Em 1321, durante a Semana Santa, uma voz se difundiu de improviso através de toda a França e em algumas zonas circundantes (Suíça ocidental, Espanha setentrional). Os leprosos ou, segundo outras versões, os leprosos instigados pelos judeus, ou ainda os leprosos instigados pelos judeus instigados por sua vez pelos reis muçulmanos de Granada e de Túnis, haviam urdido um complô para envenenar os cristãos sadios. Os reis muçulmanos eram obviamente inatingíveis: mas, por dois anos, leprosos e judeus tornaram-se alvo de uma série de violências praticadas tanto pela população quanto pelas autoridades políticas e religiosas. Em outro lugar tentei destrinçar este complexo novelo de eventos.[2] Gostaria de analisar aqui uma passagem retirada de uma crônica latina, escrita no início do século XIV pelo chamado continuador de Guilherme de Nangis: um monge anônimo que, como seu predecessor, vivia no convento de Saint-Denis.

---

[1] Cf. SHATZMILLER, J. Les Juifs de Provence pendant la Peste Noire. In: *Revue des études juives*. 133 (1974), pp. 457-480, especialmente pp. 469-472.

[2] Cf. *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, pp. 5-35. Na tradução brasileira (*História Noturna. Decifrando o sabá*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991) pp. 9-37.

Depois da descoberta do pretenso complô, muitos judeus foram mortos, sobretudo no norte da França. Perto de Vitry-le-François, diz o cronista, cerca de 40 judeus foram aprisionados em uma torre. Para evitar serem assassinados pelos cristãos, eles decidiram, depois de longa discussão, matarem-se sucessivamente. Desse gesto se encarregou um velho, de muita autoridade, e um jovem. Em seguida, o velho pediu ao jovem que o matasse. O jovem aceitou com relutância: ao invés de suicidar-se, porém, apodera-se do ouro e da prata contidos nos bolsos dos cadáveres que jaziam sobre o solo. Depois disso tratou de escapar da torre com a ajuda de uma corda feita de lençóis amarrados. A corda não era suficientemente longa: o jovem cai, quebrando uma perna, sendo levado à morte.[3]

O episódio não é por si só implausível. Ele apresenta entretanto algumas inegáveis afinidades com duas passagens das *Guerras judaicas* de Flavius Josefus. 1) A primeira passagem (III, 8) fala de 40 indivíduos que, depois de terem se escondido em uma gruta perto de Jotapata, na Galiléia, se suicidam todos, com exceção de dois: o próprio Josefus e um soldado seu amigo que aceita não matá-lo; 2) a segunda descreve o célebre assédio de Masada, a desesperada resistência dos judeus reunidos dentro da fortaleza, seguida de um suicídio coletivo, também aqui com duas exceções: duas mulheres (VII, 8-9).[4] Como interpretar as analogias entre as duas passagens de Josefus e aquela, já mencionada, da crônica escrita pelo continuador de Guilherme de Nangis? Devemos supor uma convergência nos fatos ou, ao contrário, a presença de um *topos* historiográfico (que na versão mais recente incluiria também uma alusão a um outro *topos*, a avidez judaica)?

A hipótese de um *topos* historiográfico já foi formulada cautelosamente a propósito do relato dos eventos de Masada fornecido por Josefus.[5] A obra de Flavius Josefus, largamente conhecida na Idade Média, tanto em grego quanto na famosa versão latina preparada sob a

---

[3] Cf. BOUQUET, *Recueil des historiens de Gaules et de la France*, XX, Paris, 1840, pp. 629-630.

[4] Cf. FLAVIUS JOSEFUS, *La guerra giudaica*, aos cuidados de V. Vitucci, Milano, 1982. Cf. P. VIDAL-NAQUET. Flavius Josèphe et Masada. In: *Les Juifs, la mémoire, le présent*, Paris, 1981, pp. 43 ss., que analisa com agudeza os paralelismos entre as duas passagens (para a tradução italiana deste ensaio, não incluído na coletânea *Gli ebrei, la memoria e il presente*, Roma 1985, veja-se P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento*, tr. It. Roma 1980, pp. 161-183).

[5] Cf. P. VIDAL-NAQUET, *Flavius Josèphe*, cit., pp. 53 ss.

direção de Cassiodoro, era particularmente difundida (tanto quanto se pode julgar pelo número de manuscritos que chegaram até nós da França do norte e de Flandres).[6] Sabemos que Flavius Josefus fazia parte das leituras prescritas durante a quaresma no monastério de Corbie em torno de 1050; as suas obras não são contudo mencionadas em um elenco de leituras do século XIV prescrito aos monges de Saint-Denis, entre os quais estava, como foi dito, o continuador de Guilherme de Nangis.[7] Por outro lado, falta uma prova direta da presença dos manuscritos das *Guerras judaicas* de Flavius Josefus na biblioteca de Saint-Denis.[8] Mas o anônimo cronista teria podido consultá-la sem dificuldade: entre os muitos manuscritos possuídos pela Biblioteca Nacional de Paris há um (remanescente do século XII) proveniente da biblioteca de Saint-Germain-de-Près.[9] Tudo isso permite concluir que o continuador de Guilherme de Nangis pode ter conhecido as *Guerras judaicas* de Flavius Josefus (ou a sua adaptação do século IV conhecida como "Hegesippo").[10] Mas não se conclui necessariamente com isso que o suicídio coletivo perto de Vitry-les-François não tenha acontecido. Sobre essa questão será preciso trabalhar ainda: mesmo que seja talvez impossível chegar a uma conclusão clara.

2. Essas ocorrências, que tratam de um passado remoto e semi-esquecido, ligam-se através de múltiplos fios ao tema que indiquei no subtítulo. Uma aguda consciência dessa conexão pode ser detectada na decisão de Pierre Vidal-Naquet de republicar em um mesmo volume (*Les juifs, la mémoire, le présent*, Paris 1981) um ensaio sobre "Flavius Josefus

---

[6] Cf. *The Latin Josephus*, I, a cura di F. Blatt, Aarhus, 1958, pp. 15-16. Cf. Também DEUTSCH, G. N. *Iconographie et illustration de Flavius Josèphe au temps de Jean Fouquet*, Leiden 1986, p. XI (cartina).

[7] Cf. D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, *La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Denis en France du IXe au XVIIIe siècle*, Paris 1985, a propósito de um pedido enviado por Reichenau a Saint-Denis para a obtenção de uma cópia das *Antiquitates Judaicae* de Flavius Josefus (p. 61; cf. também *ibid*, p. 249).

[8] B.N. Lat. 12511: cf. *The Latin Josephus* cit., p. 50.

[9] *Hegesippi qui dicuntur historiarum libri* V, ed. V. Ussani ("Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum" vol. LXVI), Vindobonae 1932, 1960, pref. K. Mras (sobre o assédio de Masada cf. V, 52-53, pp. 407-417). A Biblioteca Nacional de Paris possui 12 manuscritos dos "Hegesippus", escritos entre o X e XIV século: cf. G.N. DEUTSCH, *Iconographie* cit., p. 15.

[10] Uma tradução inglesa deste último ensaio apareceu em "Democracy", April 1981, pp. 67-95: *A Paper Eichman?* (Note-se o ponto de interrogação, ausente no título original francês; para a tradução italiana cf. Un Eichman di carta. In. *Gli ebrei*. Op. cit., pp. 195 ss.).

e Masada" e "Um Eichman de papel": uma longa discussão daquela historiografia dita "revisionista" que sustenta a inexistência dos campos de extermínio nazistas.[11] A presença de conteúdos análogos – a perseguição dos judeus na Idade Média, o extermínio dos judeus no século XX – é entretanto, no meu modo de ver, menos importante que a analogia dos problemas de método colocada entre os casos. Tento explicar o porquê.

As analogias entre as duas passagens de Josefus, que tratam respectivamente do episódio de Jotapata e o assédio de Masada, voltam-se, além do suicídio coletivo, para a sobrevivência de dois indivíduos: Josefus e o soldado seu amigo no primeiro caso, as duas mulheres no segundo.[12] A sobrevivência de um indivíduo era um requisito necessário para que se desse um testemunho de cada um dos episódios: mas por que dois? Penso que a escolha de duas testemunhas se explique com o bem conhecido veto, presente tanto na tradição jurídica romana quanto na hebraica, de reconhecer em questões de juízo a validade de um único testemunho.[13] Ambas as tradições eram, como é óbvio, familiares a um judeu que, como Flavius Josefus, havia se tornado um cidadão romano. Mais tarde, o imperador Constantino transformou o veto do único testemunho em uma lei de verdade, que foi depois incluída no código de Justiniano.[14] Na Idade Média, a alusão implícita em Deut. 19, 15 (*Non stabit testis unus contra aliquem*) tornou-se *testis unus, testis nullus*: uma máxima recorrente, de forma implícita ou explícita, nos processos e na literatura legal.[15]

---

[11] Menos convincente me parece a proposta de Maria Daraki, mencionada por P. Vidal-Naquet (*Les juifs* cit., p. 59 n. 48 = ***Il buon uso*** cit., p. 173 n. 50), segundo a qual no primeiro caso o paralelismo deveria ser referido à mulher que denunciou Flavius Josefus e os seus companheiros.

[12] Cf. VAN VLIET, H. *No Single Testimony* ("Studia Theologica Rheno-Traiectina", IV), Utrecht 1958. A vantagem de dispor de mais de um testemunho é sublinhado de um ponto de vista geral (ou seja, lógico) por P. VIDAL NAQUET, *Les Juifs* cit., p. 51.

[13] Cf. H. VAN VLIET, *No Single Testimony* cit., p. 11.

[14] Cf. Por exemplo LIBOIS, A. A propos des modes de preuve et plus spécialement de la preuve par témoins dans la jurisdiction de Léau au XV e siècle. In: *Hommage au Professeur Paul Bonenfant (1899-1965)*, Bruxelas, 1965, pp. 532-546, especialmente pp. 539-542.

[15] Sobre este argumento vejam-se os comentários, ainda que rápidos, de PEETERS, P. Les aphorismes du droit dans la critique historique. In: *Académie Royale du Belgique, Bulletin de la classe des letres...*, 1, XXXII (1946), pp. 82 ss. (pp. 95-96 a propósito de *testis unus, testis nullus*).

Tentemos imaginar por um momento o que aconteceria se um critério do gênero viesse a ser aplicado na pesquisa histórica. A nossa consciência dos eventos que se verificaram em La Baume, em maio de 1348, ou perto de Vitry-le-François em um dia incerto do verão de 1321, ou ainda na gruta nos arredores de Jotapata, em julho de 67, é sempre baseada em um testemunho mais ou menos direto. Trata-se, respectivamente, de um indivíduo (identificado como Dayas Quinoni) que escreve as linhas que se lêem sobre a *Torah* hoje conservada sob os cuidados da Oesterreichisches Nationalbibliothek de Viena; o continuador de Guilherme de Nangis; Flavius Josefus. Nenhum historiador sensato recusaria esses testemunhos definindo-os intrinsecamente como inaceitáveis. Segundo a prática historiográfica normal, o valor de cada um deles deverá ser estabelecido através de uma série de confrontos. Em outras palavras, será preciso construir uma série que inclua ao menos dois documentos. Mas suponhamos por um momento que o continuador de Guilherme de Nangis, na sua descrição do suicídio coletivo acontecido nas proximidade de Vitry-le-François, não tenha feito outra coisa senão reverberar as *Guerras judaicas* de Flavius Josefus. O pretenso suicídio coletivo terminaria dissolvendo-se enquanto fato: mas a sua descrição constituiria de todo modo um documento importante da difusão (que também é, exceto para um positivista inveterado, um "fato") da obra de Flavius Josefus na Île-de-France no princípio do século XIV.

O direito e a historiografia têm então, ao quanto parece, regras e fundamentos epistemológicos que nem sempre coincidem. Os princípios jurídicos não podem ser, portanto, transferidos em peso para a pesquisa histórica.[16] A conclusão parece contradizer a estreita contiguidade sublinhada por estudiosos do século XVI, como François Baudouin, o historiador do direito que declarou solenemente que "os estudos históricos devem apoiar-se em um sólido fundamento legal, e a jurisprudência deve ser unida à historiografia".[17] Em uma perspectiva diversa, ligada à pesquisa

---

[16] BAUDOUIN, F. *De instituione historiae universae et ejus cum jurisprudentia conjunctione, prolegomenon libri II*, citado por KELLEY, D.R. *Foundations of Modern Historical Scholarship*, New York-London 1970, p. 116 (mas todo o livro é importante).

[17] Consultei a segunda edição (Liège, 1770). A importância desse breve tratado foi agudamente sublinhada por JOHNSON, A. *The Historian and Historical Evidence*, New York 1934 (1st ed. 1926), p. 114, que o define como "the most significant book on method after Mabillon's '*De re diplomatica*'". Cf. também MOMIGLIANO, A. Ancient History and the Antiquarian. In: *Contributto alla storia degli studi classici*, Roma 1979, p.81.

antiquária, o jesuíta Henri Griffet, no seu *Traité des différentes sortes de preuves qui servent à établir la vérité de l'histoire* (1769), comparou o historiador a um juiz que define a validade dos vários testemunhos.[18]

Hoje, esta analogia tem um som decididamente fora de moda. É provável que muitos historiadores hodiernos reagissem com um certo embaraço à palavra crucial do título de Griffet: *preuves*, provas. Mas algumas discussões recentes mostram que a conexão entre prova, verdade e história, sublinhada por Griffet, não pode ser colocada facilmente de lado.

3. Já mencionei "Um Eichman de papel", o ensaio escrito por Pierre Vidal-Naquet para confrontar a famigerada tese, proposta por Robert Faurisson e outros, segundo a qual os campos de extermínio nazista não teriam jamais existido[19]. Este mesmo ensaio foi republicado recentemente em um pequeno volume intitulado *Les assassins de la mémoire*, que Vidal-Naquet dedicou à própria mãe, morta em Auschwitz, em 1944. Não é difícil imaginar os motivos morais e políticos que levaram Vidal-Naquet a se envolver em uma discussão particularizada, que compreende entre outras coisas uma análise minuciosa da documentação (testemunhos, possibilidades tecnológicas e assim por diante) com relação às câmaras de gás. Outras implicações, de ordem mais explicitamente teórica, foram delineadas por Vidal-Naquet em uma carta a Luce Giard incluída em um volume em memória de Michel De Certeau que apareceu há alguns anos. *L'écriture de l'histoire*, publicado por De Certeau em 1975, foi (escrevia Vidal-Naquet) um livro importante, que contribuiu para arranhar a orgulhosa inocência dos historiadores: "A partir de então nos tornamos conscientes de que o historiador *escreve*, que produz um espaço e um tempo, sendo ele próprio inserido em um espaço e um tempo". Mas (continuava Vidal-Naquet) não devemos nos desfazer da velha noção de "realidade" no sentido, evocado por Ranke há um século, de "aquilo que de fato aconteceu".

---

[18] Cf. FAURISSON, R. *Mémoire en défense. Contre ceux qui m'accusent de falsifier l'histoire. La question des chambre à gaz*, prefaciado por Noam Chomsky, Paris 1980.

[19] Michel de Certeau, sob a direção de L. Giard, Paris 1987, pp. 71-72. Da carta de Vidal-Naquet se apreende que a origem desta correspondência estava na participação dos dois correspondentes na discussão pública da tese de François Hartog, depois publicada com o título *Le miroir d'Hérodote* (Paris, 1980). Sobre algumas implicações deste livro ver, de quem escreve, *Prove e possibilità*, em apêndice a ZEMON DAVIS, N. *Il ritorno di Martin Guerre*, Torino 1984, pp. 143-145.

> Estava profundamente consciente de tudo isso no momento em que começou o caso Faurisson, que infelizmente dura ainda. Faurisson é, naturalmente, o antípoda de De Certeau. O primeiro é um materialista grosseiro que, em nome da realidade mais tangível, tira realidade de tudo aquilo que toca: a dor, a morte, os instrumentos da morte. Michel De Certeau se abalou profundamente por este perverso delírio e me escreveu uma carta sobre isso [...]. Estava convicto que existia um discurso com relação às câmaras de gás, que tudo devia passar através das palavras [*mon sentiment était qu'il y avait un discours sur le chambres à gaz, que tout devait passer par le dire*], mas que para além, ou melhor para aquém disso, havia qualquer coisa de irredutível que, na falta de algo melhor, continuarei a chamar de realidade. Sem esta realidade, como se faz para distinguir entre romance e história?[20]

Nos Estados Unidos, a pergunta sobre a diferença entre romance e história brota de um modo geral da obra de Hayden White, ou então com relação a ela. As diferenças entre Hayden White e Michel De Certeau do ponto de vista da prática historiográfica são óbvias: mas é impossível negar que entre *Metahistory* (1973) e *L'écriture de l'histoire* (1975, mas que inclui também ensaios escritos alguns anos antes) existe uma certa convergência. Contudo, para entender plenamente a contribuição de Hayden White penso que seja necessário traçar rapidamente sua biografia intelectual.[21]

4. Em 1959, ao apresentar ao público culto norte-americano a tradução de um livro escrito por um dos mais estreitos seguidores de Croce – *Dallo storicismo alla sociologia* de Carlo Antoni – Hayden White falou do ensaio da juventude de Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, definindo-o como uma contribuição "revolucionária".[22] A importância desse ensaio, publicado por Croce em 1893, na idade de 27 anos, já havia sido sublinhada pelo próprio Croce na sua autobiografia intelectual (*Contributto alla critica de me stesso*) e, algum tempo depois,

---

20 As páginas que seguem são baseadas em escritos publicados por Hayden White. A contribuição apresentada por ele no colóquio de Los Angeles é marcada por uma forma menos rígida (e não pouco contraditória) de ceticismo. Historical Emplotment and the Problem of Truth. In: *Probing the Limits of Representation*, cit. pp. 37-53).

21 Cf. ANTONI, C. *From Historicism to Sociology*, prefácio do tradutor ("On History and Historicism"), pp. XXV-XXVI (cf. também a resenha de B. Mazlich em "History and Theory", I [1960], pp. 219-227).

22 Cf. CROCE, B. *Contributto alla critica de me stesso*, Bari 1926, pp. 32-33; COLLINGWOOD, R.G. *The Idea of History*, Oxford 1956, pp. 91 ss.

por R.G. Collingwood (*The Idea of History*).[23] Como era previsível, o capítulo de *Metahistory* dedicado a Croce inclui um exame detalhado de *La storia ridotta*.[24] Há dezesseis anos de distância do primeiro texto, porém, White havia assumido uma atitude muito mais tépida. Declarava compartilhar ainda algumas afirmações cruciais do ensaio de Croce, como a clara distinção entre pesquisa histórica, considerada uma atividade puramente propedêutica, e a história propriamente dita, identificada com a narração histórica. Mas depois concluía assim:

> É difícil não ver na "revolução" operada por Croce na sensibilidade histórica um retrocesso, uma vez que teve o efeito de separar a historiografia de qualquer participação no esforço – que começava naquele tempo a fazer algum progresso como sociologia – de construir uma ciência geral da sociedade. Mas teve implicações ainda mais deletérias para a reflexão dos historiadores sobre o aspecto artístico de seu trabalho. Pois, embora Croce estivesse correto em sua percepção de que a arte é um meio de conhecer o mundo, e não simplesmente uma reação física a ele ou uma imediata experiência dele, sua concepção da arte como *representação* literal do real efetivamente isolou o historiador como artista dos avanços mais recentes – e cada vez mais dominantes – feitos no representar os diferentes níveis de consciência pelos simbolistas e pós-impressionistas em toda a Europa.[25]

Nesta passagem aparecem já alguns elementos da obra sucessiva de Hayden White. A partir de *Metahistory* ele se interessou sempre menos pela construção de uma "ciência geral da sociedade" e sempre mais pelo "lado artístico da atividade historiográfica". Esse deslocamento não é tão distante da longa batalha anti-positivista de Croce, que inspirou, entre outras coisas, também a sua atitude desdenhosa em confronto às ciências sociais. Em *Metahistory*, entretanto, o influxo decisivo que Croce tinha exercido nas primeiras fases do desenvolvimento intelectual de White já havia terminado. Mas, sem dúvida, a avaliação de Croce permanecia alta. Ele era definido como "o mais talentoso *historiador* de todos os filósofos da história do século" e, na última página do livro, era

---

[23] Cf. WHITE, H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore, 1973, pp. 281-288 (traduzido para o italiano como *Retorica e Storia*, Napoli 1978); CROCE, B. *Primi Saggi*, Bari 1927 (segunda edição), pp. 3-41. As passagens citadas aqui são da tradução brasileira *Meta-história. A imaginação histórica do século XIX* (trad. de José Laurênio de Melo), São Paulo: Edusp, 1992 (n. do. t.).

[24] Cf. *Meta-história* cit. p. 393 (385 na edição americana).

[25] *Ibid.* pp. 386, 441 (378 e 434 na edição americana)

calorosamente elogiado pela sua pretensa atitude "irônica".[26] A avaliação global recordada acima testemunhava porém a existência de um significativo desacordo com a perspectiva histórica de Croce.

O principal motivo da insatisfação manifestada por White em confronto com o pensamento de Croce se dirigia, como se viu, ao seu "conceito da arte como *representação* literal da realidade": em outras palavras, sobre a sua postura "realista".[27] Tal termo, que neste contexto tem um significado cognitivo e não meramente estético, tem, na medida em que se refere a um filósofo neo-idealista como Croce, um som ligeiramente paradoxal. O idealismo de Croce era, entretanto, bastante especial: o termo "positivismo crítico", proposto por um dos críticos mais agudos da sua obra, parece mais apropriado.[28] A fase mais claramente idealista do pensamento de Croce deve ser remetida à forte influência exercida sobre ele por Giovanni Gentile, a quem foi ligado durante vinte anos por um estreitíssimo convívio intelectual.[29] Em uma nota acrescentada à *Logica comme scienza del concetto puro* (1909), Croce traçou um quadro retrospectivo do seu desenvolvimento intelectual, de *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* ao recente reconhecimento da identidade entre história e filosofia alcançado sob o impulso dos estudos de Giovanni Gentile ("meu caríssimo amigo [...] ao qual assaz ajuda e estímulos deve a minha vida mental").[30] Alguns anos depois, todavia, as ambigüidades intrínsecas de sua identidade (assim como, em um plano mais geral, a pretensa convergência teórica entre Croce e Gentile) vêm à

---

26 *Ibid.* p. 414 (407 na edição americana).

27 COLORNI, E. *L'estetica de Benedetto Croce. Studio critico.* Milano 1934.

28 As cartas entre Croce e Gentile (Cf. CROCE, B. *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, aos cuidados de A. Croce, introdução de G. Sasso, Milano 1981) são, deste ponto de vista, reveladoras.

29 Cf. CROCE, B. *Logica comme scienza del concetto puro*, Bari 1971, pp. 193-195. Cf. Também GENTILE, G. *Frammenti di critica letteraria*, Lanciamo 1921, pp. 379 ss. (remete a CROCE, B. *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, 1897). A influência de Gentile sobre o desenvolvimento de Croce nos anos cruciais entre 1897 e 1900 pode ser avaliada tendo como base sua correspondência: G. GENTILE, Lettere a Benedetto Croce, aos cuidados de S. Giannantoni, I, Firenze 1972. Ver também G. Galasso, em apêndice à edição de Teoria e storia della storiografia (Milano 1989) por ele organizada, pp. 409 ss.

30 Aqui desenvolvo algumas penetrantes observações de Piero Gobetti ("Cattaneo", in P. GOBETTI, *Scritti storici, letterari e filosofici*, Torino 1969, p. 199; publicado originalmente em "L'Ordine Nuovo", 1922).

plena luz.[31] Croce, interpretando a filosofia como "metodologia da história", parecia dissolver a primeira na segunda. Gentile se move na direção oposta. "As idéias sem fatos são vazias" escreve em um ensaio de 1936, *Il superamento del tempo nella storia*, "a filosofia que não é história é uma abstração extremamente vã. Mas os fatos são simplesmente a vida do lado objetivo da autoconsciência, fora da qual não há pensamento real e construtivo". Neste sentido, a história (*res gestae*) "não deve ser um pressuposto da historiografia (*historia rerum gestarum*)". Gentile recusava vigorosamente "a metafísica histórica (ou historicismo) [que] é a metafísica que surge exatamente a partir do conceito de que a historiografia tem por pressuposto a história. Conceito absurdo, como todos os conceitos das outras metafísicas; mas fecundo de piores conseqüências, como é sempre mais perigoso o inimigo que tenha conseguido penetrar em casa, e esconder-se".[32]

---

[31] Cf. GENTILE, G. Il superamento del tempo nella storia. In: *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Roma 1936, pp. 314, 308. Trinta anos antes Antonio Labriola, em uma carta a Croce, havia descrito a relação entre Croce e Gentile em termos curiosamente semelhantes (LABRIOLA, A. *Lettere a Benedetto Croce, 1885-1904*, Napoli 1975, p. 376 [2 janeiro, 1904]: "eu não entendo porque Gentile, que investe com ímpeto sacerdotal contra o mundo pecador, não se empenha propriamente na obra benigna (tendo o diabo dentro de casa) de converter antes de tudo você"). Com relação à alusão de Gentile a Croce, ver a nota que segue.

[32] Cf. GENTILE, G. *Il superamento* cit., p. 308: "a metafísica histórica (ou historicismo) ..."; o ensaio havia sido publicado anteriormente in *Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei, classe di scienze morale*, serie VI, vol. XI (1935), pp. 752-769. As palavras entre parênteses "(*that is, historicism*)" faltam na tradução inglesa que aparece alguns meses antes. The Transcending of Time in History. In: *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, aos cuidados de R. Klibansky e H.J. Paton, Oxford 1936, pp. 91-105, 95; o prefácio dos organizadores é datado de "Fevereiro 1936"). Elas foram adicionadas presumivelmente depois da publicação do ensaio de Croce *Antistoricismo* (trata-se de uma conferência pronunciada em Oxford em 1930, mas publicada apenas em *Ultimi Saggi*, Bari 1935, pp. 246-258). Gentile pronunciou a sua conferência na *Accademia dei Lincei* em 17 de novembro de 1935, e restitui o esboço corrigido em 2 de abril de 1936 (Cf. *Rediconti* cit., pp. 752, 769). Para a relação de Croce com os ensaios reunidos em *Philosophy and History* cf. *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1943 (1938), pp. 319-327 (esta seção falta na tradução inglesa, *History as the Story of Liberty*, London 1941); na p. 322 há uma alusão polêmica a Gentile ("uma tosca tendência mistificante ..."). Se olharmos também no mesmo volume, as páginas sobre "A historiografia como liberação da história" (*La storia* cit., pp. 30-32): "Nós somos produto do passado, e vivemos imersos no passado, que tudo em torno de si empurra....". Gentile, cujo idealismo era muito mais radical e coerente, havia afirmado que o passado (assim como o tempo) são noções puramente abstratas, superadas na vida espiritual concreta (*Il superamento del tempo*, cit., pp. 308 ss.). A importância de *Il superamento del tempo nella storia* de Gentile foi sublinhada por G. GARBOLI, *Scritti servili*, Torino 1989, p. 205.

Identificando a inominada "metafísica histórica" com o "historicismo", Gentile reagia a *Antistoricismo*, um ensaio de tom polemicamente antifascista que Croce havia recém- publicado[33]. O núcleo teórico do ensaio de Gentile remetia a sua *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1918), uma obra que por sua vez constituía uma resposta à *Teoria e storia della storiografia* (1915), de Croce.[34] Mas, em 1924, a disputa filosófica entre os dois antigos amigos já havia se transformado num áspero contraste político e pessoal.

Esta aparente digressão era necessária para esclarecer os seguintes pontos:

a. O desenvolvimento intelectual de Hayden White pode ser entendido apenas se levamos em conta as relações que ele teve na juventude com o neo-idealismo italiano.[35]

b. Na perspectiva "tropológica" proposta por White, em *Tropics of Discourse*, uma coletânea de ensaios publicada em 1978, o traço do pensamento de Croce é ainda identificável. Em 1972 White havia escrito que Croce

> passou [...] do estudo das bases epistemológicas do conhecimento histórico para uma posição em que buscou subordinar a história a um conceito geral da arte. Sua teoria da arte, por sua vez, foi elaborada como uma "ciência da expressão e da lingüística geral" (o subtítulo da sua *Estetica*). Em sua análise das bases na fala de todos os modos possíveis de compreender a realidade, ele esteve na iminência de captar a natureza essencialmente tropológica da interpretação em geral. Foi

---

[33] Cf. GENTILE, G. *Teoria generale dello spirito come atto puro*, segunda edição revista e ampliada, Pisa 1918, pp. 50-52.

[34] Não quero sugerir a existência de um nexo causal simples e unilinear. Sem dúvida as relações de White com o neo-idealismo italiano passaram através de um filtro especificamente americano. Mas também o pragmatismo de White, ao qual alude implicitamente Perry Anderson no fim da sua contribuição ao colóquio de Los Angeles (ANDERSON, P. On Emplotment: Two Kinds of Ruin. In: *Probing the Limits of Representation*, cit. pp. 54-66), foi verossimilmente reforçado pelo filão pragmatista (mediado por Giovanni Vailati) cuja presença é reconhecível na obra de Croce, sobretudo na *Logica*.

[35] Cf. WHITE H. Interpretation in History (1972-73). In: *Tropics of Discourse*, Baltimore 1978, p. 75. Farei referência à tradução brasileira (de Alípio Correia de Franca Neto) *Trópicos do discurso. Ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 95 (n.do.t).

impedido de formular esta percepção direta, mais provavelmente por causa de sua própria suspeição "irônica" de sistema em qualquer ciência humana.[36]

Uma perspectiva do gênero partia de Croce para voltar-se numa direção completamente diferente. Quando lemos que "trópico é o processo pelo qual todo discurso *constitui* [o itálico está no texto] os objetos que ele apenas pretende descrever realisticamente e analisar objetivamente" (trata-se de uma passagem retirada da introdução a *Tropics of Discourse*, 1978),[37] reconhecemos a crítica já recordada ao "realismo" de Croce.

c. Essa posição subjetivista foi certamente reforçada pelo encontro de White com a obra de Foucault. Mas é significativo que White tenha tentado "decodificar" Foucault através de Giambattista Vico, o pretenso pai fundador do neo-idealismo italiano.[38] De fato, a afirmação de White sobre o discurso que cria os próprios objetos parece reverberar – com uma diferença substancial que assinalarei em seguida – a insistência de Croce sobre a expressão e a lingüística geral combinada com o subjetivismo radical de Gentile, para quem a historiografia (*historia rerum gestarum*) cria seu próprio objeto, a história (*res gestae*). "Le fait n'a jamais qu'une existence linguistique": estas palavras de Barthes, usadas por White como epígrafe da coletânea *The Content of the Form* (1987), poderiam ser atribuídas à imaginária combinação de Croce e Gentile que acabei de evocar. A leitura de Barthes feita por White no início dos anos 80 (em *Tropics of Discourse* Barthes era apenas citado)[39] também reforçou um esquema preexistente.

5. Nesta reconstrução há um elemento discutível: o papel atribuído a Gentile. Que eu saiba, White nunca analisou seus escritos, assim como nunca o citou (com uma única importante exceção, sobre a qual voltarei em seguida). Contudo, a familiaridade com a obra de Gentile pode ser tranqüilamente pressuposta em um estudioso como White que, segundo Antoni, tinha sido iniciado na tradição filosófica do neo-idealismo italiano. (Por outro lado, um conhecimento direto da obra de Gentile está

---

36 *Ibid.* p. 14 (p. 2 na edição americana).

37 *Foucault Decodificado* (1973), *ibid.*, p. 278 (254 na edição americana).

38 No índice dos nomes ele comparece apenas uma vez; mas veja-se também p.14 (p. 24 na ed. Americana), nota 2, onde Barthes é citado com outros estudiosos que trabalham no âmbito da retórica, como Kenneth Burke, Genette, Eco, Todorov.

39 GENTILE, G. La filosofia della praxis. In: *La filosofia de Marx. Studi critici.* Pisa 1899, pp. 51-157; o livro era dedicado a Croce. (Ver sobre esse argumento a ampla introdução de E. Garin a G. GENTILE. *Scritti filosofici*, 2 vols., Milano 1991).

sem dúvida excluída no caso de Barthes. A função decisiva que teve Barthes no desenvolvimento intelectual de De Certeau pode explicar – mesmo que apenas parcialmente – a convergência parcial entre este último e Hayden White).

A estreita relação que Gentile teve com o fascismo, até a sua trágica morte, tem em um certo sentido obscurecido, ao menos fora da Itália, a primeira fase do seu percurso filosófico. A adesão de Gentile ao idealismo de Hegel era o resultado de uma leitura original dos escritos filosóficos do jovem Marx (*La filosofia de Marx*, 1899).[40] Ao analisar as *Teses sobre Feuerbach,* Gentile interpretou a praxis marxiana através do famoso mote de Vico, *verum ipsum factum* – ou, melhor dizendo, através da interpretação que havia sido feita dele pelo neo-idealismo. A praxis era considerada como um conceito que implicava a identidade entre sujeito e objeto, enquanto o Espírito (o sujeito transcendental) cria a realidade.[41] A afirmação, feita por Gentile muito mais tarde sobre a historiografia que cria a história, não era outra coisa senão um corolário deste princípio. Esta apresentação de Marx nas vestes de um filósofo substancialmente idealista exerceu um peso considerável sobre a vida política e intelectual italiana. É certo que o uso da expressão "filosofia da praxis" nos *Quaderni del carcere* de Gramsci (lá onde esperávamos encontrar "materialismo histórico") era ditado antes de tudo pelo propósito de lograr a censura fascista. Mas Gramsci ecoava também o título do segundo ensaio de Gentile sobre Marx (*La filosofia della praxis*), assim como, mais significativamente, a insistência de Gentile sobre a "praxis" enquanto conceito que reduzia fortemente (até o ponto de quase eliminá-lo) o lugar do materialismo no pensamento de Marx. Outros ecos da interpretação de Marx proposta por Gentile foram encontrados no marxismo da juventude, e até naquele da maturidade, de Gramsci.[42] Sustentou-se que mesmo o bem conhecido trecho dos *Quaderni del carcere* no qual a filosofia de Gentile é julgada mais próxima do futurismo que a de Croce, implicava um juízo favorável sobre Gentile: Gramsci em 1921 não considerava, por

---

[40] GENTILE, G. *La filosofia* cit., pp. 62-63.

[41] Cf. sobre a primeira tese BERGAMI, G. *Il giovane Gramsci e il marxismo.* Milano 1977; sobre a segunda A. DEL NOCE. *Il suicidio della revoluzione.* Milano 1978, pp. 121-198 ("Gentile e Gramsci").

[42] Cf. NATOLI, S. *Giovanni Gentile filosofo europeo.* Torino 1989, pp. 94 ss. (Geralmente superficial), a propósito de GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, aos cuidados de V. Gerratana, III, Torino 1975, p. 2038. Para o juízo de Gramsci sobre o futurismo cf. *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1919-1922*, Torino 1966, pp. 20-22.

acaso, o futurismo como um movimento revolucionário que estava à altura de responder a uma exigência de "novas formas de arte, de filosofia, de costumes, de linguagem"?[43] Uma contiguidade análoga entre a filosofia de Gentile e o futurismo, ambos vistos como exemplos negativos de "anti-historicismo", foi por outro lado sugerida implicitamente por Croce, na perspectiva de um antifascismo liberal-conservador.[44]

À luz de uma leitura de esquerda da obra de Gentile (ou ao menos de uma parte), o sabor quase gentiliano observável nos escritos de Hayden White a partir de *The Burden of History* – um manifesto pela nova historiografia em chave modernista que apareceu em 1966 – parece menos paradoxal.[45] Pode-se compreender facilmente a ressonância (assim como a intrínseca debilidade) deste ataque às ortodoxias historiográficas liberais e marxistas. Entre o fim dos anos 60 e o início dos anos 70, o subjetivismo – aí compreendido o subjetivismo extremo – tinha um sabor claramente radical. Em uma situação em que *desejo* era considerado uma palavra de esquerda, *realidade* (aí compreendida a insistência sobre "fatos reais") tinha um ar decididamente de direita. Esta perspectiva simplista, para não dizer suicida, parece hoje amplamente superada: no sentido em que as atitudes que implicam uma substancial fuga da realidade não são mais privilégio exclusivo de exíguas frações da esquerda. Qualquer tentativa de explicar o fascínio, realmente singular, que circunda hoje as ideologias céticas, mesmo fora dos ambientes acadêmicos, deveria levar tudo isso em conta. Nesse meio tempo, Hayden White se pronunciou "contra as revoluções: sejam aquelas do alto sejam aquelas de baixo..."[46] Tal afirmação, como se lê em uma nota ao pé de página, nasce do fato que "muitos teóricos consideram que o relativismo do qual sou geralmente acusado implica aquele gênero de niilismo que convida a um ativismo revolucionário de um tipo particularmente irresponsável. Segundo meu ponto de vista, o relativismo é o equivalente moral do ceticismo epistemológico; além disso, penso que o relativismo seja a base da tolerância social, não a licença de fazer 'aquilo que se quer'".[47]

---

[43] Cf. CROCE, B. *Antistoricismo*. In: *Ultimi saggi*. cit., pp. 246-258.
[44] Cf. *Trópicos* cit., pp. 39-63 (pp.27-80 na edição americana).
[45] Cf. WHITE, H. *The Content of the Form*, Baltimore 1987, p. 63.
[46] *Ibid.*, p. 227 n. 12.
[47] GENTILE, G. *Il superamento del tempo*. cit., p. 314: "A ciência histórica que se orgulha dos 'fatos' que se contrapõem às idéias, como realidade positiva, maciça – que se opõe às construções mentais, privadas de qualquer consistência objetiva – vive ingenuamente ignorando aquilo que os fatos recebem do pensamento quando se colocam diante da intuição histórica".

Ceticismo, relativismo, tolerância: à primeira vista, a distância entre essas auto-apresentações do pensamento de White e a perspectiva teorética de Gentile não poderiam ser maiores. A polêmica de Gentile contra os historiadores positivistas não tinha implicações céticas, na medida em que sua posição filosófica implicava um Espírito transcendental, não uma multiplicidade de sujeitos empíricos.[48] Gentile jamais foi um relativista, ao contrário: ele auspiciou um empenho religioso, intransigente tanto em âmbito filosófico quanto político.[49] E, naturalmente, não teorizou jamais sobre a tolerância, como testemunha a apologia por ele feita do fascismo, mesmo nos seus aspectos mais violentos, como o *squadrismo*.[50] A famigerada definição do cacetete como "força moral" comparável à prédica – uma afirmação feita por Gentile no curso de um comício durante a campanha eleitoral em 1924[51] – era de todo coerente com a sua teoria rigorosamente monística: em uma realidade criada pelo Espírito não há lugar para uma verdadeira distinção entre fatos e valores.

---

48 Cf. por exemplo GENTILE, G. Caratteri religiosi della presente lotta politica. In: *Che cosa è il fascismo. Discorso e polemiche.* Firenze 1924 [mas 1925], pp.143-151.

49 Cf. por exemplo a seção intitulada "A violência fascista", em *Che cosa è il fascismo* (conferência pronunciada em Firenze em 8 de março dc 1925) *ibid.*, pp. 29-32.

50 "Estado e indivíduo [...] são o mesmo; e a arte de governar é a arte de conciliar e fundir os dois termos, de modo que o máximo de liberdade se concilie com o máximo não somente da ordem pública puramente exterior, mas também e sobretudo da soberania consentida das leis e dos seus orgãos necessários. Porque sempre o máximo da liberdade coincide com o máximo da força do Estado. Qual força? As distinções neste campo são caras àqueles que não aceitam este conceito da força, que entretanto é essencial ao Estado, e por isso à liberdade. E distinguem a força moral da material: a força da lei livremente votada e aceita, e a força da violência que se opõe rigidamente à vontade do cidadão. Distinções ingênuas, se de boa fé! Toda força é força moral, porque se dirige sempre à vontade; e qualquer que seja o argumento utilizado – da prédica ao cacetete – a sua eficácia não pode ser outra que aquela que solicita enfim interiormente o homem e o persuade a consentir. Qual deve ser pois a natureza deste argumento, não é matéria de discussão abstrata ..." (GENTILE, G. *Che cosa è il fascismo.* cit., pp. 50-51). O discurso, pronunciado em Palermo em 31 de março de 1924, aparece pela primeira vez como *La nuova politica liberale* (II, 2, abril 1924). Ao republicá-lo um ano depois, depois da crise Matteotti e a sua violenta conclusão, Gentile, que havia ganho o apelido de "filósofo do cacetete", insere uma nota embaraçada e arrogante. Nela ele esclarecia que a força na qual entendia reconhecer um significado moral era uma só, a do Estado, de quem o cacetete *squadrista* tinha sido sucedâneo necessário em uma situação de crise: cf. GENTILE, G. *Che cosa è il fascismo.* cit. pp. 50-51. A argumentação de Gentile não era particularmente original: cf. Por exemplo MUSSOLINI, B. Forza e consenso. In: *Gerarchia*, 1923 (=*Opera Omnia*, aos cuidados de E.e D. Susmel, XIX, Firenze 1956, pp. 195-196).

51 The Politics of Historical Interpretation (1982). In: *The Content of the Form.* cit., pp. 74-75.

Não se trata de divergências teóricas marginais. Qualquer um que sustente a existência de uma contiguidade teorética entre a perspectiva de Gentile e a de White deve ter em conta estas diversidades. Devemos nos perguntar portanto em que sentido White, no seu ensaio *The Politics of Interpretation*, teria podido afirmar que a sua concepção da história tem pontos de contato com aquela "que é convencionalmente associada às ideologias dos regimes fascistas": nos quais entretanto ele rejeita "os comportamentos no plano político e social", julgando-os "inegavelmente horrendos".

6. Esta contradição, colhida com tanta clareza, nos leva ao dilema moral implícito na perspectiva de White. "Devemos tomar cuidado" ele afirma "com os sentimentalismos que nos levariam a rejeitar uma concepção da história simplesmente porque foi associada às ideologias fascistas. Devemos fazer as contas com o fato de que na documentação histórica não encontramos nenhum elemento que nos induza a construir o significado em um sentido ao invés de um outro".[52] Nenhum elemento? De fato, ao discutir a interpretação do extermínio dos Judeus fornecida por Faurisson, White não hesita em propor um critério com base no qual se poderia julgar a validade de interpretações históricas em conflito. Voltemos a sua argumentação.

A afirmação de White antes citada pressupõe: 1) a distinção (ou, melhor dizendo, disjunção) proposta por Croce no seu primeiro ensaio teórico, *La teoria ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, entre "pesquisa histórica positiva" e "história propriamente dita", ou seja, narração histórica; 2) uma interpretação cética desta distinção, que converge em muitos aspectos com o subjetivismo transcendental de Gentile. Ambos os elementos podem ser identificados na reação de White à refutação, fornecida por Vidal-Naquet "sobre o terreno da história positiva", das "mentiras" de Faurisson sobre o extermínio dos Judeus. A pretensão de Faurisson é, disse White, "moralmente ofensiva e intelectualmente desconcertante". Mas a noção de "mentira", enquanto implica conceitos como "realidade" e "prova", lança White em um embaraço evidente. Isto se prova por uma passagem singularmente tortuosa: "a distinção entre uma mentira ou um erro e uma interpretação errônea pode ser mais difícil de traçar quando nos encontramos de frente a eventos históricos menos largamente documentados que o Holocausto". De fato, mesmo nesse último caso, White não consegue aceitar as conclusões de Vidal-Naquet.

---

[52] *Ibid.*, p. 77. Note-se que o itálico falta no texto francês.

White sustenta que há uma grande diferença "entre uma interpretação que 'tivesse transformado profundamente a *realidade* do massacre' e uma que não tivesse chegado a um resultado do gênero. A interpretação israelita deixa intacta a 'realidade' do evento, enquanto a interpretação revisionista o desrealizaria redescrevendo-o em modo tal a fazer dele uma coisa diferente daquilo que as vítimas sabem do Holocausto".[53] A interpretação histórica do Holocausto fornecida pelos sionistas, diz White, não é uma *contre-verité* (como havia sugerido Vidal-Naquet) mas uma verdade: "a sua verdade, enquanto interpretação histórica, consiste exatamente na sua *eficácia* [o itálico é meu] em justificar uma ampla gama dos atuais comportamentos políticos de Israel que, do ponto de vista daqueles que os formulam, são essenciais não só para a segurança mas para a própria existência do povo hebraico". Analogamente, "os esforços do povo palestino de dar vida a uma resposta politicamente *eficaz* à política de Israel leva a produzir uma ideologia tão *eficaz* quanto, que contém uma interpretação da própria história provida de um significado até hoje ausente".[54] Podemos concluir que, se a narração de Faurisson tivesse de algum modo resultado *eficaz*, White não hesitaria em considerá-la verdadeira.

Uma conclusão do gênero é o resultado de uma atitude tolerante? Como se viu, White sustenta que ceticismo e relativismo podem fornecer as bases epistemológicas e morais da tolerância.[55] Mas esta tese é insustentável, tanto do ponto de vista histórico quanto do lógico. Do ponto de vista histórico, porque a tolerância foi teorizada por indivíduos que tinham fortes convicções intelectuais e morais (o mote de Voltaire "Lutarei para defender a liberdade de palavra daquele com quem me encontro em desacordo" é típico). Do ponto de vista lógico, porque o ceticismo absoluto entraria em contradição consigo mesmo se também se estendesse à tolerância enquanto princípio regulador. Não apenas isso: quando as divergências intelectuais e morais não são ligadas em última análise à verdade, não há nada a *tolerar*.[56] De fato, a argumentação de White que liga a verdade à eficácia reclama inevitavelmente não a tolerância mas o seu contrário – o juízo de Gentile sobre o cacetete como força moral. No mesmo ensaio, como se viu, White convida a considerar sem

---

[53] *Ibid.*, p. 80. Os itálicos são meus.
[54] *Ibid.*, p.227 nota 12.
[55] Agradeço Stefano Levi Della Torre por algumas observações iluminadoras sobre este último ponto.
[56] Cf. WHITE, H. *The Content of the Form.* Op. cit., p.74.

"sentimentalismos" o nexo entre uma concepção da história por ele implicitamente elogiada e as "ideologias dos regimes fascistas". Ele define esta ligação como "convencional". Mas a menção do nome de Gentile (junto ao de Heidegger) neste contexto não parece absolutamente convencional.[57]

7. A partir do fim dos anos 60, as posições céticas das quais estou falando tornaram-se sempre mais influentes nas ciências humanas. Esta difusão tão ampliada pode ser remetida apenas em parte a sua pretensa novidade. Apenas uma intenção economiástica pode ter sugerido a Pierre Vidal-Naquet que "a partir de agora [a publicação de *L'écriture de l'histoire* de Michel De Certeau em 1975] nos tornamos conscientes que o historiador escreve, que produz um espaço e um tempo, sendo ele próprio inserido em um espaço e um tempo". Como Vidal-Naquet sabe muito bem, a mesma posição (que tantas vezes conduziu a concluções céticas) foi fortemente sublinhada, por exemplo, em um ensaio metodológico não particularmente audacioso como *What is History?* (1961) de E.H. Carr – assim como, muito tempo antes, por Benedetto Croce.

Considerando esses problemas em uma perspectiva histórica podemos colher melhor suas implicações teóricas. Proporia partir de um breve ensaio escrito por Renato Serra em 1912, mas publicado apenas em 1927, depois de sua morte prematura (1915). O título – *Partenza de un gruppo de soldati per la Libia*[58] – dá apenas uma vaga idéia sobre o seu conteúdo. O texto começa com uma descrição, escrita em um estilo audaciosamente experimental que lembra os quadros futuristas pintados por Boccioni nos mesmos anos, de uma estação ferroviária cheia de soldados que partem, circundados por uma multidão[59]. Neste ponto aparece uma série de observações anti-socialistas, seguidas de uma reflexão sobre a história e sobre a narração histórica que desemboca bruscamente em uma passagem de tom solenemente metafísico, pleno de ecos nietzcheanos. Este ensaio incompleto, que mereceria certamente

---

[57] Cf. SERRA, R. *Scritti letterari, morali e politici*, aos cuidados de M. Isnenghi, Torino 1974, pp. 278-288. O ensaio de Serra já havia sido interpretado de maneira semelhante por C. GARBOLI. *Falbalas*, Milano 1990.

[58] Ver por exemplo (mas não exclusivamente) o bem conhecido *Trittico* (*Quelli chi partono*, etc.) que se encontra no Metropolitan Museum de New York.

[59] Cf. SERRA, R. *Epistolario*, aos cuidados de L. Ambrosini, G. De Robertis, A. Grilli, Firenze 1953, pp. 454 ss.

uma análise mais longa e aprofundada, reflete a complexa personalidade de um homem que, além de ser o melhor crítico italiano da sua geração, era um erudito com fortes interesses filosóficos. Na sua correspondência com Croce (a quem era ligado por relações pessoais muito estreitas, sem ser porém seu seguidor) ele explicou a gênese das páginas de que falo.[60] Estas haviam sido estimuladas por *Storia, cronaca e false storie* (1912): um ensaio de Croce depois incluído, em forma revisada, em *Teoria e storia della storiografia*. Croce havia mencionado a lacuna sublinhada por Tolstoi em *Guerra e paz*, entre um evento real – uma batalha, por exemplo – e as recordações fragmentárias e distorcidas sobre ele, que fornecem a base para os relatos dos historiadores. O ponto de vista de Tolstoi é bem conhecido: a lacuna pode ser preenchida somente recolhendo as memórias de todos os indivíduos (até o mais humilde soldado) direta ou indiretamente envolvidos na batalha. Croce refuta esta solução, e o ceticismo que segundo ele nela se encerrava, como absurda: "nós, a todo instante, conhecemos toda a história que importa conhecer"; portanto, a história que não conhecemos é idêntica ao "eterno fantasma da 'coisa em si'".[61] Serra, ao se auto-definir ironicamente "um escravo da coisa em si", escreve a Croce dizendo sentir-se muito mais próximo de Tolstoi: "ainda que" – acrescenta – "as minhas dificuldades são, ou ao menos parecem ser, mais complicadas"[62]. Impossível não dar-lhe razão:

> Há pessoas que imaginam de boa fé que um documento possa ser expressão da realidade [...]. Como se um documento pudesse expressar alguma coisa de diferente de *si mesmo* [...]. Um documento é um fato. A batalha é um outro fato (ou uma infinidade de outros fatos). Os dois não podem fazer *um*. [...] O homem que age é *um* fato. E o homem que relata é um *outro fato*. [...] Todo testemunho é testemunho apenas de si mesmo; do próprio momento, da própria origem, do próprio fim, e de nada mais.[63]

Essas não eram reflexões de um teórico puro. Serra sabia o que era a erudição. Em suas críticas incisivas não contrapunha artificiosamente as narrações históricas e os materiais com que são

---

60 Cf. CROCE, B. *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1927, pp. 44-45.

61 Cf. SERRA, R. *Epistolario*. Op. cit., p. 459 (11 de novembro de 1912). A divergência com Croce foi sublinhada por GARIN, E. Serra e Croce. In: *Scritti in onore de Renato Serra per il cinquantenario della morte*, Firenze 1974, pp. 85-88.

62 Cf. SERRA, R. *Scritti letterari*. Op. cit. p. 286.

63 64 *Ibid.*, p. 287.

construídas. Desajeitadas cartas mandadas pelos soldados às suas famílias, artigos de jornal escritos para agradar um público distante, relatos de ações de guerra rabiscados com pressa por um capitão impaciente, reelaborações de historiadores cheios de veneração supersticiosa por cada um destes documentos: Serra sabia bem que todas essas narrações, independentemente do seu caráter mais ou menos direto, têm sempre uma relação altamente problemática com a realidade. Mas a realidade ("a coisa em si") existe.[64]

Serra recusava explicitamente toda perspectiva positivista ingênua. Mas as suas observações nos ajudam a recusar também um ponto de vista em que se assemelham positivismo (ou seja, uma "pesquisa histórica positiva" baseada na decifração literal dos documentos) e relativismo (ou seja, "narrações históricas" baseadas em interpretações figurais, inconfrontáveis e irrefutáveis).[65] As narrações baseadas sobre uma única testemunha, discutidas na primeira parte deste ensaio, podem ser consideradas como casos experimentais que contrariam a existência de uma distinção tão clara: uma leitura diferente da documentação disponível influi imediatamente sobre a narração. Uma relação análoga, mesmo se geralmente menos evidente, pode ser hipotetizada mesmo em um plano mais geral. Portanto, uma posição totalmente cética com relação às narrações históricas não tem fundamento.

8. Sobre Auschwitz, Jean-François Lyotard escreveu:

> Suponhamos que um terremoto destrua não somente construções e objetos, mas também os instrumentos para medir, direta ou indiretamente, os terremotos. A impossibilidade de se valer de medidas quantitativas não impede, mas ao contrário sugere à mente dos sobreviventes, a idéia de uma imensa força sísmica. [...] Com Auschwitz, aconteceu alguma coisa de novo na história (aquilo que pode ser apenas um sinal e não um fato) isto é, que os fatos, os testemunhos que conservam os traços do aqui e do agora, os documentos que indicavam o sentido e os sentidos dos fatos e os nomes, e enfim a possibilidade de vários tipos de frases em relação as quais se constrói a realidade, tudo isto foi, naquilo que é possível, destruído. Quem sabe não caiba ao historiador levar em consideração, além dos danos, as distorções cometidas? Além da realidade, a meta-realidade, ou seja a

---

[64] Cf. a passagem de Hayden White citada acima (pp. 540-541 do texto original) e também a sua contribuição ao colóquio de Los Angeles.

[65] LYOTARD, J-F. *Le Differend.* Paris 1983

> destruição da realidade? [...] O seu nome [de Auschwitz] assinala os confins em que o conhecimento histórico vê colocado em discussão sua própria competência.[66]

Não estou tão certo que esta última observação seja verdadeira. A memória e a destruição da memória são elementos recorrentes na história. "A necessidade de contar aos 'outros', de fazer os 'outros' participantes" escreveu Primo Levi "havia assumido entre nós, antes da liberação e depois, o caráter de um impulso imediato e violento, a ponto de rivalizar com as outras necessidades elementares"[67]. Como mostrou Benveniste, uma das palavras latinas que significam "testemunha" é *superstes* – o sobrevivente.[68]

---

[66] LEVI, P. *Se questo è un uomo*. Torino 1958, pp. 9-10.

[67] Cf. BENVENISTE, E. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. It., Torino 1976, II, pp. 492-495 (a diferença entre *testis* e *superstes* é analisada na p. 495).

A Inquisição portuguesa e os degredados para o Brasil-Colônia*

Geraldo Pieroni
Professor de História do Brasil-Colônia
na Universidade de Brasília

Resumo
A exclusão dos elementos indesejáveis do seu âmbito comunitário foi uma prática amplamente utilizada pelo Santo Ofício como normalização social e povoamento das terras descobertas. Quem eram os degredados destinados ao Brasil ? Cristãos-novos, feiticeiros, visionários, sodomitas, bígamos, falsos padres... Os inquisitores aplicavam a pena de degredo como mecanismo de purificação. Harmonização social e expiação dos pecados se encaixam perfeitamente na lide colonizadora.

Palavras-chave: Inquisição; degredo ; Brasil-Colônia

Abstract
The exclusion of undesirable elements from the community was used by the Holy-Office both as a means of achieving social normalization and of populating recently discoverd lands. Who were the banisheds to Brazil? New christians, witches, blasphemers, visionaries, sodomites, bigamists, immoral and false priests... Ministers of the Holy-Office used as many castigations and banishments as possible to insure proper purification. Social normalization and the expiation of sins fit perfectly into the colonizing struggle.

Keywords: Inquisition ; Banishment ; Brazil-Colony

Creio Senhor, que com estes dois degredados que aqui ficam, ficarão mais dois grumetes, que esta noite se saíram em terra, desta nau, no esquife ; fugidos, os quais não vieram mais.[1]

---

* Este artigo já foi publicado parcialmente em *Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas*. v. 7, nº 12. Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 1999.

[1] Carta de Pero Vaz de Caminha escrita do Porto Seguro de Vera Cruz com data de primeiro de maio do ano de 1500 a El Rei D. Manuel.

Fronteiras: Revista de História	Florianópolis	n. 7 p. 29 - 44	1999

Os primeiros degredados portugueses deixados nas praias brasileiras foram aqueles narrados na Carta de Pero Vaz de Caminha. Quando se refere aos banidos, Caminha identifica apenas um pelo nome ¾ Afonso Ribeiro:*"E mandou com eles, para lá ficar, um mancebo degredado, criado de dom João Telo, de nome Afonso Ribeiro, para lá andar com eles e saber de seu viver e das suas maneiras..."*[2]

Os degredados teriam uma função central de observadores e informantes sobre as novas terras e seus nativos: "*E concordaram em que não era necessário tomar por força homens, por que costume era dos que assim à força levavam para alguma parte dizerem que há de tudo quanto lhes perguntam; e eu melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens desses degredados que aqui deixássemos do que eles dariam se os levassem por ser gente que ninguém entende.*"[3]

Caminha, mais à frente, em sua carta, faz novas narrativas sobre a intenção dos portugueses em deixarem degredados entre os índios, e fala sobre a resistência dos gentios em aceitá-los: *"E o Capitão mandou aquele degredado Afonso Ribeiro e a outros dois degredados que fôssem meter-se entre eles; e assim mesmo a Diogo Dias, por ser homem alegre, com que eles folgavam. E aos degredados ordenou que ficassem lá esta noite. Foram-se lá todos; e andaram entre eles. E segundo depois diziam, foram bem uma légua e meia a uma povoação (...). E como se fazia tarde fizeram-nos logo todos tornar; e não quiseram que lá ficasse nenhum".*[4] Diogo Dias era um homem simpático, brincalhão, que poderia facilitar a aproximação com os índios. Na realidade, parece que deu certo e, os índios, graças ao "jeitinho" de Diogo Dias e seu grupo... *"folgaram"* : relaxaram. E mais: quanto ao papel de informantes daqueles portugueses, podemos encontrar naquele mesmo parágrafo, uma descrição detalhada da "povoação" visitada naquela tarde.

Depois de Cabral, vários outros navios trouxeram degredados para o Brasil e, a partir de 1536, quando o Santo Ofício foi estabelecido em Portugal, além dos condenados provenientes da justiça secular, muitos outros banidos foram enviados para as terras brasileiras, também pelos tribunais inquisitoriais.

O degredo, de fato, foi um dos castigos preferidos do Santo Ofício. Essa punição estava inserida no amplo processo penal

---

[2] Idem.
[3] Idem.
[4] Idem.

difundido em Portugal desde a Baixa Idade Média. Nos *coutos* e *homízios* os deliqüentes podiam se refugiar legalmente, fugindo da ação da justiça. Os tribunais seculares e os tribunais inquisitoriais organizaram um tipo similar de procedimento corretivo cujo mecanismo funcionava paralelamente. Evidentemente, as jurisdições, as prisões e os juízes eram diferentes, no entanto, uma vez decidida a aplicação da pena de degredo para as terras *d'além-mar*, todos os condenados, provenientes dos tribunais leigos ou dos tribunais inquisitoriais, convergiam então para Lisboa, onde tinham um lugar comum: a prisão do Limoeiro, na qual criminosos e pecadores esperavam com temor o dia do embarque.

Com a expansão marítima dos séculos XV e XVI, os indesejáveis do Reino puderam ser banidos para as terras ultramarinas. Assim aconteceu no Brasil cujos primeiros habitantes portugueses foram dois condenados abandonados nas praias por Pedro Alvares Cabral. Esses degredados tornaram-se futuros símbolos fortemente arraigados no imaginário do povo brasileiro. Seria então o Brasil terra de degredo?

No início da exploração das terras brasileiras, os degredados representaram um contingente importante da população. Entretanto, se a proporção dos banidos foi significante com relação à população imigrada voluntariamente, conclui-se que também a imigração livre era muito baixa. No século XVI, numa época em que Ilhéus e Porto Seguro não contavam mais que 300 habitantes[5], a população de degredados nas capitanias era tão representativa que em 1549, por ocasião de sua viagem de inspenção ao sul, o ouvidor-mor, Pero Borges, encarregado em manter a justiça, determinou que em Porto Seguro, Espírito Santo e São Vicente, nenhum degredado poderia servir ofícios da justiça,[6] funções estas que por falta de pessoas qualificadas eram assumidas por certos banidos. No dia 7 de fevereiro de 1550, reclamando a ausência de gente capaz de exercer tarefas administrativas, o mesmo ouvidor-geral escrevia do Brasil ao rei: " ... aqui não temos ninguém que possa ser juiz e vereador, e para esses ofícios são nomeados os degredados culpados de muitas infâmias e

---

[5] Carta de Pedro Borges, escrita de Porto Seguro a Dom João III aos 7 de fevereiro de 1550. In : DIAS, Carlos Malheiros, org. *História da colonização portuguesa no Brasil*, vol. III. Porto : Litografia Nacional, 1923, p. 267.

[6] VIANA, Hélio. *História do Brasil*. São Paulo : Edições Melhoramentos, 1980, p. 47.

desoreilhados."[7] De fato, Pero Borges se mostrava insatisfeito com as decisões do governador Tomé de Souza que, por causa da fraca densidade populacional, foi obrigado a admitir alguns degredados nos ofícios de vereadores na Câmara da Bahia.

Se quisermos melhor avaliar relacionamento entre degredados e população livremente imigrada numa mesma vila ou capitania, devemos, à guisa de exemplo, citar um documento da Câmara de São Paulo. Esse registro relata que "em 1613, avisara a Câmara de São Paulo que talvez haja nesta vila hoje mais de 65 homiziados, não tendo ela mais que 190 moradores..."[8] Portanto, 34% da população era constituída por homiziados, antigos criminosos refugiados.

Na verdade, no início da colonização do Brasil, a escassez de portugueses em certas capitanias era tão evidente que toda pessoa proveniente do Reino era digna de atenção. Dessa maneira, em determinadas ocasiões, o degredado constituía um elemento indispensável na lide colonizadora e foi, sem dúvida por isso, que alguns obtiveram cargos públicos. As autoridades administrativas, portanto, aproveitaram utilmente a presença desses condenados no Brasil ; todavia a preocupação da Inquisição era outra.

Para o Santo Ofício, o degredo tinha uma dupla função: de uma parte funcionava como um mecanismo de defesa da ordem religiosa e social e, de outra, um processo de purificação dos pecados cometidos. Não se pode portanto estudar o degredo inquisitorial em Portugal sem levar em conta a dimensão penitencial embutida nas penas.

Os cristãos-novos, que eram acusados de criptojudaísmo, figuravam com mais freqüência nas listas dos autos-da-fé. Em número bem inferior são aqueles que delinqüiram contra a moral católica, também eles punidos com o degredo: bígamos, sodomitas, padres sedutores. Causa de desordem são também os feiticeiros, os visionários, os blasfemadores. Todos eles representam uma preocupação para o fortalecimento da unidade social, política e religiosa do Reino, defensor do seu catolicismo romano.

---

[7] CAMPELLO, Barreto. *Colonização penal na selva brasileira.* Rio de Janeiro : Empresa Editorial ABC, 1937, p. 92, apud NOGUEIRA, Ataliba. *Pena sem prisão.* São Paulo : Saraiva, 1956, p. 116.

[8] CALMON, Pedro. *Espírito da Sociedade Colonial.* São Paulo : Editora Companhia Nacional, 1935, p. 132.

A legitimidade do Tribunal inquisitorial, como é notório, organiza-se em torno da sacralidade de sua fundação. A inspiração divina de sua ação justifica sua utilidade espiritual, social e política. Para os juízes da fé era evidente que sem o Santo Oficio, o mundo cristão estaria infestado pela heresia e conseqüentemente regido pelas forças do mal. A heterodoxia corrompia a fé e suscitava a confusão das idéias, o que provocava a desagregação do corpo místico de Cristo que é a Igreja: a ordem cósmica se fundamenta na harmonia da criação e fora desta ótica tudo é desordem. O degredo, nesta perspectiva, era visto como possibilidade de reparação das faltas cometidas. A ofensa a Deus só podia ser redimida por uma severa penitência.

Ser degredado para alguma terra *d'além-mar*, particularmente o Brasil, significava atravessar o oceano e viver durante três, cinco ou dez anos num mundo diferente e periférico. A Inquisição considerava o degredo para as terras brasileiras como uma pena a ser aplicada nos casos dos delitos mais graves, isto porque, para os inquisitores, a vida na colônia devia ser um verdadeiro purgatório para o colonizador branco. Punição rígida, mas pena transitória como o purgatório; eis, em primeiro lugar, como as autoridades do Santo Ofício entendem o julgamento do tribunal. Trata-se agora de saber se o degredado é capaz de fazer bom uso desse purgatório imposto.

Uma vez residentes no Brasil, é evidente que nem todos os banidos agiram da mesma maneira. Os arquivos da Inquisição conservaram suas lamentações e pedidos de perdão ou comutações das penas originais. São súplicas de degredados mal adaptados, sem trabalho, sem esperanças, deprimidos pela distância de seus entes queridos, obcecados pelo desejo de regressar a Portugal. Esses penitentes banidos retornaram ao Reino ou se inseriram no mundo do trabalho colonial? Uma vez rejeitados pela Metrópole, continuavam estigmatizados na Colônia? Temos poucos exemplos de casos bem sucedidos, todavia a assimilação do degredado à vida de colono era possível: o Brasil tinha sede de braços e de homens corajosos. O esforço colonizador exigia trabalhadores intrépidos e rudes. A Inquisição, porém, tinha outras preocupações, principalmente aquela de defender a fé e manter a ortodoxia religiosa.

Conhecer a vida quotidiana dos degredados no Brasil é uma tarefa difícil. Nesse período do cumprimento da pena, que geralmente variava de 3 a 10 anos, os processos dos réus pouco (ou quase nada) revelam acerca de suas vidas no degredo, no entanto tais documentos continuam sempre a registrar suas súplicas comoventes, feitas ainda antes do embarque ou já no território de destino. Desembarcados no

Brasil, muitos deles não pensavam senão em retornar à pátria : arquitetavam seus planos para conseguirem a clemência dos juízes da fé ; lamentavam sofrimentos, doenças e misérias encontradas no Brasil ; pagavam os seus crimes na Colônia e ansiavam retornar à Metrópole. Dom Francisco Manuel de Melo, por exemplo, estava com o corpo no Purgatório mas o olhar no Paraíso. Saudoso da corte lisboeta, o nobre filófoso, moralista e poeta lusitano degredado para o Brasil, não escondia sua repugnância pela Bahia de Todos os Santos. Pelos poemas deixados, tudo leva a crer que o célebre escritor não admirava muito o local do seu degredo: "Brasil a que nunca fui afeiçoado". Da Bahia escreveu o desterrado: "quase do outro lado do mundo vos escrevo, posta entre mim e vós, não só a África inteira e os imensos mares, que dividem a América da Europa, interpostos silêncios, anos, e sucessos, que por larguíssimo intervalo nos apartaram". Recordava-se, com nostalgia, dos divertimentos da gaia Lisboa, com suas academias e teatros: "Tudo melhor olhado agora de cá, de longe da vida...". Dom Francisco lamentava-se que constantemente era "perturbado no estudo por bailes de bárbaros", dos batuques e sambas "que desta negra gente, em festa ruda enlouquece o lascivo movimento."[9] Para ele, o quotidiano da Bahia colonial era um verdadeiro purgatório.

"O céu do colono branco era o regresso à metrópole », observou com brilho Laura de Mello e Souza no seu importante estudo sobre a feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, cujo título é "O Diabo e a terra de Santa Cruz". Cervantes, que conheceu Lisboa, colocou na boca de um grumete, de certo navio espanhol que se aproximava da barra do Tejo, as seguintes palavras: *"tierra, tierra, aunque mejor diria, cielo, cielo, porque sin duda estamos en el paraje de la famosa Lisboa."*[10] É ainda o nosso Francisco Manuel de Melo que, ufano, atribuiu a um cortesão português, no século XVII, estas palavras: "a melhor parte do mundo é a Europa; a melhor parte da Europa é a Espanha, a melhor parte da Espanha é Portugal..."[11] No caso de Dom Francisco, sabemos que em 1658 ele retornou a Lisboa, mas deixou na Bahia uma filha "enjeitada em Cotegipe",

---

9 PEIXOTO, Afrânio. *Breviário da Bahia*. Rio de Janeiro : Agir, 1946, p. 82-83.

10 CERVANTES, Miguel de Saavedra y. *Los trabajos de Persiles y Sigismunsa. In :Obras.* Madrid : 1866, p. 342- 503, apud CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa seiscentista*.Lisboa : Livros Horizontes, 1990, p. 19.

11 MELLO, Francisco Manuel de. *Apólogos Dialogais*. Rio de Janeiro : 1920, p. 139, apud CASTELO-BRANCO, Fernando. *Op. Cit.*, p. 31.

fruto da sua união com Maria Cavalcante de Albuquerque, filha de Lourenço Cavalcante de Albuquerque, primo de Jerônimo de Albuquerque e de Dona Úrsula Feio de Amaral, senhora do engenho Cotegipe. O crime que conduziu nosso fidalgo poeta ao Brasil foi uma nobre questão amorosa: disputou o amor de uma senhora da corte com o próprio rei D. João IV, ferindo-o num duelo noturno e secreto".[12]

Entre os 26.034 casos de condenações contidas nas fontes estudadas, pude recensear 3.886 condenados a uma forma de degredo. De fato: 1.525 acusados foram banidos para o interior de Portugal o que corresponde a 39,3% dos casos; 1.186 criminosos foram condenados ao degredo para uma colônia ultramarina, isto é 30,5% entre eles. Enfim, os condenados com o "degredo nas galés" foram 1.175, correspodendo a 30,2%.

Com relação ao objeto deste estudo, entre os degredados enviados para as terras ultramarinas, encontramos 590 criminosos-pecadores banidos para o Brasil. Essa cifra aparentemente pouco importante, representa na realidade 49,7% de todos os banidos enviados para além-mar. Angola, com uma porcentagem que representa um pouco mais da metade da cifra brasileira, posiciona-se largamente distante em segundo lugar. Mesmo se nossa documentação seja incompleta, é necessário salientar que, pela primeira vez, os degredados para o Brasil - esses condenados pela Inquisição portuguesa - foram sistematicamente agrupados e estudados, a fim de procurar saber em que eles se assemelham ou diferem dos outros banidos.

Segundo Timothy Coates, no seu profundo e pioneiro estudo *Exiles and orphans : forced and state-sponsored colonizers in the Portugaise Empire, 1550-1720*, 42.500 pessoas passaram pelo sistema de degredo durante o período entre 1550 e 1720. Essa cifra inclui todos os tribunais seculares e inquisitoriais de Portugal, do Brasil, da Índia e da África. Logicamente, a cifra refere-se aos degredados de todo o império português, incluindo o degredo praticado no interior do Brasil quando os criminosos eram transferidos de uma capitania para outra, ou ainda quando eles eram banidos do Brasil para Angola. Se considerarmos unicamente as condenações provenientes de Portugal para os territórios *d'além-mar* ou para o interior de Portugal, este número não passaria de 17.000, o que

---

[12] SILVA, Alberto. *A primeira capital do Brasil*. Salvador : Imprensa Oficial da Bahia, 1963, p. 115-117. O caso de Dom Francisco de Melo é um os raros exemplos utilizados neste estudo que não pertence ao tribunal do Santo Ofício.

equivale a uma média anual de aproximadamente 25 degredados provenientes dos tribunais da Inquisição e 75 criminosos provenientes dos tribunais seculares[13]. Seguindo a estimativa de Coates, constatamos portanto que aproximadamente 12.750 pessoas foram degredadas pelos juízes seculares e 4.250 condenados provenientes dos tribunais do Santo Ofício. A respeito da Inquisição, os dados de Timothy Coates e o resultado de minhas pesquisas são muito próximos.

Ora, se o sistema de degredo pouco contribuiu para o povoamento intensivo das terras ultramarinas, por que as leis metropolitanas, as ordenações reais ou os regimentos inquisitoriais continuaram a privilegiar essa pena durante mais de três séculos? O degredo era utilizado somente como um mecanismo de harmonização social? De fato, nas ordenações e regimentos, é perceptível que aplicando a pena de degredo, a Corte e as cidades mais importantes de Portugal queriam se ver livres dos seus elementos indesejáveis, aqueles que prejudicavam a harmonia social e religiosa como também a ordem moral e espiritual estabelecida no Reino.

Finalmente, cada um dos degredados tem a sua história e através delas percebemos que a Inquisição condenava seus réus com penas de prisão, confisco dos bens, galés, açoites, degredo e morte pelo fogo. Certos acusados trazem nomes e títulos de famílias nobres como Cristovão Rodrigues, cavaleiro professo e comendador da ordem de Cristo; outros são tratados como Dom ou Dona, o que atestava condição de nobreza. Mas a maioria dos degredados foram homens e mulheres modestos, os quais tinham apelidos pitorescos e pouco delicados: "o Cobra", "a Cavala", "a má carne"; essas alcunhas evocavam sua rude condição de artesãos, camponeses ou de domésticas. Os degredados provinham das três ordens da sociedade, mas a partir do momento em que eles são acusados, não importando a origem, todos são heterodoxos que a máquina inquisitorial quer corrigir. Os nobres tinham certos privilégios, eram dispensados dos açoites, mas raramente podiam se livrar totalmente de uma pena. Se os castigos eram diferentes isso devia ter um sentido muitas vezes difícil de ser compreendido. Mas para melhor concretizar essa busca de sentido e suas dificuldades, eis apenas duas entre centenas de histórias de degredados. Suas diversidades são exemplares.

---

[13] COATES, Timothy. *Exiles and orphans: forced and state-sponsored colonizers in the Portugaise Empire, 1550-1720.* Minnesota : University of Minnesota, 1993, p. 70.

André Vicente, como milhares de outros penitentes do Santo Oficio, purgou suas faltas através do degredo. Esse rapaz, de 25 anos, preparava-se como diácono para ordenar-se padre. Foi levado à prisão por causa de suas blasfêmias. No auto-da-fé do dia 28 de março de 1632, foi-lhe suspenso o exercício de suas funções eclesiásticas e degredado por três anos para o Brasil. André chegou à Paraíba numa região fronteiriça chamada cabo de Santo Agostinho. Quando os holandeses invadiram a região, André Vicente fugiu por terra para a Bahia de Todos os Santos e ali viveu por seis anos. Em seguida, nosso diácono partiu para Angola onde morou alguns anos. Em 1642, dez anos depois de sua condenação, ele voltou para Portugal "com dinheiro e escravos" e por um alvará do dia 21 de fevereiro daquele ano, o Conselho Geral do Santo Ofício deu-lhe autorização para ser ordenado sacerdote, com o direito de celebrar missa e de assumir outras funções eclesiásticas. Este percurso não devia ser atípico e mostra como certos degredados souberam muito bem tirar proveito de seus degredos. As circunstâncias exteriores como a guerra holandesa e o fato de que o diácono André havia pedido a sua ordenação explicam, em parte, a história desse rapaz. Mas o que é mais surpreendente é ver a liberdade de movimento que ele soube inteligentemente aproveitar. Entre suas várias culpas, André Vicente foi condenado por viver, há muitos anos, com Ana Fernandes. Foi inúmeras vezes acusado de irreverência aos objetos sacros pertencentes à igreja de São Sebastião. Ele roubava os sanguíneos e os corporais e "metia-os nas algibeiras, utilizando-os como lenços de assoar e noutras imundices". Usava as alvas como camisas e utilizava os véus roxos da Quaresma nas pernas, servindo de ligas. Empenhava nas estalagens as alvas e toalhas da comunhão em troca de vinho e uma vez furtara a cruz do sacrário quebrando-a com um cutelo e em seguida trocando-a por pão e bebida numa estalagem.[14]

O caso de Madalena da Cruz, ao contrário de André Vicente, revela um exemplo de degredo mal sucedido. Casada com Agostinho Nunes, alcaide da prisão, Madalena, tentada pelas recompensas em dinheiro, peças em ouro e outros pequenos bens materiais, prometidos por certas pessoas, pediu ao seu marido para levar algumas mensagens destinadas a alguns acusados que se encontravam na prisão da Inquisição de Lisboa. Por causa de sua função, Agostinho Nunes podia, de fato,

---

[14] AN/TT (Arquivos Nacionais/Torre do Tombo). Inquisição de Évora, processo 5585: André Vicente.

livremente circular nos corredores e celas onde se encontravam os destinatários das mensagens. Tudo seria muito bem sucedido se Juliana Pereira, mulher do cirurgião Francisco Matos, não tivesse denunciado o alcaide-governador e sua mulher. Madalena da Cruz foi condenada a cinco anos de degredo para o Brasil, no auto-da-fé do dia 10 de maio de 1682. Ela chegou na Bahia onde desde o início se dizia mal adaptada. De seu lugar de degredo, ela escreveu aos inquisitores: " ...espero que a clemência do Santo Ofício possa olhar minha miséria e as necessidades que estou sofrendo nesta terra e as doenças que continuamente deixam-me numa cama, sem ter ninguém para ajudar-me..."[15] Madalena derramava todas as suas lágrimas pedindo autorização para voltar a Portugal na primeira flotilha que partiria do Brasil para o Reino. Aos 29 de novembro de 1685, o Conselho do Santo Ofício colocou fim a seu degredo e Madalena voltou para casa, mas a pobre mulher encontrava-se gravemente doente.

Tudo indica que os degredados podiam dissimular-se na massa, fazendo-se passar como simples colonos. Numa terra imensa como o Brasil, até onde chegava o controle das autoridades locais sobre os degredados? Foram numerosos aqueles cujas pistas se perderam? Foram muitos aqueles que fugiram, penetrando no interior das terras constituíndo famílias, tornando-se bons brasileiros e posteriormente qualificados como descendentes dos gloriosos ancestrais portugueses, bravos marinheiros ou comerciantes ambiciosos?

De fato, o estudo dos degredados da Inquisição, homens ou mulheres, nobres ou peões, cultos ou iletrados, novos ou velhos cristãos, estimula o historiador a se interrogar constatemente sobre as numerosas pistas abertas no decorrer de suas pesquisas. Das suas descobertas, emergem toda espécie de problemas difíceis: o retorno ao lar português ou a inserção mais ou menos definitiva do degredado no mundo do trabalho colonial são apenas dois aspectos deste estudo. É evidente que certos degredados foram considerados úteis e outros foram mal acolhidos segundo a conjuntura, o tempo ou o lugar. Os acusados do Santo Ofício foram excluídos de suas comunidades de origem por causa de seus pecados contra a fé e a moral. Os inquisitores os excluíram do paraíso português para o purgatório brasileiro. Teria razão Antonil, em 1707, ao reafirmar o provérbio que o Brasil seria « o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos e das mulatas »[16]? O que sabemos

---

[15] AN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 7093; Madalena da Cruz.

[16] ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1711). São Paulo : Companhia Editorial Nacional, 1967, p. 160.

é que muito antes do ilustre autor da obra "Cultura e opulência do Brasil", a colônia já era mal vista pelo português reinol. Este sentimento de rejeição havia sido manifestado por Gil Vicente nos seus autos. Em 1510, o autor cantou no Auto da Fama: "Com ilhas mil, deixai a terra do Brasil."[17] Para Gil Vicente, no seu célebre Auto da Barca do Purgatório, uma peça de teatro de 1518, o fato de ir para o Brasil significava um destino infeliz. Nessa peça, uma vendedora de peixe responde ao Diabo: "E marinheiro sodes vós? Ora asi me salve Deus e me livre do Brazil..."[18]

Purgatório colonial à parte, o que sabemos é que numa época na qual Portugal é simbolizado na plenitude de sua glória e realeza, em 1581 - primeiro ano da união das duas coroas da península ibérica - Lisboa acolhe seu novo soberano Filipe II. Numa festa oferecida em sua homenagem, a colônia brasileira foi simbolicamente representada por uma jovem mulher tendo nas mãos uma cana-de-açúcar e uma inscrição onde se lê: **"Fui desterro para os culpados".**

Cana-de- açúcar e desterro : imagens fortes que sintetizam o Brasil do final do século XVI. No início da exploração das terras brasileiras, os degredados representavam, evidentemente, um contingente importante na população geral do Brasil. Contudo, não podemos generalizar esta afirmação para todo o período colonial. Na realidade, a presença marcante dos banidos portugueses no Brasil, foi um fato relevante na época das expedições (1500-1531), das capitanias hereditárias (1534-1549) e das primeiras décadas do governo geral que substituiu o sistema das capitanias. Já no século XVII, a população portuguesa, escrava, indígena cristianizada e mestiça de todas as tonalidades, aumentara enormemente a população do Brasil. Desde então, os degredados representam um contingente pouco numeroso deste quadro populacional. O Brasil como terra para os banidos portugueses - "criminosos e malfeitores" - é, sem dúvida, uma imagem construída por uma grande parte da historiografia nacional que até então difundiu certas conclusões exageradas fundadas muito mais nas próprias suposições que sobre uma pesquisa sistemática. Freqüentemente, essa

---

[17] VICENTE, Gil. *Auto da Fama* (1510), apud GUEDES, Max Justo. *Portugal-Brazil: the encounter between two worlds.* In : *Portugal_Brazil, the Age of Atlantic Discoveries.* New york : Bertrand Editora, Franco Maria Ricci, Brazilian Cultural Foudation, The New York Public Library, 1990, p. 173.

[18] VICENTE, Gil. *Auto da Barca do Purgatório* (1518), apud GUEDES, Max Justo. *Op. cit.*, p. 171.

historiografia refere-se aos degredados como a escória vinda de Portugal. Seguramente nem todos os banidos teriam sido " a escuma turva das velhas civilizações... um povo gafado do germe da decadência...", como afirmou Paulo Prado.[19] Os degredados nesta ótica pessimista são "o enxurro da sociedade continental" e "tudo que havia de mau"[20] pois, como afirmou Vicente Tapajós, o Brasil havia sido "declarado lugar de degredo, e do pior grau, para criminosos do Reino."[21] Na mesma tonalidade fatalista, os relatos sobre os banidos continuam nas palavras de Afonso Ruy " não bastava as faltas dos degredados que, em assustador crescendo, eram enviados para o Brasil, esvaziando as prisões e limpando as ruas do Reino"[22]. Ruy Nash não foi menos nefasto e afirmou que "... quase tudo quanto Portugal fez pelo Brasil foi enviar duas caravelas por ano a vomitar em seu litoral esses resíduos da sociedade..."[23]. Finalmente, Alberto Silva com desdém comentou: "... o povilhéu rafado dos enxurdeiros lisboetas, a arraia miúda anônima e miserável de todos os tempos..."[24].

Todas essas descrições mais literárias que históricas, conduziram Pedro Calmon a dizer que a "história do Brasil teria o que refletir sobre este desequilíbrio de origem."[25] Hélio Viana, por sua vez, teria razão quando, adotando uma posição mais crítica com relação às interpretações rápidas sobre os degredados, comentou: "desses primeiros povoadores merecem especial atenção os degredados e os criminosos homiziados, quer pelo número, relativamente elevado dos que aportaram a nova terra nos dois primeiros séculos, quer pelas exageradas conclusões

---

19 PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil.* São Paulo : Ibasa, 1981, p. 25, apud SOUZA. Laura de Mello e *O Diabo e a terra de Santa Cruz.* São Paulo : Companhia das Letras, 1986, p. 81.

20 RUY, Affonso. *História política e administrativa da cidade do Salvador.* Salvador da Bahia : Tipografia Beneditina Ltda, 1949, vol. 1, p. 12-13.

21 TAPAJÓS, Vicente. *História do Brasil.* São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1953, p. 67.

22 RUY, Afonso. *História da Câmara Municipal da cidade do Salvador.* Salvador : Editora da Câmara Municipal, 1953, p. 69.

23 NASCH, Roy. *A conquista do Brasil.* São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1950, p. 126.

24 SILVA, Alberto. *A primeira cidade do Brasil.* Salvador : s/editora, 1953, p. 211.

25 CALMON, Pedro. *História da Civilização brasileira.* Rio de Janeiro : 1932, p. 38-39.

a que têm chegado, a seu respeito, alguns dos comentadores desse aspecto do sistema colonial português."[26]

Ser degredado não significava necessariamente ser um criminoso no sentido das idéias modernas. Punia-se com a deportação os delitos não infamantes e mesmo as simples ofensas cometidas por pessoas consideradas de boa reputação. Não existe nenhum fundamento nem motivos para duvidar do fato de que muitos banidos eram pessoas moralmente sãs, punidas, como evidencia Gilberto Freyre, "pelas ridicularias por que então se exilavam súditos, dos melhores, do Reino para os ermos."[27]

Varnhagen, comentando o Livro V das Ordenações Filipinas de 1603, exclamou que as penas eram tão rigorosas que eram condenadas com o degredo para o Brasil as faltas leves e até mesmo os pecados simples.[28]

O Livro V das ordenações Filipinas enumera 256 delitos punidos com o degredo[29], o que provocou o comentário do Barão Homem de Melo: "o que nos leva a justo título admirar é que a nação inteira não fosse degredada em massa."[30] Carlos Malheiro Dias, na sua monumental *História da Colonização Portuguesa*, comenta: "mas os degredados portugueses, aliás na maioria condenados por pequenos delitos, não foram

---

26 VIANA, Hélio. *Estudos de História Colonial.* Apud TAPAJÓS, Vicente. *História administrativa do Brasil.* SP : Serviço Documentação DASP, 1968, p. 62-63. Muito raro são os estudos mais aprofundados sobre o degredo no Brasil. Depois de uma minuciosa pesquisa bibliográfica, cito apenas três estudos de relevo: COSTA, Emília Viotti da . «Os primeiros povoadores do Brasil ». *Revista de História,* anoVII, vol. XIII, julho-setembro, 1956; mais recentemente, dois estudos muito interessantes não podem deixar de serem mencionados: o belo artigo de SOUZA, Laura de Mello e. "Por dentro do Império; infenalização e degredo". In : *Inferno Atlântico - Demonologia e Colonização - séculos XVI-XVII,* São Paulo : Companhia das Letras, 1993 (ver também o já citado *O Diabo e a terra de Santa Cruz*) e a excelente tese de doutorado de COATES, Timothy. *Exiles and orphans: Forced and state-sponsored colonizers in the portuguese Empire, 1550-1720.* Minnesota : University of Minnesota, 1993.

27 FREYRE, Gilberto. *Casa grande e Senzala.* Rio de Janeiro : José Olympio, 1987, p. 19-20.

28 VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História do Brasil.* São Paulo : Editora Itatiaia Limitada-USP, 1981, p. 227-228. Lembremos, à guisa de exemplo, que os poetas portugueses Camões e Bocage, sofreram a pena de degredo na Índia.

29 RICARDO, Cassiano. *Marcha para o Oeste,* São Paulo : Livraria José Olímpio Editora, 1940, P. 305.

30 Apud VIANA, Hélio. *Estudos de História Colonial.* São Paulo : Companhia Editorial Nacional, 1948, p. 46.

mais cruéis, nem tanto, que os capitães espanhóis e os arcabuseiros britânicos."[31]

Entre os condenados, existiam muitos que, nos nossos dias, seriam considerados inocentes no campo da liberdade de pensamento ou na liberdade de escolha da sua religião e preferências sexuais. As legislações portuguesas puniam com a prisão, o degredo, o açoite e mesmo com a morte, não somente os crimes como o definimos nos dias atuais, mas também os pecados, os maus costumes, as imoralidades e certas opiniões e pensamentos.[32]

Afirmamos acima que as legislações da época inquisitorial eram muito rígidas, mas seria extremamente grave estudar as estruturas jurídicas e comportamentais dos séculos XVI e XVII com as categorias mentais dos nossos dias. Não podemos estabelecer comparações e julgar simplesmente que "as leis portuguesas eram de tal modo draconianas e absurdas que quase ninguém lhes escapava", como alguém já afirmou.[33]

. O aspecto "terrificante" das Ordenações pode ser uma armadilha para os leitores menos atentos. É evidente que a noção de crime no século XVII era bem diferente da dos códigos penais de hoje. Todas as legislações do Antigo Regime português, tanto as ordenações reais, como os regimentos inquisitoriais - códigos dos dois mais importantes tribunais da época - consideravam os pecados como crimes muito graves porque opunham-se à ordem estabelecida por Deus e pelo rei. Numa época na qual a religião católica estava profundamente enraizada nos costumes portugueses, as crenças que apresentavam idéias diferentes daquelas ditadas pela "Mater Ecclesia" não podiam deixar de ser rigorosamente punidas. De fato, como declaramos acima, a maior perseguição do Santo Ofício foi dirigida aos cristãos-novos.

Os exemplos seguintes ilustram nossa afirmação : "Poderoso bom Senhor, criador dos céus e da terra, minha alma por ti espera, eu como teu servo no serviço acabe ... Ó Alto Deus de Israel, grão Senhor de Abraão, pois ouvis a Daniel, ouvi Senhor minha oração". Eis a prece que conduziu o médico Baltazar Soares, 30 anos, aos cárceres da Inquisição.

---

[31] DIAS, Carlos Malheiro, org. *História da Colonização Portuguesa*, vol. III, Porto : Litografia Nacional, 1923, p. XLVIII-XLIX.

[32] JÚNIOR, Alfredo. *Meio século de Bandeiris*. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1948, p. 14.

[33] RIBEIRO, João. *História do Brasil* (curso superior), p. 69 da 8ª edição, apud DIAS, Carlos Malheiro Dias, org. Op. Cit., vol. III, p. XVII.

Filho de Diogo Dias Caldeirão, também médico, e Inês Soares, o réu foi acusado de rezar os salmos de Davi sem o *Gloria Patris*. Baltazar, casado com Andresa Gomes, ficou durante 5 anos nas prisões do Santo Ofício antes de ser condenado no auto da fé do dia 9 de setembro de 1708, a 5 anos de degredo para o Brasil.[34] Toda oração sem o "glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo", o conhecido *Gloria Patris*, revelava uma heterodoxia: o refuto da segunda pessoa da Trindade, Cristo, Deus e Messias.

A Inquisição de Évora tinha aprisionado vários membros da família Almeida, todos cristãos-novos da cidade de Pavia. Entre eles se encontrava uma certa Maria que foi denunciada por seu pai Pedro, seu irmão Antônio, suas irmãs Helena e Inês, todos presos nos cárceres do Santo Ofício. Maria de Almeida, 27 anos, era casada com o sapateiro Luís Vieira e por não declarar todas as suas culpas e por não dizer os nomes das pessoas as quais os inquisidores sabiam que ela tinha conhecimento, foi relaxada, no dia 7 de julho de 1644, à justiça secular. Consciente do risco de perder sua vida na fogueira inquisitorial, Maria pediu uma nova audiência onde "confessou todas suas culpas". No auto da fé do dia 21 de outubro de 1642, ela foi condenada à prisão e ao hábito penitencial, um *sambenito* com "insígnias de fogo". Os inquisidores condenaram-na ainda a uma pena de 6 anos de degredo para o Brasil. Antes de embarcar assinou o termo de segredo e foi para a prisão dos banidos onde aguardou um navio que pudesse transportá-la além-mar.[35]

Em Portugal, os suspeitos de judaísmo aumentavam continuamente. Não era suficiente punir os cristãos-novos uma só vez. O tempo passava e a Inquisição continuava ainda a procurar os « heréticos ». Uma vez punida a primeira geração, a segunda, a terceira ... a fonte continuava a jorrar impetuosamente. O estilo da Inquisição perpetuava o "judaísmo em Portugal..., afirmou o padre Vieira em uma carta dos primeiros anos da Restauração.[36] A condenação dos suspeitos de judaísmo crescia também com a prisão de todos aqueles que, uma fez reconciliados e aceitos no Grêmio e União da Igreja, foram novamente encarcerados por reincidência. Denunciados e denunciadores, eram agora, os filhos, os sobrinhos e os irmãos caçulas que, presos, admoestados, torturados e

---

[34] AN/TT, Inquisição de Évora, processo 4002: Baltasar Soares.
[35] AN/TT, Inquisição de Évora, processo 9172: Maria de Almeida.
[36] AN/TT, Inquisição, Conselho Geral, Papéis avulsos, maço 7, no 2645, p. 114.

ameaçados de morte, delatavam seus pais, tios e irmãos os quais já conheciam muito bem os cárceres e os métodos inquisitoriais. Eles haviam outrora passado por esses suplícios.

Finalmente, devo confessar que muito li nos arquivos da Inquisição. Minhas pesquisas esclareceram os motivos dos degredos e os métodos utilizados para a reeducação dos réus à fé católica. No entanto, infelizmente, os degredados chegados no Brasil, não puderam ser estudados em profundidade. Eles lamentavam seus degredos e somente neste aspecto pude segui-los depois de banidos. Os arquivos inquisitoriais omitem as informações de suas vidas na Colônia. É no Brasil que agora devemos tentar acompanhá-los. Eles são relativamente poucos, mas representam um montante que não deve ser negligenciado. De toda forma, o Brasil, visto como terra de degredo, permaneceu como imagem tradicionalmente forte na sua própria historiografia e espero que este artigo tenho contribuído para um maior aprofundamento sobre esses quase desconhecidos degredados que tanto ajudaram o povoamento e a colonização do Brasil.

Identidades e diversidades no sul do Brasil: as tentativas de homogeneização do espaço catarinense na era Vargas

Cynthia Machado Campos
Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo
Nos anos 30/40, durante o governo Vargas, foi colocado em prática, como parte do movimento nacionalizador, um projeto de integração de populações e culturas existentes no sul do Brasil. Esse projeto foi amplo e difundiu, entre habitantes de Santa Catarina, referenciais de conduta pautados em padrões de homogeneidade. O argumento que envolveu o movimento unificador se fundamentou na necessidade de colocar fim às diversidades existentes. Para impedir que fragmentação, compartimentação e particularismos tomassem conta do território e populações do espaço catarinense, as soluções propostas passaram pelo fim de elementos concebidos como desintegradores. Apontou-se para a direção de uma educação moderna, civilizada, unificadora e, sobretudo, brasileira.

Palavras-chave: nacionalização; estrangeiros; identidades

Abstract
In the 30's and 40's, during the Vargas administration, a project of integration of the existing populations and cultures in southern Brazil was put into practice, as part of the nationalizing movement. This project was broadly spread out among the inhabitants of Santa Catarina, and became a reference for conduct, based on the standards of homogeneity. The argument of the unifying movement was based on the need of ending the existing diversities. To prevent fragmentation, compartmentalization and particularisms from taking over among the populations in the Santa Catarina territory, the solutions proposed set out to end elements considered to be disintegrating, so as to proceed towards a modern, civilized and unifying education, which was to be, above all, Brazilian.

Keywords: nationalization; foreigners; identities

Santa Catarina pode ser considerada, nas décadas de 30 e 40, como um espaço de confrontos políticos e socioculturais, entremeados de formas de intervenção homogeneizadoras e apaziguadoras empreendidas pelo Estado getulista, representado pela liderança do

interventor Nereu Ramos. De outra parte, como lugar da manifestação de formas de resistência, pela ação de grupos que conservaram tradições e experiências históricas diversificadas. Esses grupos, herdeiros do movimento colonizador empreendido no sul do país, que desde meados do século XIX e início do século XX fixaram levas de imigrantes de diversas nacionalidades no sul do Brasil, expressaram-se a partir de múltiplos e variados modos de adaptação ao meio.

Portadora de intensa diversificação étnica e cultural, a sociedade de Santa Catarina se constituiu em meio a uma paisagem dotada de população culturalmente heterogênea e, por essa razão, teve sempre presente possibilidades de emergência de tensões sociais de toda ordem. Dessa forma, o governo instalado em 1930, afirmou-se pelo fato de ter canalizado todas as esperanças das elites de colocar ordem no *caos* instalado na Primeira República. Como os governos anteriores teriam sido ineficientes para conter a sociedade que se desintegrava em conflitos de diferentes naturezas, foi colocada desde 1930, por setores da oposição, a urgência da renovação do aparelho do Estado. À medida que o governo Vargas afirmava a proposta trabalhista e o projeto nacionalizador, ficava cada vez mais evidente, para um conjunto de governantes, que a afirmação da regeneração social para os catarinenses deveria passar pela atuação eficiente do Estado, no sentido de promover a acomodação da sociedade, principalmente dos dispersos segmentos populares.

A sociedade catarinense pode ser tomada como lugar da emergência de sinais de rebeldia às práticas uniformizadoras empreendidas pela política nacionalizante de Vargas que, desconsiderando diversidades culturais, empenhou-se em inventar uma nação unificada, homogeneizada, portadora de um único tipo de habitante, adaptado aos costumes e práticas nacionais.

O discurso que operou formas de intervenção regeneradoras sobre a população e sobre o território de Santa Catarina se fundamentou na imagem negativa, bastante difundida nas décadas de 30 e 40, de que este espaço apresentava uma situação geo-econômica regionalizada e socialmente heterogênea. Tal configuração era atribuída aos resultados da imigração, que fixara populações de diferentes origens no território. Por essa razão, conservara uma diversidade de grupos e culturas distintas umas das outras.

A imagem de Santa Catarina não se diferenciou muito daquela propagandeada desde o início do século que compôs, mais tarde, um quadro em que várias cidades ou regiões, dotadas de autonomia, prescindiam de uma grande cidade ou metrópole que centralizasse

atividades econômicas. Um espaço fragmentado, uma rede urbana dispersa: Santa Catarina foi concebida como uma espécie de legado advindo dos resultados da colonização que se processara nos séculos anteriores.

Além de descendentes de alemães e italianos, coabitavam no espaço catarinense populações de origem açoriana, no litoral - sobretudo nas cidades de Florianópolis, São Francisco e Laguna -; populações que herdaram tradições de imigração gaúcha, no oeste e planalto; sobreviventes das tribos indígenas Xokleng e Kaingang; guetos de negros, descendentes de escravos; além de alguns outros descendentes de imigrantes europeus e asiáticos.[1]

A imigração estrangeira, defendida pelas elites e pelo governo desde o século XIX como solução disciplinada para a ocupação territorial, passou a ser vista desde 1910 como problema. À medida que as relações de poder predominantes se viram ameaçadas pela afirmação de práticas autônomas de grupos estrangeiros que ocuparam Santa Catarina, a imigração, na forma como se institucionalizara no sul do país, tornou-se incômoda e desafiadora.

O período 30/37, que antecedeu o Estado Novo, pode ser tomado historicamente, como momento de confrontos significativos entre distintos projetos de organização social, defendidos por segmentos das elites. Um dos projetos, evidenciado em 30, foi construído e fortalecido na luta que derrotou adversários: o de um Estado centralizado, forte e autoritário, justificando sua existência na necessidade urgente de construção da *Nação brasileira*.

Uma série de representações acerca da situação de dispersão do espaço e das populações de Santa Catarina se configuraram na época. Discursos elaboraram permanentemente a decomposição da realidade para remontá-la em seguida, afirmando novas óticas diante da realidade desconstruída. Tais imagens, pautadas em fragmentos de diversidade, dispersão e diferenças de formas de ocupação do espaço e padrões de conduta, formularam, ao mesmo tempo, a recomposição do real. Afirmando pressupostos de uma nova moral, a partir da qual seria edificada uma nova ética, configuraram-se, em Santa Catarina, traços de um novo perfil humano. Esforços foram despendidos para promover a integração do território, forjando uma identidade homogênea. Da diversidade cultural dos

---

[1] SANTOS, Sílvio Coelho. *Nova história de Santa Catarina*. Florianópolis: Edição do autor, 1977. p. 109-110.

grupos populacionais catarinenses deveria surgir algo novo: um habitante com conduta padronizada e perfil catarinense.

A força centralizadora do Estado Novo se fez presente em Santa Catarina com o intuito de empreender um movimento homogeneizador sobre a sociedade da época. Esse movimento tanto adquiriu caráter de integração das atividades econômicas quanto de unificação de hábitos e comportamentos da população.

Entretanto, a tendência unificadora do Estado, nas décadas de 30/40, não conseguiu encobrir experiências históricas vivenciadas em Santa Catarina desde o processo colonizador, traduzidas na pluralidade de manifestações econômicas, sociais, culturais, políticas e comportamentais. Nesse sentido, o movimento centralizador de construção da nação brasileira se chocou com uma realidade atravessada pela diversidade, heterogeneidade de ocupações espaciais e expressões culturais.

A estabilização da nova ordem, fundada para promover a regeneração política, foi operada pelo processo de reajustamento social. Com base na urgência de modernizar Santa Catarina, foram formulados projetos distintos, vinculados a diferentes setores das elites. Foram instauradas, tanto no interior do aparelho do Estado quanto fora dele, lutas entre grupos que queriam determinar o que melhor conviria ao desenvolvimento catarinense.

O que foi inovador nos processos de institucionalização dos anos 30, é que novas fórmulas e propostas viabilizadas, no gerenciamento da sociedade assumido pelo Estado, aprofundaram e generalizaram o exercício do poder. Na luta pela afirmação do projeto de organização racional da sociedade em Santa Catarina, a tônica colocada, a partir do golpe de 37, refere-se a formas de disciplinarização que assumiram feições autoritárias e totalizadoras.

Discursos e práticas, que resultaram em minucioso controle da população pelo aparelho burocrático-estatal, atuaram durante a campanha nacionalizadora do governo Nereu Ramos. Fez-se urgente a criação de dispositivos que auxiliassem o governo a investir na produção de um saber sobre a sociedade. Assim, o novo saber que ganhou força em Santa Catarina nos anos 30, foi aquele que, a pretexto de afastar do aparelho do Estado grupos vinculados a antigos dirigentes, mostrou-se competente para estender por todo território as políticas de reorganização nacional.

Dentre as diversas propostas modernizadoras que circularam, afirmou-se aquela que, caminhando na direção da consolidação da nação, pautou-se na necessidade da constituição de um novo espaço catarinense. A construção do Brasil e da nacionalidade brasileira envolveram estratégias

de integração do território e das populações dispersas, afigurando-se enquanto possibilidades de estender a *luta civilizadora* aos parâmetros de brasilidade. Essa prática significou esforços do governo para *tomar ciência* das diversidades de Santa Catarina, conhecendo particularidades e diferentes culturas. Isto adveio do fato de o território ter aparecido aos olhos do Estado, desde a Primeira República, como área dispersa, mal definida como imensidão totalmente desconhecida. Daí a urgência em elaborar um quadro completo e detalhado das frações, de maneira a compô-las num conjunto transparente, possibilitando intervenções ajustadoras e integradoras.

Na sociedade catarinense dos anos 30, o discurso renovador evidenciou preocupações características da modernidade: tornar mais eficiente a gerência do Estado sobre a sociedade, estendendo formas de disciplina e controle aos diversos espaços e instâncias de convívio social. Esse investimento significou superação de formas *irracionais* de gerenciamento que persistiam em se manter no interior do aparelho estatal. Não era mais pertinente lançar mão da repressão, pois esta se mostrara incapaz de *resolver* conflitos sociais. Também não mais parecia possível controlar populações na base de fraudes eleitorais ou corrupções de toda ordem. É certo que tais práticas, dominantes na atuação de governos da Primeira República, não desapareceram com o movimento de 30. Entretanto, parece ter sido consenso entre setores mais *avançados* das elites catarinenses, que tais fórmulas *antigas* eram inadequadas à nova sociedade. O discurso do Interventor Nereu Ramos evidenciou críticas ao desconhecimento da realidade, enfatizando necessidades de exames e análises acerca da questão.[2]

Assim, afirmaram-se cada vez mais em Santa Catarina, formas de exercício do poder utilizando-se de dispositivos sutis dotados de grande eficácia. Uma racionalidade estava sendo afirmada no gerenciamento da sociedade, passando pelo aperfeiçoamento de instrumentos de controle com propagação por todos os meios, tempos e espaços.

---

[2] *Pretendeu-se, por desconhecimento da realidade concreta, que a assimilação do alienígena se faria por si mesma, sem a intervenção de outros elementos, de outros fatores, de outras forças, psíquicas, morais e sociais.*
De nós mesmos, portanto, a culpa, que refugimos obstinadamente ao exame e à análise para nos fixarmos na ingênua suposição de que a simples riqueza potencial do Brasil, o seu regime político de liberdade e franquias democráticas, a felicidade e a paz aqui encontradas bastariam à assimilação do imigrante. (ANAIS do IX Congresso Brasileiro de Geografia. Rio de Janeiro: Serviço Geográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1941. p. 92)

A racionalização dos tempos, dos espaços e da existência humana em geral, inerente ao advento da moderna sociedade fabril, não foi novidade em 30. Desde o início da industrialização, e até mesmo anteriormente, aliadas ao engajamento da sociedade catarinense num mercado que se afirmava nacionalmente, ensaiaram-se formas de compartimentar, catalogar, individualizar ou aplicar, ao tratamento de pessoas ou da sociedade, princípios *científicos* de compreensão da realidade. A utilização desses conhecimentos partiam da necessidade de efetuar um *mapeamento* sobre o qual seria possível determinar estratégias eficientes de intervenção para reforçar e concretizar projetos modernizadores no pós-1930.

A preocupação em conhecer o espaço social, segundo critérios de racionalidade moderna, visando a promover intervenções capazes de modificá-lo em suas particularidades e dinâmica, manifestou-se de diversas maneiras. Não apenas avaliações oficiais partiram de argumentos baseados na dispersão de populações do território catarinense e de necessidades de promover movimentos integradores, de caráter nacionalizante. Também intelectuais de Santa Catarina, ligados às artes e às letras, sobretudo vinculados a atividades de jornalismo e história, estiveram, de variadas formas, engajados em propostas integradoras e homogeneizantes. Faziam isto a partir de estudos sobre diferenças ou diversidade do território, propondo mudanças. Tal foi o caso da primeira publicação da *História de Santa Catarina,* em 1937, escrita por Oswaldo Rodrigues Cabral.

A obra, além de ter sido responsável pela afirmação da Historiografia Catarinense na época, constituiu-se num minucioso estudo de paisagens diferenciadas, zonas dispersas e tipos humanos distintos que habitaram o território catarinense. Tanto que a primeira grande preocupação de Cabral foi estabelecer diferenças entre zona do litoral e planalto.[3]

Como decorrência de diferenças verificadas na paisagem e formas de ocupação do espaço, Cabral identificou a existência de tipos humanos diferenciados nos costumes, gênero de vida e atividades. As

---

[3] [...] *esta zona (a do litoral) é, além de mais extensa, a mais importante, a mais rica e a mais populosa do Estado. (...) Nela se localizam os seus mais densos centros de população, nos seus vales florescem as colônias, verdadeiras células de trabalho intenso e produtivo, nos seus portos é mais ativo o comércio, nas suas cidades mais variada a vida.*

[...] *A zona do planalto é a região dos grandes campos, das extensas pastagens, dos capões densos, dos pinheirais infinitos e dos ervais.* (CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Santa Catarina; História-evolução.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937, p. 12-13).

diversidades dos tipos humanos não se limitaram à separação entre homem do litoral e homem do planalto. Apontavam para a existência, em cada uma dessas zonas ou regiões, de grupos de procedência diversificada, que conservavam atividades, hábitos e comportamentos diferenciados.

Na região do litoral, vinculada à diversificação das atividades econômicas –marítima, rural e urbana- e à oposição entre cidades e zonas não urbanizadas, Cabral identificou três tipos de homens distintos: o pescador, o colono e o homem urbano. Ele se ocupou com a descrição das relações desses homens com o mar, terra, trabalho, família e respectivos modos de ser. Delineou para o litoral um perfil heterogêneo de cidadão. Assim, o pescador - *pobre, livre, despreocupado, sujo, porém contente da vida, valente, provocante, solidário* - teria se diferenciado do colono agricultor - *simples, econômico, trabalhador, limpo, cristão, ordeiro, pacífico, obediente* - e do homem urbano - comerciante ou trabalhador de indústria -, caracterizado como *alegre, hospitaleiro, inteligente, vivaz, educado, informado e asseado.* A diversidade teria sido acentuada pelas inúmeras influências a que o homem do litoral esteve sujeito, entre as quais de imigrantes estrangeiros. Ao contrário do sertanejo, que teria sido mais resistente a mudanças, os hábitos dos litorâneos estiveram sujeitos a modificações operadas pelo contato externo, através do qual assimilaram um certo espírito de desembaraço, próprio de quem se manteve em relacionamento permanente com outras populações.[4]

A dinâmica do progresso litorâneo em oposição a uma espécie de imobilismo conservado no planalto, não teria sido o único elemento capaz de distinguir habitantes de uma ou outra região. Atividades nas quais os homens se aplicaram, tais como agricultura, comércio e indústria, no litoral; e criatória, no planalto, também não constituíram tão somente o elemento diferenciador. Diferenças se relacionaram, fundamentalmente, a hábitos e comportamentos. Atribuiram-se ao serrano características que configuraram um tipo específico, com costumes e sentimentos comuns. A imagem que Cabral propagandeou desses homens nos anos 30 e 40, foi mais homogênea do que aquela atribuída aos litorâneos: *simples* e *desconfiados*, porém *valentes*; portadores de *afeições sinceras e profundas, afetuosos no querer e implacáveis no ódio, extremados em seus sentimentos, orgulhosos e corajosos, honestos, valentes,*

---

[4] CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Santa Catarina; história-evolução.* São Paulo:Companhia Editora Nacional, 1937. p. 18-20.

prestimosos, hospitaleiros, desconfiados e *intolerantes em relação à descortesia e ao menosprezo*, às *afrontas e à desonra familiar*, que costumam *lavar com sangue.*[5]

Além do critério geográfico, Cabral recorreu a raízes históricas de Santa Catarina como forma de buscar as origens da oposição litoral/planalto e, evidentemente, as origens da diversidade cultural. Construindo condicionamentos geográficos e históricos, concluiu que *a sua evolução social sofreu influências diversas, acentuando ainda mais as já existentes diferenças.*[6]

Às diversidades apresentadas contrapôs a perspectiva de superação, prevendo necessidades de promover integração entre litoral e planalto, envolvendo a Capital, Florianópolis, até então relacionada apenas com o litoral. Tal integração territorial e das populações catarinenses foi considerada condição primeira para a evolução econômica e para o progresso da sociedade. Nesse sentido, Cabral deixou clara a urgência da superação das diversidades, apontando para a unificação das atividades econômicas e para a homogeneização de hábitos e comportamentos. Para efetivar a proposta normatizadora, a solução seria o incremento dos meios de comunicação, das vias de acesso e das estradas que significariam progresso e desenvolvimento para a nação.

Foi o crescimento da importância do sul do Brasil como foco de atenções da tensa luta nacionalizante o motivo para a realização, em Santa Catarina, de um evento de grande repercussão nacional: o *IX Congresso Brasileiro de Geografia.* A região se tornou estratégica, naquele momento, por ser um espaço onde a diversidade cultural se apresentava muito forte e resistente a investimentos integradores e unificantes.

Em setembro de 1940 se reuniram na cidade de Florianópolis, cientistas, intelectuais, autoridades, escritores e pensadores de todo o Brasil. Na solenidade de instalação do Congresso, o Presidente Benemérito e interventor Nereu Ramos, discursou na Assembléia Legislativa, reconhecendo publicamente dificuldades no seu governo, em decorrência da falta de integração das populações estrangeiras. Ressaltou a importância do auxílio que a ciência geográfica poderia prestar, no sentido

---

[5] CABRAL, Oswaldo Rodrigues. Op. cit. p. 21-22.
[6] CABRAL, Oswaldo Rodrigues. Op. cit. p. 25-26.

de proporcionar conhecimentos eficazes para possibilitar a assimilação das populações pela sociedade e pelo Estado de Santa Catarina.[7]

Ainda como evidência da luta integradora de caráter nacionalizador e da produção intelectual catarinense, estão os *Congressos de Brasilidade*, realizados em Santa Catarina entre os anos de 1941 e 1944. Foram realizados quatro Congressos que acompanharam as comemorações do aniversário do Estado Novo. A semana que incluía o dia 10 de novembro passou a ser conhecida como *Semana de Brasilidade*, que encerrava extensa programação de conferências, proferidas por autoridades e intelectuais nas maiores cidades de Santa Catarina, como Florianópolis, Joinville, Lages, Blumenau e Itajaí. As falas, transmitidas por Rádios Difusoras das cidades, pretendiam atingir amplas parcelas da população, sugerindo-lhes a incorporação do espírito de *ser brasileiro.* Os participantes dos eventos eram profissionais e intelectuais engajados no projeto de consolidação da nação brasileira e afirmação do Estado Novo e abordaram temáticas tais como: características psicológicas, temperamentos, costumes, tradições e virtudes inatas do povo brasileiro. Também tratavam de soberania nacional, valor social do trabalho, valorização eugênica do homem, restabelecimento do patriarcado na família brasileira, defesa da língua e valores morais.[8] Todos os temas, que animaram discussões travadas nos Congressos de Brasilidade, relacionavam-se à questão da unidade nacional. A unidade deveria incluir aspectos econômicos, financeiros, morais, sociais, patrióticos, jurídicos, culturais, geográficos, étnicos e históricos. Alcançando unidade nesses setores, acreditavam ser possível constituir um todo harmônico e uniforme, que configuraria a nação brasileira.[9]

---

[7] *Falando-vos como governante de um Estado que o braço estrangeiro ajudou a progredir e prosperar, não sairei, por certo, do âmbito das vossas cogitações, no que concerne a um dos ramos da ciência que é objeto deste Congresso, se vos disser que a ignorância, o desconhecimento do Brasil pelos brasileiros é que tem facilitado a persistência de fenômenos que já aqui não deviam ter existência. Jogado ao interior do país, conservou o alienígena as suas qualidades raciais, a sua língua, as suas tradições, os seus sentimentos, porque os brasileiros, desatentos e descuidados, teimavam em não observar e ver o erro do seu isolamento e da sua falta de contato e convivência com outras gentes ou outras raças.*"(ANAIS do IX Congresso Brasileiro de Geografia. Rio de Janeiro: Serviço Geográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1941. p. 91).

[8] Outros temas eram: nacionalização do ensino, imprensa, cinema, rádio, música, capital e trabalho, combate ao regionalismo e credos políticos alienígenas.

[9] Jornal *A Notícia*, 09.11.1941:4; 15.10.1942:1; 14.11.1943:3; 09.11.1944:1

Outras programações oficiais, que tiveram lugar nos anos posteriores, discutiram como temática do momento a composição da sociedade, remontando às origens e estudando os tipos humanos que a formaram. Os debates do *Primeiro Congresso de História Catarinense*, reunido em Florianópolis em outubro de 1948, giraram em torno de questões como consolidação da integração entre regiões e culturas de Santa Catarina e busca de uma identidade cultural. A identidade estava mais próxima, naquele momento, da investigação acerca do *caráter* do povo catarinense.

A questão da integração também esteve presente nos debates que cercaram as letras, sobretudo relacionada à discussão sobre identidade. Nesta área, a integração territorial, econômica, social e política das populações, enquanto movimento unificador, esteve ligada à afirmação de uma identidade cultural. O caminho percorrido pela literatura catarinense se vinculou ao movimento pela criação de um espaço cultural, capaz de qualificar a cultura local em relação às demais, caracterizado por elementos diferenciadores.

A necessidade de afirmar nacionalmente Santa Catarina levou intelectuais, jornalistas e escritores a idealizar, para as letras e artes, perfis modernizantes. Isso significou, em alguns momentos, projeção de apenas um dos aspectos da cultura catarinense, que visava a difundir a imagem de um único perfil humano. A construção desse perfil envolveu traços que agentes sociais construíram em torno de populações açorianas, colonos italianos, alemães e populações do planalto. Justificando um esforço para encontrar a *verdadeira* identidade catarinense, elaborou-se um tipo de habitante para o sul do Brasil, enquanto portador de comportamento padronizado, normatizado, disciplinado.

A tendência esteve presente entre preocupações que envolveram a atuação do *grupo sul*, líder de um movimento artístico, sobretudo literário, no início da década de quarenta. Influenciado pelas repercussões da Semana de Arte Moderna de 1922, concentrou esforços para projetar *valores* da terra que adquirissem uma espécie de *status cultural* diante dos demais Estados brasileiros.[10] A importância cultural que Santa Catarina pretendia adquirir no Brasil, fundamentou-se em ação renovadora, empreendida pela literatura, passando pela superação de condições de atraso às quais, alegavam, sempre estiveram submetidas as atividades literárias e as artes em geral.

---

[10] JUNKES, Lauro. *Aníbal Nunes Pires e o grupo sul*. Florianópolis: UFSC/Lunardelli, 1982. p. 13-19.

A *consciência do atraso* foi elemento motivador dos impulsos transformadores que cercaram a atuação do *grupo sul*. A questão esteve no centro dos debates que envolveram intelectuais do movimento, fundamentando práticas que tiveram muito mais o caráter de crítica dirigida à sociedade da época do que propriamente de constituição de uma produção literária inovadora. A idéia de atraso se referiu tanto à situação cultural, como se estendeu a toda a sociedade, nas condições econômicas, sociais e políticas. Nesse sentido, o movimento literário desencadeado pelo *grupo sul* foi mais um dos aspectos da transformação operada em toda a sociedade catarinense nos anos 40, que lhe conferiu uma feição moderna.

Quanto às letras, a crítica empreendida pelo *grupo sul* incidiu fundamentalmente sobre o movimento literário que fundara a Sociedade Catarinense de Letras em 1921, mais tarde transformada em Academia Catarinense de Letras. Levantava vinculações da *geração da Academia* com elites e Estado. Com essas referências, integrantes do *grupo sul* afirmavam autonomia em relação ao poder constituído. Referiam-se também ao fato de a Academia não ter empreendido nenhum tipo de ação renovadora na literatura, com influência modernista. No aspecto político identificavam nos representantes do Estado a falta de preocupação em relação às letras e às artes em geral. Também acusavam a intelectualidade de comodismo, marasmo e indiferença diante das principais questões da época.[11]

O que foi significativo na atuação do *grupo sul* sobre o movimento literário catarinense, foi ter evidenciado, de alguma forma, anseios de progresso, integração, superação de diversidades e afirmação de identidade com tendências homogeneizantes. Também projetou Santa Catarina no cenário nacional.

As preocupações não atingiram somente as letras, estando presentes entre outros segmentos da sociedade. No período imediatamente anterior àquele em que o grupo sul atuou, entre os anos 20 e início dos anos 40, foram redimensionados discursos e práticas de elites e segmentos dominantes na sociedade. Munidos de propostas renovadoras, integradoras e homogeneizantes, grupos no poder no pós-outubro de 1930, incorporaram práticas características do discurso crítico de setores não ligados a órgãos governamentais. Tais discursos, concentrados em esforços de integração e fundados em idéias de criação

---

[11] JUNKES, Lauro. *Aníbal Nunes Pires e o grupo sul*. Florianópolis: UFSC/Lunardelli, 1982. p. 13-19.

de um moderno Estado-nação, manifestaram-se na Primeira República sob a forma de constantes referências à superação da situação de atraso e miséria das populações litorâneas. Ao mesmo tempo, visavam promover à unificação de hábitos e costumes de toda a população.

Evidenciara-se em Santa Catarina, já há algum tempo, tendência à desqualificação de populações do litoral. Tais populações dedicavam-se, em sua grande maioria, a atividades pesqueiras e costumavam permanecer durante longos períodos à beira-mar, aguardando condições propícias ao trabalho que dependiam de variações do tempo e maré. Talvez, fundamentadas nessa prática, difundiram-se imagens dos pescadores como população ociosa e não afeita ao trabalho. Como a grande maioria dos homens do litoral, sobretudo os que se concentravam nas cidades de Florianópolis, Laguna e São Francisco do Sul, eram descendentes de imigrantes de origem açoriana, parece ter-se atribuído a essa origem a procedência dos seus costumes. Foi até mesmo elaborada uma explicação histórica para justificar a situação de atraso.[12]

A imagem de estagnação e irracionalidade criada para designar o espaço litorâneo catarinense no início do século serviu para desqualificar o trabalho do descendente de imigrante açoriano. Foi construída em contraposição à condição de trabalho e progresso. Isto diante de um quadro em que noções de disciplina tenderam a ser atribuídas tão somente

---

[12] *Foi esta onda imigratória que receberia Santa Catarina para núcleo básico do seu povoamento, gente pobre, que saía da indigência das suas ilhas para a exuberância das terras litorâneas do Brasil, favorecida por algumas migalhas da munificência real.*

A esta gente se mandou distribuir terras, para que as lavrasse e delas obtivesse o sustento e a economia.

E foi esse o erro...

[...]

Porque o açoriano não era agricultor, como o português também jamais conseguira fazer da agricultura a sua principal atividade.

[...]

Não teve, assim, a terra catarinense, o elemento principal do trabalho rural. Os colonos eram pobres, indigentes, mesmo aos quais foi preciso alimentar e curar e cujos bens não excediam, certamente, àqueles que o Governo lhes doou, quando emigraram das suas ilhas.

[...] *não é demais que se lembre os tropeços de uma colonização já inicialmente destinada a falir.*

As dificuldades muito cedo começaram; os açorianos não encontraram de chegada o paraíso à sua espera... (CABRAL, Oswaldo Rodrigues. A vitória da colonização. In: Cultura política. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. p. 18-19-27-32).

à nacionalidade germânica ou italiana. Utilizando noções de trabalho para demonstrar valores da raça, a concepção da superioridade do trabalho alemão foi constituída a partir da argumentação de que era dotado de qualidades não encontradas no trabalho nativo. Propagandeava-se que o trabalho alemão estava levando o sul do Brasil ao progresso e particularmente ao crescimento de Santa Catarina. Todas essas imagens circulavam na sociedade da época.

Durante um longo período da história de Santa Catarina, como nas demais regiões brasileiras, acreditara-se que do imigrante europeu proviria a força para construir a nação brasileira. Foram depositadas esperanças no trabalho do estrangeiro porque (acreditava-se) ser ele possuidor de tradição disciplinada, em oposição ao nativo brasileiro, visto como indolente, preguiçoso e incapaz de se adaptar à árduas tarefas.

Tal concepção foi reforçada pelos próprios descendentes de imigrantes, conforme Giralda Seyferth que apontou para o significado do trabalho - energia ou a atividade alemã - assumido como elemento capaz de afirmar, positivamente, os descendentes de alemães no Brasil, atribuindo-lhes inclusive, a cidadania brasileira.[13] Manifestações apareceram em meio a inúmeras demonstrações de orgulho pela origem germânica, na literatura produzida por comunidades que habitaram o vale do Itajaí-mirim[14], particularmente aquelas das cidades de Brusque e Guabiruba.[15] Além da propaganda literária afirmar permanentemente a superioridade do trabalho alemão, reforçou ao mesmo tempo a nacionalidade de origem[16], ajudando a consolidar o nacionalismo alemão e difundindo a imagem de que *nacionalidade germânica* e *progresso de Santa Catarina* eram indissociáveis.

A superioridade da disciplina de trabalho do descendente de alemão, foi propagandeada tanto pelos teuto-brasileiros quanto por segmentos políticos e intelectuais de Santa Catarina. Isto está evidenciado

---

[13] O "verdadeiro" cidadão brasileiro seria aquele que se dedicasse às suas tarefas, constituindo, o seu dever mais importante, a prestação de auxílios para fazer prosperar a pátria.

[14] Sobretudo nas poesias publicadas nos jornais e almanaques, entre os anos de 1890 e 1940.

[15] SEYFERT, Giralda. *A colonização alemã no vale do Itajaí-Mirim*. Porto Alegre: Editora Movimento/SAB, 1974. p. 127-128.

[16] A nacionalidade germânica, além de envolver fortes laços (ligação cultural e de sangue) com a pátria de origem, era enfatizada, segundo Giralda, nos aspectos ligados às tradições culturais, como "elementos herdados" independentes de vinculações políticas com a experiência nacional-socialista na Alemanha do pós-30.

até mesmo nas palavras utilizadas para diferenciar populações catarinenses entre si. Assim, a categoria *colono*, que inicialmente foi utilizada pelos teuto-brasileiros para se diferenciarem dos demais habitantes de Santa Catarina, posteriormente foi atribuída a todo descendente de estrangeiro, sobretudo alemães e italianos. O significado da palavra *colono* erigiu-se em contraposição ao trabalho do brasileiro. Este último foi chamado *caboclo do litoral* ou da *praia*, denominação que envolveu atributos de *atraso, pobreza, doença* e *desorganização.*

Entretanto, desde a década de 20, o perfil do imigrante não era mais o mesmo. A tendência predominante passou a ser a crescente modificação das imagens. A partir das décadas de 30/40, toda e qualquer possibilidade de construção da modernidade do país através da idéia de trabalho, foi atribuída ao tipo de disciplina semelhante à conferida até então aos alemães. Naquele momento ainda eram confrontadas imagens de açorianos com imagens de descendentes de italianos e alemães. Porém, o confronto tendeu a adquirir agora conotações diferenciadas.[17]

Diante do projeto nacionalista de Vargas, assumido na íntegra pelo interventor Nereu Ramos, e diante da crescente valorização do trabalhador nacional, palavras de Cabral evidenciaram tentativas de recuperar o açoriano para o trabalho, atribuindo-lhe importância que até então não havia experimentado na história de Santa Catarina. Não cabia mais propagandear imagens de indolência dos litorâneos, pois tendia a desqualificá-los. O problema era que a noção de disciplina afirmara-se desde muito tempo como atributo quase exclusivo da nacionalidade germânica. Caberia agora desvincular a idéia de disciplina dos teuto-brasileiros para atribuí-la a todo e qualquer trabalhador, recuperando a importância da origem portuguesa em oposição a outras origens, para construir um único perfil nacional. Priorizava-se agora o trabalhador brasileiro em oposição ao estrangeiro.

O problema era que certas imagens, à medida que promoviam separações entre populações de diferentes origens, qualificando alguns grupos para o trabalho e desqualificando outros, reafirmaram diversidades culturais existentes em Santa Catarina. Isso parece ter se constituído

---

[17] *Viveria assim, o Estado, do esplendor que o colono, principalmente germânico e itálico, lhe conseguiu pelo seu trabalho, não sendo o restante senão constituído de elemento parasitário, que vive do reflexo daquele esplendor ou como hospedeiro dos cofres públicos, sem qualquer significação ou importância.* (CABRAL, Oswaldo Rodrigues. A vitória da colonização açoriana. In: *Cultura Política*. Rio de Janeiro: separata, set. 1941. p. 8-9).

problema de difícil solução para segmentos que lutavam para consolidar entre, catarinenses, projetos centralizadores e homogeneizantes. Nos anos trinta o problema se tornou mais evidente, sobretudo no Estado Novo, quando se manifestaram tendências totalizantes de controle sobre a sociedade. Naquele momento, buscou-se não somente padronizar a qualidade do trabalho e trabalhador, como também afirmar um trabalhador brasileiro. Isto como forma de fazer frente à desqualificação que o brasileiro estivera submetido diante do imigrante.

Nas décadas de 30 e 40, a permanência de diversidades e particularismos passou a ser encarada como perniciosa, tornando-se questão importante a ser enfrentada pelo Estado e pelas elites dominantes. Como resultado do enfrentamento, parece ter sido consenso, naquele momento, que seria edificada a nação brasileira. Tentativas de promover homogeneização de diferentes culturas do território catarinense, forjando única mentalidade, justificaram-se com base em argumentos que haveria necessidade de se empreender movimentos em direção ao progresso. Isto se relacionava intimamente a ideais de construção da nacionalidade brasileira. Nessa luta, era urgente o investimento científico no conhecimento pormenorizado de diferentes realidades que coexistiam no sul do Brasil.

O crescimento das preocupações, com as possibilidades de dispersão territorial e cultural, no sentido que levariam à total perda de controle pelo Estado sobre algumas regiões, impulsionou o uso de práticas intervencionistas em regiões habitadas por descendentes de italianos e alemães. A cumplicidade da sociedade em relação a medidas adotadas pelo governo, não se verificou apenas no espaço catarinense. Ao contrário do que possa parecer, o empreendimento não apenas atingiu o sul do Brasil. Foi desencadeado um pânico generalizado no país, que teve como alvo populações estrangeiras, fundamentalmente de origem alemã.

Em regiões onde estavam descendentes de imigrantes italianos e alemães, havia total falta de contato com as demais populações que habitavam terras catarinenses. Hábitos e costumes preservados por essas comunidades não coincidiam com os princípios de brasilidade, pois as formas de comportamento eram semelhantes às da Europa. Começando pela comida, descendentes de imigrantes seguiam princípios alimentares dos pais e avós estrangeiros, como italianos, que comiam macarrão e polenta e bebiam vinho de procedência italiana. Livros e jornais eram escritos e lidos em italiano. Escolas, centros de recreio e casas de beneficência eram subvencionadas pelo governo italiano, que mantinha

ligas no estrangeiro, com trabalho feito por padres, professores e médicos vindos da Itália. Estes foram, nas comunidades italianas catarinenses, os principais agentes responsáveis pela conservação e uso da língua da pátria de origem.[18]

Atenções voltaram-se com especial cuidado para regiões de colonização alemã, porque eram, na ótica dos governantes, as que mais ameaçavam os ideais de unificação nacional pela forte conservação de costumes e tradições de origem. Particularmente, a cidade de Blumenau mereceu maior atenção, pois, semelhante a outras cidades do sul do Brasil, apresentava paisagem semelhante à Alemanha, sendo chamada *a cidade alemã da América do Sul.*[19]

Diante de inúmeras resistências populares enfrentadas por agentes do nacionalismo, Vargas discursou sobre *O sentimento de brasilidade em Blumenau*, em visita a Santa Catarina no ano de 1940, tentando aplacar ânimos de rebeldia e apaziguar conflitos que ali ganhavam força.[20] Atribuindo responsabilidades pela diversidade cultural de Santa Catarina à política descentralizadora da República Velha, justificou no mesmo discurso, a obra empreendida pelo Estado Novo, explicitando o caráter interventor e tutelar.[21] Esta foi a imagem que Vargas e intelectuais do Estado Novo propagandearam.

---

18 REGIS, Lebon. *O perigo alemão e o problema do ensino em Santa Catarina.* Discurso pronunciado na sessão de 8 de junho de 1917. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Comércio, 1917. p. 9.

19 GERTZ, René. *O facismo no sul do Brasil.* Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987. p. 69.

20 *Há noventa anos passados, chegara no vale do Itajaí a primeira colônia de povoadores alemães. No vale deserto, no meio de imensas florestas, foram deixados ao abandono. Abateram a mata, lavraram a terra, lançaram a semente, construíram suas casas, formaram as lavouras, ergueram o edifício de sua propriedade.*
Dirse-á que custaram muito a assimilar-se à sociedade nacional, a falar a nossa língua. Mas a culpa não foi deles; a culpa foi dos governos que os deixaram isolados na mata; em grandes núcleos, sem comunicações. Aquilo que os colonos de então pediam era binômio de cuja resultante deveria sair a sua prosperidade. Só pediam duas coisas: escolas e estradas, estradas e escolas.
[...] *a população que prosperava isolada, devido, apenas, ao seu próprio esforço, só tinha uma impressão da existência do governo: era quando este se aproximava dela, como algoz, para cobrar-lhe impostos, ou, como mendigo, para solicitar-lhe o voto.* (VARGAS, Getúlio. *A nova política do Brasil.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1939/1940, vo. 7. p. 196).

21 *Hoje, as coisas mudaram. Os próprios partidos políticos, então simples agremiações regionais, sem finalidade nacional, foram dissolvidos. O governo já não se aproxima*

A força centralizadora e paternalista do Estado justificava-se na medida em que regionalismos, particularismos e influência estrangeira adquiriam caráter de ameaça à unidade interna do Brasil. A constante utilização do recurso *ameaça externa*,[22] como forma de promover unificação em torno de interesses da Pátria, foi particularmente eficiente para atrair atenções das massas para a brasilidade, forjando a existência de sentimentos patrióticos. Tais sentimentos afirmavam-se internamente, em oposição a tudo o que vinha de fora. Através da dualidade interno/externo, presente nos textos da época, é possível refletir acerca de como a oposição foi capaz de estimular nos indivíduos a sensação de estarem conjugados com a nação.

Partindo do pressuposto de que na Pátria não existiam contradições, os textos apresentaram a visão do estrangeiro como inimigo ameaçador, razão da instauração, na nação, de conflitos e oposições desestabilizadoras. A explicação para o mal da pátria, traduzido nas diversidades, diferenças, contradições e oposições, foi depositada na presença do estrangeiro ou de circunstâncias localizadas fora dos limites do Estado e da sociedade. Como não foi possível conviver com a realidade sociocultural heterogênea, própria da sociedade catarinense, intervinha-se com justificativas que apelavam para responsabilidades externas. A responsabilidade era atribuída tanto a estrangeiros, quanto à negligência de governantes, como os da Primeira República. A necessidade de se fazer frente às ameaças provenientes do exterior, inflamavam indivíduos à união em torno da pátria, robustecendo e estreitando o seu envolvimento para com ela.

O discurso anti-nazista funcionou como um ardil no sentido de reforçar o sentimento de brasilidade na região ameaçada pelo *perigo alemão*, aliado ao fato de Santa Catarina ser considerado local estratégico para se atingir populações de origem estrangeira. Estimulando os

---

dos colonos para pedir-lhes votos; o governo tem por eles sentimentos paternais, e deles só se aproxima para ampará-los, para dar-lhes justiça, para garantir-lhes o trabalho e a tranqüilidade, para desenvolver-lhes a economia, para aumentar-lhes a riqueza.

Se o governo dissolveu os partidos políticos, porque eram forças que encerravam sua atividade nos limites dos Estados, não poderia permitir, também, que elementos estranhos, vindos de fora, procurassem perturbar a tranqüilidade das populações coloniais, tentando arrastá-las e organizá-las para o exercício de atividades contrárias aos interesses da Pátria. (COSTA, A. Ferreira da. *O oeste catarinense: visões e sugestões de um excursionista.* Rio de Janeiro: Villas Boas & Cia.,1929. p.8)

[22] LENHARO, Alcir. *A sacralização da política.* Campinas: Papirus, 1986. p. 70.

habitantes catarinenses, empreendeu-se combate permanente contra a conservação das tradições e costumes alemães.

Assim como na Primeira República se concentraram atenções em regiões litorâneas, agora foram focalizados os *colonos*. Os teuto-brasileiros estiveram no centro de políticas destinadas a promover reformulações em hábitos, comportamentos e tradições culturais. O governo Nereu Ramos tomava como foco central da ação integradora a intervenção sobre grupos de origem estrangeira que, a partir de tradições e experiências de vida e trabalho, representavam ameaça à ordem e comprometiam a unidade da pátria.

Diferentes grupos resistiram aos partidários de Nereu Ramos que tentavam consolidar a nacionalidade brasileira. Aqueles que se atribuíam a nacionalidade germânica insistiam em conservar a cultura de origem e em não se incorporar ao contexto cultural brasileiro. Alegavam que a transformação de um lugar selvagem como o Brasil em uma sociedade moderna estava sendo operada pelo seu trabalho e, portanto, teriam o direito de conservar a nacionalidade que melhor lhes conviesse. Dessa forma, foram grandes os problemas enfrentados pelos agentes do nacionalismo na região.

A partir dos anos quarenta aumentaram os receios em relação a condutas e práticas dos descendentes de alemães sobretudo em decorrência da guerra. Isto se vinculou ao crescimento do sentimento anti-nazista no Brasil e ao reforço das campanhas de brasilidade do governo Vargas. O interventor Nereu Ramos voltou todas as atenções e reuniu forças políticas na direção do combate ao *germanismo*.

Em função do crescimento do sentimento anti-germânico, a sociedade catarinense passou a dar respaldo a freqüentes intervenções do governo junto às populações que habitavam as *colônias alemãs*. Participaram do movimento de variadas formas, sobretudo em campanhas de caráter anti-nazista. O crescimento do sentimento anti-germânico ajudou a desqualificar ainda mais os descendentes de alemães como trabalhadores capacitados.

Alguns estudos sobre a atuação do governo Nereu Ramos junto a zonas de colonização estrangeira justificaram a ação intervencionista devido às disputas entre diferentes grupos pelo domínio do aparelho de Estado. Também relacionaram a questão à origem étnica dos governantes. Medidas repressivas em relação a alemães teriam sido desencadeadas quando representantes da família Ramos, - líderes latifundiaristas do planalto, - conquistaram lugar privilegiado no controle do Estado de Santa Catarina, alijando a família Konder que representava a região nordeste,

onde estavam concentrados núcleos descendentes de imigrantes. Assim, os Konder, sobretudo durante o governo de Adolfo Konder, o teuto-brasileiro que havia governado Santa Catarina durante o quatriênio que antecedeu os acontecimentos de 1930, teriam adotado políticas favoráveis às populações de origem estrangeira.

O que parece significativo aqui é uma questão que trabalhos fundamentados em estudos oligárquicos não consideram, isto é, os anos 30/40 não fizeram mais do que a sistematização de discursos e práticas que já haviam sido pensados na Primeira República. Intervenções sobre populações de Santa Catarina não estiveram restritas à Nereu Ramos, muito menos foram práticas iniciadas com o movimento de 30. Ao contrário, eram parte importante dos discursos e atuações políticas desde o governo Adolfo Konder, entre os anos 1926-1930. Tal foi o caso da organização da expedição destinada a estudar populações do oeste, com o objetivo de integrá-las ao contexto cultural catarinense. Para isto Konder se fez acompanhar de um profissional encarregado de divulgar conhecimentos obtidos durante a viagem.

As anotações de Ferreira da Costa foram publicadas no jornal *A República*, de Florianópolis, reunidas em uma série de artigos, que continham observações e apontamentos feitos no transcorrer da viagem. Ele descrevia, minuciosamente, não apenas a paisagem, como também apresentava perfis sócio-culturais pormenorizados de populações do oeste, desconhecidas até então. Os artigos foram reunidos num folheto, posteriormente, intitulado *O Oeste Catarinense; visões e sugestões de um excursionista*, com a finalidade de contribuir para melhor compreensão *da terra, da gente e das coisas de Santa Catarina*, conforme palavras de seu autor.[23]

Ideais integradores estiveram, desde muito tempo, ligados à atuação do governo Konder que pretendia reconhecer a região oeste, desencadeando uma espécie de bandeirantismo, destinado a assegurar *pela posse largos domínios para a*[...] *nacionalidade.*[24] O empreendimento não apenas se traduziu no reconhecimento do oeste, como esteve voltado para estender às populações da região hábitos, costumes e comportamentos referenciados aos princípios da brasilidade. A

---

[23] COSTA, A. Ferreira da. *O oeste catarinense: visões e sugestões de um excursionista.* Rio de Janeiro: Villas Boas & Cia.,1929. p. 8.

[24] COSTA, A. Ferreira da. *O oeste catarinense: visões e sugestões de um excursionista.* Rio de Janeiro: Villas Boas & Cia.,1929. p. 7.

preocupação fundamental foi com a dispersão das populações que ali habitavam e com o fato dessas conservarem culturas não identificadas com o *padrão nacional.*[25]

Entre os comportamentos que resistiam à ordem vigente, ao Estado e ao governo Konder, figurava o *banditismo*, que então marcava o perfil do oeste catarinense. Integrar o leste e o oeste, o litoral e o planalto, significava, no projeto do governo, que o segundo deveria adotar condutas *civilizadas* próprias do primeiro. Assim, já vinha dos Konder e da Primeira República iniciativas de integração e de unificação das regiões catarinenses.

No pós-30, as primeiras medidas que descontentaram descendentes de alemães tiveram lugar durante o governo Aristiliano Ramos, entre os anos de 1933 e 1934. Consistiram no aumento de impostos sobre capitais investidos em atividades econômicas,[26] no controle do uso da língua nacional nas escolas e divisão da cidade de Blumenau em quatro novos municípios.[27] Esta última medida foi interpretada pelos teuto-brasileiros como represália dos Ramos em relação ao resultado das eleições em Blumenau, que não lhes fora favorável. Por essa razão, teria dado origem a um forte movimento de resistência.

---

[25] *Também agora se fizeram conquistas, se não de terras, pelo menos de populações brasílicas que estavam desnacionalizando, pelo abandono completo em que viviam, sem a mínima ligação com a nossa pátria e totalmente alheadas da comunhão nacional.*
[...]
A visão pessoal do presidente permitiu uma série de medidas conducentes à implantação da ordem, ao respeito às leis, ao fomento econômico, à civilização, enfim, de uma região assolada pelos movimentos revolucionários e pelo banditismo. Essas providências inteligentes e acertadas têm e terão salutaríssimos efeitos para os interesses da comunidade catarinense e até do Brasil.
Essa „bandeira" deve ser divulgada. (COSTA, A. Ferreira da. O oeste catarinense: visões e sugestões de um excursionista. Rio de Janeiro: Villas Boas & Cia.,1929. p. 7-8)

[26] Que atingiu fundamentalmente cidades industriais onde a maioria da população era descendente de alemães.

[27] Em decorrência dessa divisão, a cidade de Blumenau teve uma grande perda no seu território e população. Esta, que era a cidade mais populosa de Santa Catarina com 72.213 habitantes, conforme o censo de 1920, teve a sua população diminuída em aproximadamente 36%, se comparada ao censo de 1940. I.B.G.E. *Recenseamento Geral do Brasil.* Rio de Janeiro, Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1952. p. 518-526. & _____. *Sinopse Estatística do Estado.* Florianópolis, Imprensa Oficial, 1940. p. 159-163. Conforme algumas interpretações, Blumenau perdeu, entre os anos 1931 e 1934, aproximadamente 80% do seu território.

Parece procedente que intervenções de Aristiliano Ramos em Blumenau não sejam explicadas tão somente por uma situação eleitoral como foram interpretadas na época, mas que se considere a maneira pela qual estava se constituindo a política do Estado Novo, vinculada à construção da nacionalidade e de um trabalhador nacional. Também não parece pertinente atribuir a resistência dos teuto-brasileiros, manifestada como uma *espécie de greve geral*, a um simples descontentamento em relação ao governo Aristiliano. As resistências têm seus fundamentos explicativos no confronto entre padrões de conduta diferenciados, de lutas pela garantia de espaços culturais autônomos, de formas múltiplas e variadas de modos de vida se contraporem a tendências unificadoras e homogeneizantes.

Como a imprensa passou a publicar, diariamente, argumentos a favor ou contra o retalhamento, é possível acompanhar tais manifestações de resistência.[28] Uma obra publicada durante as comemorações do centenário da fundação de Blumenau registra não apenas resistências, mas também a fórmula encontrada pelo governo para *resolver* o problema: envio de tropas armadas para ocupar a cidade de Blumenau.[29]

Ao mesmo tempo em que o governo de Santa Catarina concretizava intervenções sobre *cidades alemãs*, acentuadas durante a gestão de Nereu Ramos com sua campanha nacionalizadora, difundia-se na sociedade a propaganda anti-nazista, tendo como alvo essas mesmas populações. A ampliação da campanha relaciona-se com o fato de que o

---

[28] *AÇÃO CONDENÁVEL*
Nós já dissemos uma vez que Blumenau, este realçante produto de uma geração de trabalhadores, não podia ser dado por mãos inexperientes, em época tão imprópria, sob pena desta ação condenar os seus autores de uma ambição de poder de tal forma extrema que não receia destruir a força territorial e progressista de um povo, confundindo o patriotismo de que deveriam estar revestidos com os seus interesses próprios de conquistas abusivas.
[...]
E, também é necessário repetir que Blumenau está sofrendo atentados contra a sua autonomia territorial e política porque não comunga nem nunca comungou com a política partidária do Estado. (Jornal *Cidade de Blumenau*, 03.02-1934. p.1)

[29] *O comércio e as indústrias cerraram suas portas em sinal de protesto e durante mais de uma semana a cidade de Blumenau apresentou aspectos de verdadeira praça de guerra. Não fosse a prudência de algumas autoridades, o bom senso de alguns cidadãos mais avisados, o fato teria assumido proporções de verdadeiro desastre com o derramamento de sangue, que esteve iminente, pois o governo estadual já enviara força armada contra Blumenau e a população desta cidade se preparava para recebê-la à bala.* (SILVA, 1950: 45. APUD GERTZ, René. Op. cit. p. 178)

sul do Brasil se configurara, naqueles anos, como região estratégica na luta contra o integralismo. Não há dúvidas que o movimento integralista foi grande em Santa Catarina, mas o que interessa aqui é apresentar o discurso anti-nazista como propaganda de um sentimento anti-alemão - ou anti-italiano -, entre populações do sul, conforme outras práticas do Estado Novo, que também tomavam esse rumo. Como efeito da propaganda, o sentimento anti-germânico ocupou espaço significativo na sociedade, reforçando segregações das populações de origem estrangeira. Também deu respaldo a práticas intervencionistas, afirmando ao mesmo tempo a nacionalidade brasileira.

A campanha anti-nazista junto à opinião pública foi liderada pela Delegacia de Ordem Política e Social, que visava a atingir não apenas o espaço catarinense, mas também amplas parcelas do território brasileiro. O ápice da campanha foi a publicação da obra intitulada *O punhal nazista no coração do Brasil*, reunindo vários estudos sobre integralismo, quinta-coluna e nazismo, com itensa repercussão nacional. A obra alertava as populações para as conseqüências desastrosas do imperialismo alemão e propagava idéias de ocorrência de infiltração nazista em Santa Catarina. Atribuía responsabilidades à negligência de governos anteriores, acusados de permitir a afirmação de núcleos alemães em Santa Catarina. Argumentava que tais núcleos, pelo fato de terem conservado cultura e tradições alemãs, haviam facilitado a instalação de nazistas no território.[30]

---

[30] *O Estado de Santa Catarina, um dos que receberam grandes correntes emigratórias procedentes da Alemanha e da Áustria, viu o seu território, a começar de 1929, invadido por uma verdadeira onda frenética de partidários do „führer" alemão, os quais iniciaram desde logo a fundação de núcleos hitleristas, que foram crescendo, sucessivamente, à medida que lhes era permitido propagar as suas idéias entre as populações de sangue germânico.*
[...]
Essa infiltração se tornou mais fácil ainda em conseqüência da má direção imprimida por alguns governos passados, às correntes imigratórias, permitindo que estrangeiros para aqui viessem e se instalassem nas regiões mais ricas e férteis do país, em aglomerações isoladas, formando quistos raciais perigosos à unidade nacional, como é o caso dos antigos núcleos coloniais alemães, notadamente os do Brasil Meridional e Espírito Santo, nos quais os germânicos e seus descendentes conservaram, com raríssimas exceções, os seus costumes, cultura e língua. (RIBAS, Antônio de Lara. *O punhal nazista no coração do Brasil.* Florianópolis, Imprensa Oficial do Estado, 1944. p.19-20)

Tal propaganda alarmou a população, produzindo pânico generalizado diante da possibilidade de fascistas estabelecerem controle sobre o sul do Brasil. A criação e o reforço do anti-germanismo constituíram-se em estratégia destinada a reunir indivíduos em torno do sentimento de brasilidade. A afirmação desse sentimento de "ser brasileiro" foi uma luta travada tanto pelo Estado quanto por segmentos da população catarinense. As falas evidenciavam que a Primeira República havia sido negligente em relação aos estrangeiros e que o discurso do *novo*, ou do Estado Novo, estava sendo construído em oposição ao *velho*. Fixaram-se noções de progresso e prosperidade futura do Brasil, de maneira indissociada, de idéias de unidade e integração sempre contrapostas a imagens negativas do passado, identificado com a diversidade cultural.

A questão do fascismo, aqui colocada, não está restrita à tradicional discussão que prevê existência ou não de núcleos nazistas, ou da possibilidade de tais núcleos controlarem a região. Embora possa ser reconhecida a força do movimento integralista em Santa Catarina, responsável pela vitória da Ação Integralista Brasileira em vários municípios nas eleições de 1936, considera-se também o discurso anti-nazista presente na historiografia catarinense até hoje, como parte integrante de discursos da época identificados com projetos nacionalizadores. A questão pertinente aqui é buscar compreender repercussões do discurso anti-fascista e possibilidades de ter atingido a sociedade intensamente, reforçando preconceitos em relação aos alemães e italianos. Também consideram-se a ampliação e a consolidação de sentimentos anti-germânicos impulsionando políticas interventoras.

É importante levar em conta formas do discurso anti-nazista afirmar a nacionalidade brasileira, como instrumento de controle eficiente sobre populações de origem estrangeira que habitaram o território catarinense. Isto porque tais núcleos ameaçavam, a todo momento, a viabilização do projeto homogeneizador do governo Nereu Ramos.

Existem ainda possibilidades de acompanhar, como efeito do discurso anti-nazista, mudanças de concepção acerca do processo de trabalho, ou do tipo de trabalhador capacitado para construir o progresso econômico do sul do país. Já foi visto que imagens produzidas sobre populações do litoral catarinense, no início do século, ajudaram a construir uma realidade de miséria, indolência e atraso, reforçando a importância do trabalho alemão como portador de atributos necessários para promover o crescimento agrícola e industrial de Santa Catarina. Tais imagens haviam difundido, entre catarinenses, idéias de que se devia ao imigrante a expansão econômica da região. Mais ainda, que possibilidades futuras da sociedade, em termos de progresso agrícola e industrial, estavam indissociadas da participação do imigrante.

Essas imagens, ao que tudo indica, ajudaram a consolidar noções de disciplina entre populações catarinenses e estabelecer fortes vínculos entre disciplina e idéia de trabalho. Parece mesmo que qualidades vinculadas ao trabalho alemão serviram durante muito tempo a elites e governo, como forma de consolidar a sociedade moderna. Acontece que a disciplina do trabalho alemão afirmava-se em conjunto com a nacionalidade germânica. Era exatamente esse último detalhe que não mais interessava à racionalidade dos anos 30/40. Assim, caberia agora isolar a nacionalidade germânica, porém, resgatando a disciplina, para atribuí-la a todo e qualquer trabalhador. Desse modo, de cada grupo populacional que desfilava diante do governo, aproveitavam-se alguns atributos e desqualificavam-se outros, conforme afigurasse pertinente à construção da imagem do trabalhador ideal.

Nos anos trinta, diante da necessidade de viabilizar o projeto nacionalista propagandeado pelo governo Vargas, ganhou importância um discurso que atribuiu às populações descendentes de portugueses, sobretudo açorianas e, portanto, às populações litorâneas, uma grande responsabilidade, a de construir o progresso de Santa Catarina. A questão da mão-de-obra adquiriu outra dimensão: foi desqualificado, agora, o trabalho do imigrante e qualificado, em contrapartida, o trabalho do brasileiro de origem portuguesa.[31]

Com isso ganhou outro significado a publicação, em 1941, de um estudo intitulado *A vitória da colonização açoriana em Santa Catarina*, redigido pelo nosso velho conhecido historiador dos anos trinta, agora Diretor da Assistência Municipal de Florianópolis, Oswaldo Rodrigues Cabral. A temática do trabalho foi objeto de interesse nacional, pois sua edição esteve sob responsabilidade da revista *Cultura Política*, do Rio de Janeiro, onde intelectuais do Estado Novo costumavam publicar seus textos.

---

[31] *Nada, evidentemente, menos verídica e também nada mais perniciosa do que, na sua apriorística conclusão, esta teoria, que coloca o elemento étnico básico, que formou e forma ainda o arcabouço e ao mesmo tempo, a camada superior da estrutura social catarinense, em situação de inferioridade ante o alienígena, em geral partidário de diferenças raciais e étnicas, que, em verdade, não se diferenciou como elemento exponencial da sociedade, apesar de toda a sua surpreendente evolução econômica.* (CABRAL, Oswaldo Rodrigues. A vitória da colonização açoriana. In: *Cultura Política*. Rio de Janeiro, 7, separata, set. 1941p. 9).

A tese defendida por Cabral foi que, ao contrário de algumas convicções anteriores ou de conclusões precipitadas, a colonização açoriana não deveria ser considerada fracassada.[32] Reconhecendo fracasso apenas dos núcleos de açorianos que insistiram em manter atividades ligadas à agricultura, argumentou que tal atividade contrariava a *índole* imigrante. Sustentou ainda que, apesar de tentativas de afirmação da *colonização estrangeira* em Santa Catarina, esta não havia alcançado lugar de importância significativa no espaço social catarinense.[33] Defendeu a colonização açoriana como aquela que edificou e sustentou a cultura catarinense, apesar do fracasso agrícola.[34] Dessa maneira, o estudo de

---

[32] [...] *o açoriano não fracassou. Muito ao contrário, constituiu-se e definiu-se como elemento de elevada significação na estrutura social catarinense - e seu decantado fracasso não passa de uma apressada e unilateral observação da sua incapacidade agrícola. O açoriano fracassou como lavrador e, daí, aqueles que focalizam apenas os agrupamentos estacionários dos que não tiveram outras oportunidades e ficaram ligados à terra, que não souberam tornar produtiva, julgá-los totalmente vencidos.* (CABRAL, Oswaldo Rodrigues. A vitória da colonização açoriana. In: *Cultura Política*. Rio de Janeiro, 7, separata, set. 1941. p. 9-10).

[33] *O colono alienígena, desenvolvendo as bases econômicas que tem contribuído para o progresso material de Santa Catarina, que lhe tem dado cidades de aspecto europeu, trepidantes de vida e onde rola o dinheiro, que tem semeado seus vales de glebas cultivadas e recortadas, donde fluem pão e riqueza, que tem disseminado fábricas de atividades ensurdecedoras, não logrou, apesar de um século de permanência, constituir-se elemento destacado da estrutura social da terra catarinense.* (CABRAL, Oswaldo Rodrigues. A vitória da colonização açoriana. In:*Cultura Política*. Rio de Janeiro, 7, separata, set. 1941. p. 47).

[34] [...] *o fracasso da agricultura açoriana não representa nem pode representar a falência do seu espírito, da sua alma da civilização lusa que legou aos seus descendentes.*

[...]

Qualquer que seja a sua contribuição - o espírito da sociedade, as linhas mestras do complexo social de Santa Catarina são ainda as que lhe legou o açoriano [...]

[...]

Recebeu e conservou a religião, a língua, o sentimento pátrio, os costumes dos antepassados, firmando-se como fator principal da evolução histórico-político-social de Santa Catarina.

[...]

O açoriano pela sua descendência, venceu o meio. Venceu-o, elevou-o e o amou. E, sinal da sua capacidade, impôs-lhe as tendências lusitanas do seu sangue e da sua alma - as mesmas que perduram como marco da sua vitória. (CABRAL, Oswaldo Rodrigues. A vitória da colonização açoriana. In: *Cultura Política*. Rio de Janeiro, 7, separata, set. 1941. p. 47-48).

Cabral afastava qualquer possibilidade de afirmação dos arianos no sul do Brasil, alegando que empreendimento dessa natureza estaria destinado a afrontar costumes e tradições brasileiras.[35]

O mesmo espírito que envolveu a publicação do estudo de Cabral, persistiu durante a década de 50. Foi então valorizada a história da colonização açoriana como parte do processo de afirmação da nação brasileira diante da colonização italiana e alemã, conforme outro estudo, publicado mais tarde.[36] Esse discurso impulsionou a realização do Congresso de Florianópolis – *Primeiro Congresso de História Catarinense* -, que comemorou o bicentenário da colonização açoriana. As falas do evento voltaram-se para reafirmar a importância do açoriano como o que mais contribuíra para o progresso de Santa Catarina.[37]

---

[35] CABRAL, Oswaldo Rodrigues. A vitória da colonização açoriana. In: *Cultura Política*. Rio de Janeiro, 7, separata, set. 1941. p. 5.

[36] *Não falando dos elementos indígenas (designadamente o caingangue, hoje quase completamente desaparecido) e africano (este em pequena percentagem), os núcleos étnicos mais importantes do Estado são, por ordem decrescente: o português (açoriano e madeirense, o primeiro dos quais para ali imigrou desde o ano de 1748 e se fixou de preferência no litoral); o alemão (que, desde 1829, ocupou a bacia do Itajaí); e o italiano (que, na segunda metade do século XIX, se estabeleceu nas bacias do Tijucas e do Araranguá).* (BOLÉO, Manuel de Paiva. *O Congresso de Florianópolis*; comemorativo do bicentenário da colonização açoriana. Coimbra: Ed. Coimbra, 1950. p. 5).

[37] [...] *sabemos também que, dos colonos ilhéus aqui estabelecidos, não saíram os lavradores deles esperados; mas sabemos também, porque sentimos e palpamos - e muitos de nós o sentem no próprio sangue -, que os ilhéus aqui cresceram e triunfaram, contribuindo preponderantemente para rija base de cultura luso-brasileira, que enfrentou e absorveu ou modificou outras culturas, sendo elemento de segurança e de progresso para o Brasil.* (FONTES, 1948 APUD BOLÉO, Manuel de Paiva. Op. cit. p. 8).

Duzentos anos, meus senhores, são decorridos daquele momento, daquele dia da chegada à nossa terra dos nossos antepassados.

Se as fainas agrícolas não conduziram à vitória esperada, se os Açorianos não imitaram os Gregos, dos quais dizia Homero que lavraram o solo aspirando com delícia o cheiro da terra revolvida de fresco, se não realizaram eles o sonho de Silva Pais, limitados nas suas esperanças à criação de núcleos agrícolas, entretanto alicerçaram obra de maior envergadura: - O Açoriano e o Madeirense, pela sua descendência, conservaram para o Brasil este pedaço de chão sobre o qual o castelhano ousou pôr o pé, mas não logrou deitar a mão, nem descansar a cabeça. Porque o Açoriano foi o soldado do heróico e valoroso Regimento de Linha da ilha de Santa Catarina; foi o maior marinheiro que varejou os nossos mares, com a sua audácia e com o seu destemor; foi quem desembainhou a espada pela mão de um Polidoro, de um Fernando Machado, de um Xavier de Souza, quem colheu glórias pela bravura de um Osório.[...]

Deu tudo de si - e dele cabe-nos um legítimo sentimento de orgulho, pois foi pai de heróis e de poetas, antepassado de músicos e de santos! (CABRAL, Oswaldo Rodrigues. Apud BOLÉO, Manuel de Paiva. Op. cit. p. 10-11).

As palavras de Cabral evidenciam falas de historiadores catarinenses nos anos 30/40 que recuperaram o açoriano, fundamentando intervenções homogeneizadoras de Nereu Ramos frente às diversidades entre litoral e planalto. Por outro lado, o discurso que Cabral elaborou como diretor da Assistência Municipal de Florianópolis revelou o caráter institucional que assumiram práticas de controle e normatização nesse momento.

Propostas regeneradoras brotaram de diferentes setores das elites, divergindo em seus pressupostos. Todas, porém, pautavam-se na definição de novas fórmulas para congelar conflitos emergentes e aplacar tensões sociais. O centro das preocupações dos projetos localizou-se na população trabalhadora catarinense, alvo de empenhos normatizadores e disciplinadores. Tratava-se de regulamentar práticas de tais segmentos da população, dentro ou fora das fábricas, no campo ou na cidade.

Práticas modernizantes e racionalizadoras tenderam a atingir a diversidade dos espaços sociais: família, escola e instituições em geral. Por meio de regulamentações diversas, ajuda filantrópica e outras determinações, é possível apreender como a sociedade impingiu tratamento a trabalhadores fora da fábrica, administrando suas vidas nos mais amplos aspectos. Atingindo o cotidiano das populações urbanas, suas condições de moradia, lazer e comportamentos, consolidaram-se mecanismos de controle social. Pela racionalização dos espaços, condutas socioculturais e intervenção de saberes técnico-científicos sobre o meio, sociedade e trabalho, profissionais foram capazes de elaborar conhecimentos pormenorizados sobre saúde, alimentação, educação, higiene e hábitos em geral.

Uma Raça Mista, Uma Sociedade Homogênea: O projeto étnico do catolicismo em Santa Catarina

Rogério Luiz de Souza
Professor do Departamento de História
da Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo
Procura-se perceber o papel da Igreja Arquidiocesana de Florianópolis no processo de nacionalização em Santa Catarina e sua ligação com o poder político instituído, reforçando a idéia de que a Igreja como força social foi capaz de expressar as intenções nacionalistas ao realinhar as distorções sociais e ao edificar uma sociedade identificada com os paradigmas de brasilidade.

Palavras-chave: Etnicidade; Poder e Catolicismo em Santa Catarina

Abstract
This article tries to perceive the role of the Archdiocesen Church of Florianópolis in the process of nationalization in Santa Catarina and its joining up with the political established rule, reinforcing the idea so that the Church as a social force was able to express its nationalist purposes to reorder the social distortions and edify an identified society with the paradigms of brazilianness.

Keywords: Ethnic Communities; Power and Catholicism in Santa Catarina.

O Estado brasileiro da Primeira República, num rompante triunfal, acreditou, em termos de mentalidade, na força criadora do homem. Arquitetada nos ideais da Revolução Francesa e nos sonhos do progresso industrial, publicou a dessacralização do poder temporal e creditou ao Liberalismo as esperanças do desenvolvimento social. Fato que não se confirmou e que, contrariamente, deixou essa sociedade à mercê de uma crise política, social, econômica e religiosa.

Por outro lado, o processo que se desencadeou, ulteriormente, tomou um sentido inverso. Com critérios redimensionados, a base sacral da ética cristã voltou a reagrupar a sociedade dispersa. Como agente aglutinador e, reconhecidamente, ligado ao Estado, sacramentalizou uma modernidade fundada na moral, no progresso científico e na unidade

nacional. Longe de atribuir ao domínio humano a força de conservação e de existência da sociedade, a Igreja reivindicou o direito "dos deuses", aviltado pelo processo secularizante dos "filhos de Prometeu". Somente uma sociedade cimentada no princípio de manutenção religiosa era capaz de promover o bem-estar de todos e instaurar a justiça social. Para tanto, os membros dessa sociedade deveriam se sensibilizar e reordenar suas condutas, auxiliados pelo mecanismo religioso.

Desta maneira, reconduz-se a presente pesquisa no momento em que se estabelece o início de um processo de mudança na perspectiva eclesiológica e na concepção de Estado Nacional, consoante à prática política da Segunda República. A partir daí a Igreja de Santa Catarina abrir-se-á para uma política nacionalizadora, reforçando um relacionamento estreito com o Estado ao buscar adquirir prestígio e influência junto ao poder Estadual, comprometendo-se com um projeto que visa à regeneração social e à recondução das colônias estrangeiras a uma postura de identificação com os paradigmas de brasilidade.

A presença arbitrária e centralizadora do Arcebispo Metropolitano de Florianópolis, Dom Joaquim Domingues de Oliveira,[1] nesse processo de redimensionamento social, será de vital importância. Ancorado no magistério papal e referendado no episcopado brasileiro, alargará as fronteiras católicas no meio público e intelectual de Santa Catarina. Dom Joaquim D. de Oliveira projetará uma linha de pensamento oficial acerca dessa nova ordem que se estabeleceu e, por conseqüência, criará mecanismos adequados à sua implantação.

Portanto, esta Instituição produziria e projetaria um determinado sujeito, identificado com as novas estruturas que passariam a fazer parte de sua nova consciência subjetiva, num processo de interiorização. O que não quer dizer, todavia, que esse homem dos anos 30 e 40 não fosse capaz de resistir, negar ou aceitar, independentemente, as práticas sociais que lhe foram impostas.[2]

O processo de interiorização deve sempre ser entendido como apenas um momento do processo dialético maior que também inclui os momentos da exteriorização.[3]

---

[1] Eleito a 02 de abril de 1914 e tomando posse a 07 de setembro do mesmo ano, D. Joaquim Domingues Beleza de Oliveira permaneceu à frente da Diocese, que se tornou Arquidiocese em 1927, até o ano de 1967 quando faleceu.

[2] Apesar de dar ênfase ao processo de interiorização, em que o homem é um produto social, aceita-se, dialeticamente, a fórmula inversa da exteriorização, em que a sociedade é, também, produto humano.

[3] BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado.* São Paulo: Paulus, p. 31, 1985.

Mesmo assim, fica bem claro que o imperativo sócio-cultural é muitas vezes massificador e controlador da individualidade humana. Esta projeção social anseia, constantemente, por uma estabilidade que se lhe afigure um estado de permanência, onde o todo social possa se abrigar das improvisações do humano transformador.

Essa procura pela estabilidade social se fez presente nos programas da Igreja Católica local, que imprimiram no indivíduo uma facticidade subjetiva, ou seja, a criação de valores e de projetos de vida que apareceram como realidades únicas na concretização do novo mundo e na consciência individual. Um quadro que se tornou cada vez mais aceito, quando esta Instituição criou e propagandeou imagens que abalizaram um sentido de identidade e de conformidade social.

Por esta razão, a construção de um renascer brasileiro, que se imprimirá como uma necessidade soteriológica, será orientada por uma atividade ordenante ou, no entender de Peter Berger, "nomizante".[4]

Portanto, pode-se dizer que a Igreja Arquidiocesana de Florianópolis contribuiu com uma parcela importante na estratégia da construção de novos significados e da manutenção da nova ordem, como uma espécie de Instituição legitimadora que justificará os procedimentos do Estado constituído, "cuja urgência era maior devido à novidade e portanto à precariedade notória da nova ordem."[5]

Esta ligação entre Igreja e Estado criará um quadro de referência sacral, no intuito de estabelecer uma ordem às experiências e aos sentidos discretos dos indivíduos.

A própria sociedade via-se personificada neste corporativismo, estimulada pela Igreja através da ritualização das práticas sociais e da disciplinarização das condutas.

Na Igreja se esboçará a revolução redentora que permitirá a sociedade atingir o seu ideal de harmonia e de justiça social. A viabilidade centrar-se-á na depuração da consciência individual, para deixar-se conduzir por uma coletividade uniformizada e, arraigadamente, vinculada às aspirações das suas instituições.[6]

---

[4] O processo nomizante impõe ao indivíduo uma experiência de ordenamento relacional, que pretende atingir o todo social. Neste trabalho é resgatado da compreensão que Berger faz de Durkheim.

[5] BERGER, Peter. Op. cit., p. 46.

[6] A este respeito, tornam-se importantes os estudos de RIVIÈRE, Claude. *As Liturgias Políticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1989 e de GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

O ano de 1930 marcara essa nova etapa na vida social brasileira. Estimulado por um discurso que enfatizava a força do poder unitivo, o desabrochar do novo tempo exigia uma política de atrelamento entre um Estado que necessitava contar com a legitimação do poder Eclesial para fazer valer suas propostas governamentistas, e uma Igreja, que canalizava seus esforços para a obtenção de favores junto ao novo regime.

Esta aliança de contornos amigáveis representaria a convicção de que só unidos num mesmo propósito e distintos na sua organização e competência, Igreja e Estado seriam capazes de criar uma nova ordem social harmônica, semelhante à constituição do homem.

> *Entre estes dois poderes, pode, entretanto, surgir um conflito sobre o mesmo assunto dependente da jurisdição de um e de outro poder. Neste caso, necessário se faz a existência entre os dois de uma harmonia que se assemelha à constituição de homem, feita com a união da alma e corpo.*[7]

O Brasil da nova ordem precisava, para tanto, com o auxílio legitimador da Igreja, criar uma nova visão, carregada de imagens, valores e práticas que se opusessem à política Liberal da Primeira República, confortadamente, satisfeita com o nepotismo da política do "café com leite", com a postura laica anticlerical, com o operário estrangeiro, confinado a uma árdua jornada de trabalho, e com os incentivos do capital estrangeiro imperialista aos setores agro-industriais.

A nova base significativa da sociedade brasileira se alicerçava nos mecanismos institucionais capazes de atingir decisões sobre as ações coletivas. A aceitabilidade dos indivíduos se estruturava nos próprios desejos e preferências das decisões sociais, contanto que eles acreditassem que tais decisões fossem legítimas.

O critério de legitimidade provinha de um conjunto de convicções gerais e normativas que se achavam organizadas dentro de uma figuração de mundo que eles supunham ser a única possível. Portanto, segundo o posicionamento habermasiano, "uma instituição ou prática social pode ser extremamente repressiva - ela pode bloquear ou frustrar os agentes na busca de seus mais fortes desejos - e mesmo assim ser aceita pelos membros de uma sociedade porque eles a consideram legítima, e eles a vêem como legítima por causa de certas convicções normativas profundamente arraigadas em sua figuração de mundo."[8]

---

[7] A Igreja e o Estado. *O Apóstolo*. Florianópolis, 06 de março de 1932.

[8] GEUSS, Raymond. *Teoria Crítica*: Habermas e a Escola de Frankfurt. São Paulo: Papirus, p. 98, 1988.

A construção de uma nova base figurativa de mundo alimentou os desejos e as convicções dos agentes históricos das décadas de 30 e 40, lançando os critérios de aceitação e repressão social.

Dentre todas a implicações existentes no período Getulista, o problema da etnicidade gerou um grande mal-estar para os Estados do sul do país, devido à presença significativa de imigrantes europeus.

As idéias nacionalizadoras que estavam sendo difundidas, estabeleciam uma nova imagem significativa da sociedade brasileira. O estrangeiro era visto como um perigo para a ordem social. Para o Estado, os centros de colonização continuavam preservando sua cultura e manifestando um sentimento antinacional, orientados, até mesmo, pelos países de origem.

> *A política alemã procurava atrair as áreas de colonização para uma atitude de fidelidade aos ideais nazistas.*[9]

Difundiu-se o imaginário do Perigo Alemão. As próprias autoridades brasileiras deveriam se orientar para a instalação de uma ordem nacional, obrigando as comunidades estrangeiras e, particularmente, as teuto-brasileiras a assimilarem as orientações nacionalizadoras.

> *Vargas nunca permitiu a intromissão do partido nazista, iniciando forte campanha contra o isolamento cultural das colônias do sul do país.*[10]

As orientações por parte do governo federal e estadual fixaram-se no sistema de ensino e na sensível restrição à imigração. A partir de 1938 foram criadas diversas leis reguladoras, pelas quais, entre outras disposições, ficava estabelecido, em relação ao ensino, que nenhum estabelecimento particular poderia funcionar sem prévia licença da secretaria do Interior e Justiça e que os professores de língua nacional deveriam ser natos e diplomados por estabelecimentos reconhecidos, além de outras regulamentações.[11]

Em relação à imigração, ficava estabelecido que nenhum imigrante poderia ser portador de defeito físico ou de moléstias contagiosas e que não seria permitido professar crenças estranhas ao regime.

---

[9] Fidelidade ao Führer dos alemães do exterior - declarações de Otto Schinke. In: RATTON, A. *O Punhal Nazista no Coração do Brasil.* Florianópolis: IOESC, 1943.

[10] MONTEIRO, J. *Nacionalização do Ensino em Santa Catarina (1930-1940).* UFSC, p. 17, 1979. (Dissertação de Mestrado)

[11] SANTA CATARINA, *Leis e Decretos estaduais*, Florianópolis: IOESC, 1938.

Mas, sem dúvida nenhuma, foi nas colônias estrangeiras de Santa Catarina que a ação nacionalizadora se intensificou, uma vez que o Estado desempenhou o seu papel dentro da política da União, exercendo pressão, principalmente, sobre as escolas particulares ao cumprir uma legislação rigorosa e comprometedora com o ideal nacionalista, chegando a montar um esquema de segurança (Departamento de Ordem Pública e Social - DOPS) contra a propaganda antinacional dos nazi-fascistas e criando a Superintendência Geral do Ensino para fiscalizar as escolas particulares que ensinavam a língua estrangeira.[12]

Essa rejeição ao estrangeiro criou um clima de medo e de angústia nas colônias, como nos afirma o Pe. Huberto Waterkemper, da paróquia de São Pedro de Alcântara: "Até mesmo os jazigos escritos em alemão foram riscados e pintados."[13]

Contudo, compreende-se que não somente o Estado contribuiu para difundir e estimular as idéias nacionalistas em Santa Catarina. Outros setores da sociedade também contribuíram e muito para este processo nacionalizador. O Comissário de Polícia, chefe de secção de ordem política e social, João Kuehne, em 1943, deixa entrever o papel assumido concomitantemente pelos diversos segmentos da sociedade diante desse ideal nacional.

> *Com a nacionalização do ensino escolar e religioso, do culto, da imprensa e das sociedades, tudo está sendo encaminhado para uma solução satisfatória desse magno problema.*[14]

Assim, a própria Igreja de Santa Catarina assumiria um papel relevante neste processo nacional. A estrutura de poder político-religioso reclamava por uma sociedade homogênea em termos de língua, costumes, religião e território. A diferença racial não consubstanciava o maior problema. O ser brasileiro se identificava por um projeto e não por uma raça específica.

A brasilidade era um conceito em construção, abalizado pelos preceitos morais e tradicionalmente cristãos. A multiplicidade racial brasileira era sinal de que o Brasil era uma pátria acolhedora, uma mãe gentil, que se orgulhava dos que combatiam ao seu lado e faziam-se filhos obedientes. Assim, a identidade nacional estava acima do aspecto étnico.

---

[12] Cf. HEERDT, Moacir. *As Escolas Paroquiais em Santa Catarina.* UFSC, 1992 (Dissertação de Mestrado).

[13] WATERKEMPER, Huberto. Entrevista realizada em São Pedro de Alcântara no dia 05 de novembro de 1993. (Arquivo do autor)

[14] RATTON, A. Op. cit., p. 104.

A preocupação maior estava em formar uma raça sadia, de olhos voltados para a construção da pátria brasileira, onde se podia plasmar um tipo-ideal brasileiro. Daí o interesse pela puericultura e por uma medicina social que garantisse a higiene, a saúde físico-espiritual e a procriação saudável.

A partir de um saber médico, introduzido nos meios eclesiásticos, encarava-se a mistura racial como uma alternativa salutar, com fins patrióticos. O próprio papel do pároco era estimular os casamentos inter-étnicos nas colônias estrangeiras, mostrando os seus benefícios sociais e eugênicos[15].

> É erro de Hitler e seus sequazes, procurar a salvação dum povo principalmente na pureza da raça. Cada uma tem suas vantagens e seus defeitos. Em muitíssimos casos se tem verificado que as maiores genealidades nasceram ali onde as raças se tinham misturado.
> *Também o nosso Rui Barbosa e Floriano Peixoto e muitos dos maiores de nossa pátria eram de raça mista.*[16]

Porém, era inaceitável que um católico se casasse com uma pessoa alheia ao processo de edificação nacional, promotora dos desregramentos e dos distúrbios sociais. Tal casamento não tipificava um preconceito racial, mas uma negação de posturas doutrinárias antagônicas ao regime. O que indiscutivelmente traria sérias conseqüências à ordem que se propunha.

> Um grande mal são os casamentos mistos, de católicos com protestantes ou espíritas ou pessoas sem religião.
> *O efeito mais comum dos casamentos mistos é portanto: os esposos abandonam toda religião e educam os filhos sem religião.*[17]

O projeto liberal, segundo a moral católica, não foi capaz de adaptar o homem às suas próprias exigências, pelo contrário, foi causador de um sem número de malefícios. Com ela desencadeou-se a degeneração moral e física do homem. Os abusos de uma vida desregrada e voltada aos prazeres mundanos vitimou este homem, condenando-o ao aniquilamento.Daí a necessidade imperiosa de se estabelecer uma moral restauradora dos valores cristãos e de se reconduzir os ineptos, para que a humanidade voltasse ao seu estado de integração. O projeto recristianizador visava, por isso, à regeneração moral da sociedade.

---

[15] Cf. WATERKEMPER, Huberto. Entrevista cit.
[16] As principais raças Européias. *O Apóstolo.* Florianópolis, 15 de junho de 1935.
[17] Casamentos Mistos. *O Apóstolo.* Florianópolis, 15 de setembro de 1938.

A adoção de medidas eugênicas que não desembocasse em um eugenismo extremista, tornava-se útil e benéfica. Tais medidas não referendavam a prática abortiva e de esterilização. Estas eram vistas como anticristãs e ilícitas, podendo provocar perturbações no organismo, no estado mental das pessoas e no relacionamento familiar.

> Segundo Pinard, eugenia é o estudo de todas as condições que devem presidir a uma boa procriação.
> Os adeptos imoderados desta ciência foram ao excesso, esteados pelas idéias que animalizam o homem, e fizeram surgir o espantalho da eugenia: o eugenismo.
> Eugenia e eugenismo são coisas bem diferentes. Diz Tristão de Atayde que a distinção entre eugenia que aceitamos e eugenismo que devemos repudiar, é que a eugenia considera o homem como homem, ao passo que o eugenismo o considera como animal.
> A eugenia procura a regeneração das raças dentro de meios científicos, lícitos portanto.
> O eugenismo é extremista, vê seu lema naquela frase de Bernardo Shaw: O que pode ser feito com um lobo, pode ser feito também com o homem.
> [...] *Detestemos pois o eugenismo. Preguemos por nosso exemplo e nossas palavras a proscrição do vício e do pecado, assim contribuímos eficazmente para a regeneração da humanidade.*[18]

A busca por um corpo são e uma alma sã exigia de todos a vigilância constante dos hábitos e dos costumes cotidianos. O cultivo da virtude cristã era a condição sem a qual não haveria o progresso de nação. Por isso mesmo, a Igreja assumia o papel de formadora das noções higiênicas e morais do homem. A este respeito diz o higienista Belisário Penna: "Ministrar aos socorridos tais noções de higiene é não só cooperar para a grandeza da Pátria, mas revelar-se obediente às ordens do Chefe supremo da Igreja."[19]

Contra qualquer compreensão liberal e materialista, a Igreja entendia que a realização do homem centrava-se na sua adaptação a um meio social cristão. Por mais que se dessem as condições necessárias ao seu desenvolvimento, não era o homem sozinho capaz de suplantar sua natureza pecaminosa. O dogma da queda mostrava a inclinação do homem para o mal. A sociedade não podia ser considerada assim como

---

[18] FARACO, Biase. Eugenia e Eugenismo. *O Apóstolo*. Florianópolis, 01 de maio de 1935.
[19] PENNA, Belisário. O Demônio da Humanidade. *O Apóstolo*. Florianópolis, 25 de agosto de 1929.

aglomerado de indivíduos livres que procuravam arranjar-se cada qual para seu lado e da melhor forma possível. Os homens que compõem essa sociedade estariam inseridos e engajados numa mesma comunidade de fé, autorizada por uma entidade sobrenatural, onde se viabilizaria a realização dos seus anseios e se reconheceria as suas funções sociais.

O processo eugênico rastrearia não somente os de etnia estrangeira e os deficientes de qualquer natureza, mas todo o organismo social, a fim de conduzi-los a uma mesma ordem cristã. Era uma nação que estava nascendo sob o auspício católico. Assegurar-lhe um nascimento saudável era permitir um destino certo, irreversível, em que todos se beneficiariam. Por outro lado, esta preocupação com uma política de saúde projetava as chances de se elevar o nível físico e moral do brasileiro. Para que isto se efetivasse, tornava-se necessário a conscientização da população através da instrução dos preceitos ditados pela higiene e pela puericultura. Ao se ritualizar as expectativas da medicina social, nas famosas cerimônias cívico-religiosas, a população recobria-se de entusiasmo e de esperança patriótica, por vislumbrar uma Nação recoberta de fortunas materiais e espirituais, empreendidas por uma raça forte e católica. Dentre estas cerimônias, por exemplo, a concentração dos Marianos em São Ludgero, em 09 de janeiro de 1941, marcou, para o articulista do jornal "O Apóstolo", Daniel Faraco, um novo tempo para o Brasil.

> *O mundo se orienta para uma nova ordem em quase todos os setores. E se há uma causa que se pode afirmar com segurança é esta: no mundo de amanhã, o Brasil terá um papel de primeira grandeza. Isto não é uma patriotada, um exagero chauvinista. Basta abrir os olhos e olhar. O Brasil caminha para uma enorme pujança material e seu papel, nos próximos cem anos, será comparável aos dos Estados Unidos em nossos dias, sobretudo porque será o Brasil um elemento decisivo na atitude espiritual de toda a América.*[20]

Valendo-se, pois, do conceito de eugenia social, a Igreja operará a distinção entre os grupos sociais anômalos e os grupos sociais aptos ao serviço da pátria.

Cabia-lhe a missão de enquadrar os que fugiam às regras eugênicas, readaptando-os em ambientes formadores, capazes de reestruturar-lhes as deficiências morais e físicas. Assim é que, envolvida

---

[20] FARACO, Daniel. São Ludgero e um Destino. *O Apóstolo*. Florianópolis, 15 de janeiro de 1941.

com o projeto Nacional de Getúlio, a Igreja de Santa Catarina reivindica do governo Estadual os meios de readaptação do indivíduo na sociedade, tomando para si os mecanismos de assistência social, a saber: o abrigo de menores, a colônia de leprosos e de psicopatas, hospitais, asilos, etc.

A regeneração e o reordenamento do indivíduo na sociedade era ponto crucial no combate às vilanias heterogêneas. A Igreja, ao assumir a responsabilidade pela assistência social, assumia também as aspirações do Estado, em conseqüência das normas e dos decretos que regulamentavam a matéria.

O mal social provinha das doutrinas do individualismo e do materialismo que se espalhavam como vento pelos meandros da imprensa anticatólica, do cinema imoral, das festas pagãs como o carnaval, dos bailes com suas músicas lascivas e paixões inconfessáveis.

A nova geração que se queria vinha vinculada a uma consciência moral e patriótica, engajada na proliferação dos ideais cristãos e orientada para a defesa dos valores morais em todos os meios sociais e profissionais. Esta nova geração não apontava para uma raça específica, mas para uma raça que traria consigo o vigor de espírito, a firmeza da vontade, a luz da inteligência, a boa saúde e o amor ao trabalho e que, por isso mesmo, se construiria dentro dos imperativos católicos e nacionais.

Associada à imagem eugênica da nova geração, contrapunha-se aquela geração que se deixou enfeitiçar pelos desvarios da Revolução Francesa e que, por fim, engalfinhou-se com os seus próprios princípios morais e materiais. Uma geração que se deteriorou por não levar em conta a autoridade divina, o amor pelo trabalho e o desapego material.

> [..] *O que sabemos positivamente é que o homem orgulhoso do século XX, não mais se resignava em habitar uma modesta casa provinciana, de vila do interior, exigia um arranha-céu da capital, com ascensor, rádio, refrigerador, etc..*
>
> [...] *Essa sociedade enfatuada abominava a luz do sol e convertia o dia em noite, para dormir ou entregar-se a excessos e escândalos, e à noite invadia os palácios e salões de luxo e de orgia, para profanar as horas da noite, que Deus nos concede para legítimo descanso, depois de haver santificado o dia com o trabalho honesto.*
>
> [...] *Esses vadios, que amaldiçoavam o trabalho agora são obrigados ao trabalho forçado e, se à noite necessitam acudir a uma farmácia ou pedir um socorro, são obrigados a usar botões fosforescentes, para não ir de encontro a outro transeunte, tal a escuridão nas cidades e grandes capitais das nações em guerra, durante a noite.*

Os casais que, pela sua maldade, converteram o lar num deserto, contemplam a pátria invadida por exércitos inimigos.[21]
A recuperação do organismo social estava centrada na unidade moral e no ideal corporativista onde todos colaborariam para o engrandecimento brasileiro. Preparar a sociedade para a santidade era preparar-lhe para o trabalho. Uma alma bem formada exigia um corpo sadio (*Mens sana in corpore sano*). Daí o estímulo às práticas desportivas nas escolas, nos ambientes de formação eclesial[22] e militar. Mas o aperfeiçoamento do corpo físico não deveria conter exageros de ordem física e moral. O Capitão Américo Ávila, Inspetor Geral de Educação Física de Santa Catarina, em suas conferências pelo Estado, ressaltava este aspecto essencialmente cristão.
O aperfeiçoamento físico não depende de extravagâncias e exageros de ordem física e moral. Pode e deve ser almejado e alcançado sem a quebra dos princípios de moralidade.[23]

A formação de uma nova estirpe, prefigurada nos moldes cristãos, encontrava ressonância na concepção de justiça e de bem-comum defendida por Santo Tomás. O verdadeiro regime democrático realizaria essas metas. Para D. Joaquim, contudo, o regime não se referendava na hegemonia majoritária da população, onde o "poder vem do povo e em seu nome é exercido", porque a autoridade e o poder vêm unicamente de Deus: "Todo o poder vem de Deus e em seu nome é exercido."[24]. O regime democrático se referendava num governo que fosse capaz de consolidar e realizar os anseios do povo e de Deus, permitindo-lhe, segundo Besen, "rotular de democracia plena o Estado-Novo."[25]

A realização deste ideal, portanto, tinha por base critérios cristãos. O mundo moderno apresentava-se como um corpo instável. O único remédio para os males do mundo era a volta à vida e aos costumes cristãos, a reforma total da humanidade dentro de uma concepção cristã da vida, do mundo e do homem. A própria construção da nação brasileira se via identificada a um ideal unitivo, que D. Joaquim reclamava, dizendo ser a lei máxima da grande família católica brasileira: *"ut omnes sint*

---

[21] O Trovão no céu e o Extremismo na terra. *O Apóstolo.* Florianópolis, 01 de fevereiro de 1942.
[22] Cf. BESEN, José Artulino. *D. Joaquim Domingues de Oliveira.* Florianópolis: IOESC, 1979.
[23] *O Apóstolo.* Florianópolis, 15 de março de 1943.
[24] *O Bom Combate.* Discurso pronunciado por D. Joaquim na Capela do Ginásio Catarinense. Florianópolis: Artes Gráficas, pp. 15 e 16, 1927.
[25] BESEN, José A. Op. cit., p. 51.

unum - que todos sejam um",[26] em que as individualidades compunham a coletividade ou, em termos da época, os membros compunham o corpo social.

O esforço de se conceber um sujeito sadio, sugerido por uma ética cristã eugênica, recolocava este mesmo sujeito dentro de uma esfera maior, em que ele próprio teria uma funcionalidade. A convergência de todos num único objetivo dentro de um sistema corporativista, daria ao todo social uma vida orgânica, onde cada indivíduo, inserido em seu meio de trabalho, teria um papel importante nesta execução comum. A partir daí, não se poderiam admitir as divergências e as oposições, caso contrário, o organismo se deterioraria. Para que a situação não chegasse a ter contornos nefastos, imprimiu-se a necessidade de um dirigente que representasse o ideal nacional e expressasse a vontade por uma unidade moral.

A imagem do corpo social impunha uma disciplinarização das apetências, tornando os indivíduos aptos e qualificados. A observância do tempo e a vigilância comportamental era indispensável, pois o indivíduo deveria como força produtiva procurar o bem-estar de todos, numa espécie de oferecimento de sua individualidade ao altar da solidariedade social.

> *O operário cristão é o homem do trabalho. Não conhece ociosidade, porque sabe que no ócio germinam todos os vícios, Seu trabalho não é uma mercadoria que se venda ao primeiro que procure. Não, seu trabalho é moeda que frutifica para a eternidade, nos merecimentos de uma atividade santificada pela retidão de suas intenções.*[27]

Porém, se uma parte fosse mal, o todo se prejudicaria. Assim, quanto maior fosse a quantidade de desvalidos e de transviados tanto mais deveria ser o sacrifício da nação.

O inimigo social era uma perigosa gangrena no organismo social, um crime contra a saúde pública, pois tendia a inocular o bacilo da desunião, atrofiando as partes e enchendo de superstições o alicerce das verdades cristãs. Por isso a necessidade de se reenquadrar os que paralisavam o desenvolvimento do corpo social. Ao crime o castigo!

Portanto, esta unidade moral só poderia ser aplicada dentro de um mecanismo que fosse capaz de sublimar os prazeres instintivos e controlar as relações cotidianas das pessoas. A dimensão ética teria sua

---

[26] Palavras de D. Joaquim. *O Apóstolo*. Florianópolis, 01de abril de 1937.
[27] O Operário Cristão. *O Apóstolo*. Florianópolis, 15 de fevereiro de 1945.

aplicabilidade dentro da Igreja católica que, no decorrer da história do povo brasileiro e, especificamente, a catarinense, plasmou o caráter e inculcou os princípios da moralidade cristã.

Essa relação que a Igreja acabou estabelecendo com o poder político foi de vital importância para a realização do próprio projeto do Estado. Mesmo assim, podia-se perceber a singularidade do projeto católico. Sua viabilização não entrava em oposição declarada com o do Estado, mas lhe acrescentava, pressionava, corrigia e estabelecia trocas de favores.

A unidade moral proporcionaria o vínculo ao projeto e o respeito à autoridade. Sem ela a estrutura funcional do todo não seria capaz de satisfazer as necessidades do organismo e não ofereceria as soluções eficazes para os problemas vitais de relação social, gerando o desequilíbrio do sistema e desintegrando a unidade social. O que mais ou menos se identificaria com a crise do sistema liberal.

> *O avanço indevido das formas de racionalidade técnica, econômica e administrativa, da racionalidade do sistema, em áreas dos valores éticos fragmenta o mundo da vida e da cultura em dois campos: de um lado temos normas e orientações técnicas cada vez mais sofisticadas para a ação humana no campo instrumental, técnico. De outro lado, as normas e valores éticos da ação humana vão se generalizando cada vez mais, até o ponto de sua diluição ou extinção completa, de que resulta o ceticismo moral.*[28]

Por isso, a Igreja seria a única instituição perfeitamente apta a resolver os problemas do Brasil, porque só ela ofereceria as garantias infalíveis da lição evangélica. Ela, mestra e orientadora da nova civilização, formaria a identidade moral brasileira.

> Não há como negar que a indisciplina, na genuína expressão da palavra, domina, com grande prejuízo para a ordem social e cada vez mais se acentua como elemento pernicioso, para a mocidade que se deixa influenciar, pelo meio, até o extremo da desordem.
> *Tão triste espetáculo nos indica, que estamos assoberbados, pela mais grave das crises - a crise moral - cadinho em que se funde o caráter, cuja falta é o caminho aberto à falência social, com a degeneração dos seus essenciais deveres.*[29]

---

[28] SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas*: Razão Comunicativa e Emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 41, 1989.

[29] Religião e Civilização. *O Apóstolo*. Florianópolis, 01de dezembro de 1933.

O controle da sociedade dava-se através da impressão dos valores patrióticos e morais cristãos durante as ritualizações cívico-religiosas, as visitas pastorais, os aconselhamentos dos párocos às famílias, os ordenamentos oficiais de D. Joaquim, a formação catequética, as aulas de religião, as celebrações eucarísticas, etc., que serviam como instrumentos reguladores do agir prático cotidiano. Identificar-se com esses padrões ou estereótipos comportamentais sugeria a redefinição dos traços singulares das culturas antagônicas à tradição que se inventava.[30] Daí ser expressiva, por exemplo, a acentuada interferência nas colônias estrangeiras.

> *Parece-nos que ainda não se observa, na Paróquia, nem mesmo na sede, que é ao mesmo tempo do município, não sabemos por que motivo, o preceito de usar, pelo menos oficialmente, isto é, nas conferências, práticas, meditações, avisos, etc., a língua vernácula que é a portuguesa.*[31]

Ao formar o homem dentro de um paradigma cultural e moral de brasilidade, dava-se condições a ele de combater os vícios degeneradores, tornando-o útil à sociedade. Além do mais, era preciso ser vigoroso, física e espiritualmente, para reagir contra a indolência do corpo e fazer prosperar a pátria.

Para o organismo social, o progresso da nova civilização só viria com o trabalho árduo e o sacrifício de todos. O indivíduo deveria se modelar às exigências do organismo. E mais, as justas aspirações do homem do trabalho só encontrariam lugar dentro dos princípios do Cristianismo, onde impera a verdade e a justiça.

O símbolo da cruz externaria esta amplitude escatológica da recompensa final. Num tribunal, numa escola, num lar, numa Igreja, o crucifixo reforçava a esperança na salvação da ordem social e a luta renhida pela regeneração do organismo social.

A fronte que pende no madeiro mostrava os critérios que norteariam as relações humanas.

> *Nem aquela fronte, que ali pende, cheia de bondade e mansidão, se inclinou simplesmente para a absolvição de quaisquer maldade. Se assim fora, seria preciso que se apagassem os ecos que são, ainda hoje, a salvação da ordem social, impondo*

---

30 Cf. HOBSBAWM, Eric et RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

31 SACHET, Celestino. *Imigração Italiana no Sul do Estado*. In: BESEN, José Artulino. Op cit., p. 17.

o respeito à fortuna pública e particular, com as palavras: 'Não furtarás!'; ordenando o respeito à vida e integridade física e espiritual dos semelhantes, com o preceito: 'Não matarás!'; abatendo os sofistas e estabelecendo o reino da caridade nas almas: 'Não levantarás falso testemunho!'; dignificando o homem e opondo barreiras à onda de corrupção que o inutiliza: 'Não pecarás contra a castidade!'.[32]

O sacrifício era sinal de obediência e retratava a relação que deveria existir entre os súditos e o chefe. Para D. Joaquim, esta relação tinha uma dimensão divina. "Compreendia que os súditos deveriam se deixar guiar pelas autoridades, pois, eram elas, exclusivamente, capazes de propiciar o bem-comum. As autoridades (religiosa e política) teriam uma mesma origem, a origem divina. Portanto, toda autoridade viria de Deus e dever-se-ia fazer o que Deus pedisse, através da Religião, herdeira dos fundamentos da lei divina. O que cabe dizer que o Bispo, segundo D. Joaquim, teria o direito de julgar sobre as coisas que dizem com a fé e a moral, mas também o de dirigir a ação social."[33]

Enfim, a metáfora do corpo social, compreendida no molde tomista-cristão e usada como uma estrutura explicativa da realidade, ajudou a alinhavar as intenções do ideal corporativista do Estado. Esta referência à conceituação religiosa exigia a internalização dos critérios cristãos que abalizariam a produção discursiva e que proporcionariam a harmonia entre o corpo social e a realidade espiritual, definindo, segundo Alcir Lenharo, "um conjunto social equilibrado, no qual as tensões e os conflitos ficam fora de lugar pela natureza singular de sua constituição."[34]

D. Joaquim reafirmaria essa necessidade por um corpo social sadio e homogêneo, onde os antagonismos deveriam ser extirpados. Para ele não havia dúvida de que a Religião seria o substrato de toda cultura e da civilização. A Igreja teria missão de defender os direitos divinos e assegurar a formação da Nação no seu ideal de progresso e de brasilidade.

---

[32] *Imagem de Cristo no Tribunal do Juri.* Discurso pronunciado no Tribunal do Juri de Florianópolis, por D. Joaquim D. de Oliveira. Florianópolis: Artes Gráficas, p. 06, 1930.

[33] SOUZA, Rogério Luiz de. Quando Chega o Bispo: A Igreja em Santa Catarina e o conturbado ano de 1914. In: *Esboços.* Florianópolis: UFSC, n° 03, p. 132, 1996.

[34] LENHARO, Alcir. *A Sacralização da Política.* São Paulo: Papirus, p. 79, 1986.

Sobre Hermenêutica, História e Narrativa

Valmir Francisco Muraro
Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo
Neste artigo há a intenção de se realizar um ensaio sobre a hermenêutica e seu envolvimento com a história. Após elencar pensadores, como Paul Ricoeur, responsáveis pelo desenvolvimento da questão hermenêutica, serão abordados temas como narrativa e mundo do texto. Pretende-se tratar dos fundamentos universais da temporalidade da forma narrativa, instrumentos úteis para o conhecimento histórico.

Palavras-chave: Hermenêutica, Ricoeur, narrativa.

Abstract
The present article is aimed at providing an essay on hermeneutic and its relationship with history. After mentioning thinkers, such as Paul Ricouer, who is responsible for the development of the hermeneutics question, themes such as narrative and text world are dealt with. The universal foundations of the temporary aspect.of the narrative form are treated as useful tools for historical knowledge.

Keywords: Hermeneutic, Ricouer, narrative

Sem dúvida, são freqüentes nos meios acadêmicos as reflexões sobre o conhecimento possível em ciências humanas hoje e, de modo particular, sobre as possibilidades do conhecimento histórico. Nesta procura de novos caminhos para a historiografia, a hermenêutica tem se apresentado como uma das pontes que possibilitam o diálogo entre as mais diferentes correntes que buscam soluções para os problemas contemporâneos do conhecimento. Na eleição do tema em pauta, duas motivações foram decisivas: a possibilidade de compreender a hermenêutica na sua evolução e as contribuições de Paul Ricoeur para a *forma narrativa* como instrumento de (re) construção do passado.
Pretende-se com o presente artigo contribuir para a maior compreensão de questões complexas como temporalidade, ficção e história e a dicotomia entre *explicar* e *compreender*.

Historicamente, o interesse pela hermenêutica foi despertado pela exegese, disciplina que se propõe a compreender o texto a partir de sua intenção, isto é, com base na mensagem que pretende passar ao

leitor, muitas vezes através da linguagem simbólica e alegórica. Surge assim a necessidade da interpretação. Se a exegese provocou um problema de interpretação, é porque a leitura dos textos, por mais vinculada aos objetivos que justificaram sua redação, sempre é feita no interior de uma comunidade, tradição ou corrente de pensamento. A relação da exegese com a filosofia está no fato de a primeira envolver toda uma teoria do *signo* e da *significação*. Se um texto pode ter vários sentidos - histórico, espiritual, literário-, deve-se recorrer aos conceitos de *significação* que são mais complexos do que aquele inspirado pela lógica da argumentação. A interpretação tem papel de destaque quando se procura superar a distância ou o afastamento cultural, equiparando o leitor, diante de um texto estranho, facultando a ele a incorporação do seu sentido e compreensão ao presente.

A hermenêutica coloca em pauta o problema da *compreensão* que, para tornar-se significativa, necessita dos recursos dos modos de compreensão disponíveis numa determinada época, especialmente dos mitos, metáforas e analogias.

Apesar do primeiro impulso dado pela exegese, a hermenêutica teve que buscar um segúndo elemento: o filosófico que, no século XVIII, ocupou Schleiermacher e Dilthey. A solução do problema ultrapassa o campo da epistemologia, pois a interpretação atinge apenas uma província do domínio mais vasto da compreensão, "que vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estranha."[1]

Atualmente, a hermenêutica tem desempenhado o papel de epistemologia das ciências humanas e, de modo especial, da história. As ciências humanas, com suas origens vinculadas à existência quotidiana, não podem submeter seus objetos de estudo ao tratamento naturalista, em que os fenômenos são explicados de forma objetiva. Para a hermenêutica, a compreensão dos fenômenos históricos não está necessariamente dependente de um método das ciências naturais, mas está essencialmente vinculada ao modo de ser da existência humana. Para Husserl, o conhecimento histórico tem um fundamento transcendental. É na subjetividade que o conhecimento histórico assume um caráter evidente e se define por uma historicidade vinculada a uma tradição, da qual o historiador faz parte como elemento essencial. A continuidade da tradição e a transmissão do sentido no plano da subjetividade transcendental gestam a possibilidade de se compreender o passado.

---

[1] RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1978. p. 8-9

Heidegger afirma que a historiografia tem um caráter ontológico, na medida em que o modo de ser *do-ser-no-mundo -Dasein-* é a compreensão, no seio da qual se coloca e tenta responder a pergunta pelo seu ser. Assim, o caráter histórico dos fenômenos não está no seu ordenamento na escala do tempo, mas no fato de terem pertencido a um momento da trajetória do *ser-no-mundo*, isto é, terem pertencido a uma humanidade comum. A possibilidade da análise histórica está na historicidade do *ser-no-mundo*, em função da qual as coisas revelam sua pertença ao passado. A temporalidade é imanente ao *ser-no-mundo*, cujo modo de ser como compreensão, permite a projeção das possibilidades que vivenciou no passado. A história gesta-se no próprio gestar-se do *Dasein*, da historicidade constituída pelo avanço do ser no horizonte imanente do tempo. Na autocompreensão do *Dasein*, segundo Heidegger, encontra-se um dos componentes essenciais do seu gestar, possibilitando a apreensão do seu passado e a construção do mundo histórico.[2]

Sem esquecer as contribuições de Husserl, Heidegger, Dilthey, Aron e outros pensadores na construção do arcabouço hermenêutico, certamente Gadamer desempenhou papel de destaque no avanço dessa linha de reflexão. Em *Verdad y Metodo*,[3] procurou identificar a estrutura da compreensão como modo de ser. Gadamer evidencia no escrito mencionado a materialidade do processo através do qual o material histórico da tradição é transmitido e transformado em compreensão. Nossa consciência, que é determinada por um processo histórico real, a qual passa adiante o conteúdo da tradição, é adotado pelas sucessivas gerações. A esse processo Gadamer chama de história *efetual*, responsável pelo curso da história e pela consciência produzida no mesmo processo. Nós pertencemos à história, pois antes de compreender o mundo, ele nos compreende, considerando que, pelo sentido herdado, formamos nossos questionamentos sobre nós e sobre o mundo. O preconceito domina nossa reflexão, uma vez que constitui a realidade do nosso modo de ser[4]. A história e as demais ciências humanas não conseguem, mesmo utilizando os mais diferentes métodos conhecidos, livrar-se desse envolvimento, pois são mediadas pela tradição. Não conseguem separar a pesquisa da tradição e o conhecimento histórico da história.

---

[2] Cf. RÜDIGER, Francisco Ricardo. *Paradigmas do estudo da história*. Porto Alegre: IEL/IGEL, 1991, p. 95-96.

[3] Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenêutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991.

[4] RÜDIGER, F. R. Op. cit., p. 103.

Para Gadamer, o fundamento metodológico das ciências humanas localiza-se na consciência de ser carregado por tradições precedentes. A autocompreensão das ciências históricas, como estudo do passado que se oferece ao historiador, é empiricamente falsa. A história não se separa do seu conhecimento, nem o historiador e seus temas de um mesmo contexto de tradição. A compreensão histórica deve ser vista como um movimento no seio da tradição que estabelece vínculos entre passado, presente e futuro. Aproximando-se de Heidegger, Gadamer considera o círculo hermenêutico como um momento da estrutura ontológica de compreensão do sentido que nos liga à comunidade através de uma tradição comum. O distanciamento do passado como estratégia para apreendê-lo objetivamente tem alcance relativo.

Toda pesquisa histórica deve considerar a existência de um horizonte passado que projeta um horizonte futuro. O entendimento das fontes carregadas pela tradição promove em cada caso uma fusão desses horizontes, que renova seu próprio movimento. Diante dos limites do presente, o conhecimento histórico também tem suas possibilidades limitadas. Nesse sentido, o mundo histórico não pode ser reconstruído na sua plenitude. Não se trata de um defeito de reflexão, mas da própria essência do *ser histórico*. Ao historiador cabe não apenas compreender o significado imediato das fontes, mas a reconstrução do contexto fundamental e das questões contidas nas mesmas. Sua contribuição surge da interpretação. A tradição deve ser interpretada num sentido distinto daquele que os textos pretendem em si. Nas fontes, o historiador investigará o teor das informações que procura, pois elas são expressões involuntárias da realidade.[5]

A hermenêutica não oferece ao historiador métodos ou normas, mas evidências de que a compreensão do passado localiza-se num círculo através do qual recebe a ação do mesmo passado. A tomada de consciência desse fato, constitui o principal passo para a correta autocompreensão. A hermenêutica apresenta-se como um enxerto -no sentido da botânica-, ao enfoque objetivo no qual o historiador é envolvido. A compreensão histórica, contudo, não busca a objetividade das

---

[5] GADAMER, H-G. Op. cit., p. 409.

subjetividades presentes nas fontes, mas procura descobrir o sentido que se revela nelas para a situação hermenêutica específica.

Número significativo de estudiosos consideram que para a hermenêutica, assim como para a psicologia, compreender, para um ser finito, significa transportar-se para outra vida. Permanece, contudo, uma questão: como um ser histórico pode compreender historicamente a história? Ricoeur busca a resposta na imagem de um viveiro -a fenomenologia- sobre o qual é possível inserir um enxerto transformador: a hermenêutica. Essa inserção pode processar-se pela ontologia da compreensão de Heidegger, na qual ocorre uma ruptura com os debates do método, referindo-se diretamente a um plano do *ser finito*, no qual encontra *o compreender*, não como um modo de conhecer, mas como *modo-de-ser*. A segunda maneira de inserção refere-se como a um caminho laborioso que ambiciona conduzir a uma análise ontológica, conforme as sucessivas exigências da semântica e da reflexão. Trata-se de um "colocar-se" diante das exigências de uma ontologia da compreensão, onde compreender também é um modo de ser. A questão da verdade deixa de ser uma questão de método para ser uma manifestação *do ser*, cuja existência consiste na compreensão *do ser*.

A historiografia progride refazendo a unidade entre o historiador e os fenômenos históricos que não pairam acima da história, mas se movimentam conjuntamente, como resultado da ação da própria história. Deste modo, ela é essencialmente a inserção entre o desenvolvimento da consciência histórica e o curso dos acontecimentos. A hermenêutica pretende oferecer ao historiador a possibilidade de ver claramente a ação da história, que age sobre o ser humano em cada situação concreta. Na medida em que o historiador percebe a ação da história, consegue ser objetivo em relação ao passado, julgando-o sem preconceitos.

Paul Ricoeur, de certa forma, segue e renova esta linha de pensamento desenvolvida por Gadamer e pelos demais pensadores mencionados, isto é, apresenta a hermenêutica como uma problemática filosófica autônoma e, ao mesmo tempo, servindo de fundamento à pesquisa das ciências humanas.

Mesmo considerando a dificuldade de sintetizar o pensamento de Paul Ricoeur em alguns parágrafos, pode-se afirmar que uma das características presentes em quase todos os seus escritos é o esforço contínuo de formular uma teoria da interpretação *do ser*. Não se trata de

construir um novo método de análise, mas de *recriar, enxertar,*[6] com base no pensamento de outros autores, como se fossem instrumentos de trabalho, uma forma de reflexão capaz de romper qualquer pacto com o *idealismo* ou o *objetivismo* das ciências naturais. Em última instância, Ricoeur busca novas formas de esclarecer o sentido da existência. Daí a presença da questão hermenêutica em quase todos os seus textos, nos quais os esforços são concentrados, não para desvendar o erro ou a mentira, mas para libertar das ilusões que dificultam a aproximação da verdade. Diante disso justificam-se os esforços de redescobrir a autenticidade do sentido através da desmistificação. Paul Ricoeur acrescenta ainda que:

> Este esforço de desmistificação começa com a construção de uma filosofia da vontade tendo por objetivo reconciliar Descartes e Kierkegaard, através de uma meditação sobre a linguagem. O método utilizado é o fenomenológico, tentando compreender o que descreve, para atingir seu sentido.[7]

O autor coloca em suspensão temas como a *fala* e a *transcendência* para evidenciar, sem preconceitos, a fabilidade empírica da vontade humana e para destacar o poder criador simbólico da vontade, mediante a poesia e a ficção. Para Ricoeur, torna-se essencial a análise da vontade, não através dos métodos tradicionais empregados, mas em si mesma. De acordo com suas palavras:

> A vontade precisa ser estudada em si mesma. Seus componentes essenciais são o projeto, a execução e o consentimento. Isto implica a correlação do voluntário. Porque querer é projetar um mundo, apesar ou contra os obstáculos. Querer é também projetar uma intenção que, pelo consentimento, converte-se em necessidade "*sofrida*" e retomada pelo consentimento.[8]

---

[6] No texto *Conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, Ricoeur apresentou a hermenêutica como enxerto que renova a fenomenologia. Não há na afirmação nenhuma pretensão de superar o método fenomenológico, ou de negá-lo, mas, através de uma inserção da hermenêutica, provocar uma mudança capaz de gestar novos instrumentos úteis ao conhecimento. No texto mencionado, entre as páginas 179 e 199, encontramos um estudo detalhado envolvendo a relação entre a hermenêutica e a fenomenologia.

[7] RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 2.

[8] Ibidem, idem.

É possível, ainda, afirmar-se que a realidade não se reduz ao que pode ser visto, mas pode estar também no dito. Numa filosofia do discurso realiza-se uma síntese do visto e do dito. O homem define-se por ser uma síntese projetada, uma tarefa, não um dado. Está contudo vinculado ao mundo exterior através de seus interesses e sentimentos. Para entender o indivíduo e sua história torna-se fundamental uma filosofia do discurso, capaz de evidenciar as fontes radicais de sua existência. Neste sentido, também é fundamental considerar a linguagem simbólica, capaz de realizar a filosofia da imaginação.

Para Ricoeur, é o símbolo que exprime nossa experiência fundamental e nossa situação no ser. É ele que nos permite o acesso ao estado nascente da linguagem. O ser se dá ao homem mediante as seqüências simbólicas, de tal forma que toda visão do ser, toda experiência em relação ao ser é uma hermenêutica.[9]

Não se trata de compreender uma linguagem primária, espontânea e sim explicar a existência de uma interpretação gestadora de sentido, através de uma atitude filosófica do compreender, ultrapassando a experiência das coisas com o nível da linguagem filosófica-interpretativa, capaz de revelar uma experiência ontológica e colocar o homem em sintonia com aquilo que o caracteriza como tal.

Mesmo reconhecendo a importância da hermenêutica freudiana, Ricoeur elabora uma simbologia mais radical da consciência, remetendo-nos ao que há de mais obscuro e inconsciente no homem alienado. Tal simbólica se apresenta como um apelo à redescoberta do princípio ontológico da consciência.

Ricoeur encontrou na psicanálise uma forma privilegiada de superar as dificuldades limitadas da fenomenologia quanto à decifração dos componentes simbólicos do homem: o ser se dá à consciência do homem através das seqüências simbólicas, de tal forma que toda visão do ser e toda existência com relação ao ser já se afirmam como interpretação[10].

Dentre as contribuições mais significativas de Ricoeur para a hermenêutica, destacam-se aquelas presentes no estudo da relação entre hermenêutica e ciências humanas desenvolvidas na polêmica sobre o

---

[9] Idem, p.3.

[10] RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Op. cit, p. 87-116. O autor dedica espaço significativo ao estudo das relações entre hermenêutica e psicanálise.

estruturalismo.[11] A investigação permitiu-lhe concluir que a hermenêutica não prescreve ou suprime o momento explicativo no processo de fundação das ciências humanas. Limita-se a postular sua subordinação ao movimento da compreensão através do tempo. A hermenêutica, diferentemente do estruturalismo -que privilegia a explicação-, não se constitui no sentido oposto ou na explicação estrutural, mas pela sua mediação. Na verdade, a tarefa de compreensão é de elevar ao nível do discurso aquilo que inicialmente se dá como estrutura. Ricoeur acrescentou ainda que:

> Como efeito, a tarefa de compreender é a de elevar ao nível do discurso, aquilo que, inicialmente, se dá como estrutura. Contudo, devemos ir tão longe quanto possível, no caminho da objetivação, até o ponto em que análise estrutural revela a semântica profunda de um texto, antes de pretender "compreender" o texto a partir da "coisa" que dele nos fala. A coisa do texto não é aquilo que uma leitura ingênua do texto revela, mas aquilo que o agenciamento formal do texto mediatiza. Se é assim, verdade e método não constituem uma alternativa, porém, um processo dialético.[12]

O mesmo autor, em "*Temps et Récit*",[13] preocupa-se em aprofundar o entendimento da estrutura da história *efetual* que carrega a compreensão como modelo de ser do homem. Defende a tese de que esta estrutura está sedimentada na forma narrativa. Afirma que o *mundo humano* que se faz no tempo é tecido de modo narrativo e o tempo precisa ser refigurado pelas estruturas narrativas da *praxis* humana. O tempo humano nasce do trabalho conjunto da história e da ficção e é recortado pelo entrecruzamento de suas estruturas narrativas. A ficção e a poesia são considerados caminhos primordiais da redescrição, ou seja, da imitação criadora no sentido aristotélico. A *força subversiva do imaginário* está no *poder ser* oferecido pelo texto. A realidade só se evidencia na medida em que o discurso se revela à ficção. O distanciamento está inscrito no cerne da referência, ao passo que o discurso poético se afasta do real cotidiano, "visando ao ser como poder-ser".[14]

Historiadores como Peter Burke e Hayden White também reconhecem a proximidade da ficção e da história, e as contribuições dos

---

[11] Idem, p. 27-69. Ricouer trata nestas páginas da questão hermenêutica e do estruturalismo.
[12] RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Op. cit. p. 137.
[13] Cf. RICOEUR, P. *Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983.
[14] RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Op. cit. p. 183.

recursos literários na reconstrução do passado. Burke refere-se aos historiadores com os seguintes termos:

> Assim como os autores de ficção - vamos chamá-los "romancistas", por conveniência, os historiadores freqüentemente contam histórias (*stories*), embora nem sempre. Minha preferência pessoal é por escrever uma forma de história que é mais próxima do ensaio que do romance. Os historiadores não inventam suas histórias ("*stories*"), mas descobrem-nas, embora sua escolha de temas brote de seu próprio tempo.
> Quando é o caso de escreverem suas histórias, os historiadores precisam manter-se colados à evidência, mas precisam também usar sua imaginação, especialmente para interpretar os "fatos" brutos. Eles também usam recursos literários, (metáforas, diálogos, modos de aumentar o suspense, etc.). Portanto, em alguns aspectos os historiadores estão mais próximos dos romancistas; em outros, estão mais distantes.[15]

O autor da citação identifica ainda a existência de uma linha divisória entre a história e a ficção, sendo atualmente tão rígida como os muros que dividem propriedades diferentes. Percebe, contudo, uma larga fronteira comum entre as duas, mas ao historiador só é permitido fazer número pouco significativo de afirmações, enquanto ao escritor de ficção é facultada uma liberdade ilimitada.

A idéia de que a história tem a missão de recompor fielmente a "verdade dos fatos" tem sido colocada em cheque por disciplinas como a psicanálise e a semiótica. Sem dúvida, é difícil de discordar que a história, como um real movediço, cheio de desvios e armadilhas, freqüentemente trilha os caminhos da ficção, ou muito próximos dela.

Os limites tênues entre a história e a ficção não empobrecem a relação nem provocam a perda de identidade ou a natureza específica de cada uma. Ao contrário, as aparentes arestas entre *fato* e *narrativa* têm um efeito impulsionador e tornam ambas mais atraentes. A confirmação de tal assertiva encontra-se na grande aceitação dos romances históricos de autores como Euclides da Cunha, Mário Vargas Llosa, Umberto Eco, Isaías Perssotti. Da mesma forma, pode-se afirmar que convivemos com um *boom* provocado pela leitura de textos considerados históricos fora do ambiente acadêmico.

Para Hayden White, o discurso histórico, bem como o das

---

[15] COUTO, José Geraldo. *A invenção da história*. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 11.9.94, p. 6-4, (Caderno Mais). Trata-se de entrevista de Burke na qual, entre outros temas, destacam-se as fronteiras entre ficção e história.

ciências humanas, tem origem comum com aquele da ficção. O autor parte da teoria dos tropos (metáfora, metonímia, sinédoque e ironia) e analisa como essas figuras de linguagem, na base de todo processo de consciência, determinam tanto o discurso da história como o da literatura. White acrescentou ainda que as pretensões científicas da história, a partir do século XIX, sufocaram seu lado poético e imaginativo, provocando o nascimento de uma narrativa "realista" distinguindo fato e ficção. Diante disso, defende a necessidade da superação do recalque poético e imaginativo da história.[16] Nesse sentido, aproxima-se de Ricoeur. Na concepção de White, o passado trabalhado pelo historiador é uma construção feita durante o processo da escrita. O conhecimento histórico é a invenção de uma cultura particular num determinado momento histórico.

Ainda em *Temps et Récit*, Ricoeur desenvolveu o caráter complementar da explicação e da compreensão na história. A dificuldade maior localiza-se no estabelecimento das relações entre análise e compreensão narrativa na modelagem da história. A explicação é um procedimento autônomo, porém, caracterizado pela conceitualização e interessado na objetividade do conhecimento, que inexiste no relato. A historiografia, contudo, tem um caráter, em última instância, narrativo e se compõe em sua estrutura metodológica. Assim, a história depende de um espécie de interesse, que Ricoeur denominou *intencionalidade histórica*.

No escrito sobre a *Função hermenêutica do distanciamento*, os esforços de Ricoeur foram direcionados para a elaboração das categorias do texto, tentando resolver a aporia central da hermenêutica, ou como afirma, a desastrosa alternativa entre *explicar* e *compreender*". A hermenêutica exigiria uma complementaridade e superação desse dualismo prejudicial ao conhecimento. A tarefa tornar-se-ia possível, partindo-se da elaboração de um significado de texto, capaz de produzir o distanciamento indispensável à noção de objetividade no interior da historicidade da experiência humana.[17]

Considerando que a hermenêutica pretende atingir uma instância crítica, deve ser superada a dicotomia entre *explicar* e *compreender* herdada de Dilthey e das ciências da natureza. Os atuais modelos semiológicos conseguem demonstrar que nem toda explicação é natural ou causal.

---

[16] CARVALHO, Bernardo. *Para White, história recalcou a poesia.* **Folha de São Paulo**, 11.9.94, p. 6-5 (Caderno Mais). Trata-se de entrevista de White ao jornalista Bernardo Carvalho.

[17] Cf. RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias.* Op. cit. p. 10-11.

Os modelos mencionados são empregados nos domínios da linguagem e o discurso deixa de situar-se na escrita para localizar-se na obra, no sentido de trabalho. Trata-se agora de uma categoria que depende do trabalho.[18] O discurso, enquanto obra, diferentemente do discurso oral, exige descrição e explicação que mediatizam *o compreender.* A reconstrução aparece como o caminho da compreensão da obra.

A explicação é perpassada pela estrutura narrativa, analisada por Ricoeur através de três elementos, sendo o primeiro deles a imputação causal, isto é, a explicação causal dos fenômenos históricos. Mesmo considerando a possibilidade de se recorrer a leis gerais, passa sempre pelo exame das condições necessárias de uma seleção de acordo com a interpretação do historiador. Em outras palavras, sua descontinuidade é articulada pela continuidade do relato. O segundo elemento envolve as categorias empregadas pelo historiador, os conceitos e os tipos ideais do conhecimento histórico que têm um caráter supra-individual, referindo-se a entidades coletivas e movimentos de massa, mas derivados de uma compreensão de tempo histórico. Finalmente, o terceiro elemento trata do conceito de tempo histórico. A historiografia opera com escalas de tempo que transcendem a subjetividade dos agentes sociais, cuja descrição é feita como acontecimento sobrevindo a um sujeito em termos narrativos.[19]

Paul Ricoeur afirma que a mudança é uma dimensão inelutável e categórica da história enquanto conhecimento. O fator responsável pelo fenômeno é a *trama* da compreensão narrativa que está presente na historiografia. A competência narrativa do historiador garante a identidade do conhecimento histórico. Os elementos constitutivos da análise histórica derivam diretamente da estrutura da forma narrativa.

De acordo com as constatações de Ricoeur, a pesquisa nos arquivos e a crítica das fontes na reconstrução do passado acontecem no fluxo da consciência histórica que afeta o historiador. A história *efetual* antecipa-se à historiografia, não remetendo ao passado como referência, mas como refiguração. O passado é identificado por traços materiais que constituem as fontes do historiador, que não pode ser confundido com a consciência que se tem dele, sob o risco do historiador não reconhecer o passado, mas sim seu pensamento sobre ele. O passado deve ser entendido como dimensão hermenêutica carregada pela estrutura narrativa

---

[18] Idem, p. 137.
[19] RÜDIGER, F. R. Op. cit. p. 109.

que compõe a história *efetual*, pois o passado encontra-se prefigurado por figuras de linguagem antes de ser conhecido pelo historiador. Entre um relato e um curso de acontecimentos não há uma relação de representação ou de equivalência, mas uma relação metafórica. O historiador, de certa forma, dirige o leitor para um tipo de figura que assimila os acontecimentos, relacionando-os a uma forma narrativa que se torna conhecida pela ação da cultura. O passado é apreendido por analogias que vinculam a estrutura narrativa da linguagem do historiador ao momento vivenciado pela sociedade numa determinada época e através de um mesmo contexto da tradição.

A intencionalidade, segundo Ricoeur, situa-se na história *efetual*, por pertencer e sofrer a ação da história. O homem na sua condição histórica e a consciência dessa situação constituem o processo de totalização, identificado pela finitude e mediado pela narração. A historicidade da vida é figurada pela compreensão narrativa, que transpõe e transmite os acontecimentos através do relato, na medida em que os mesmos se articulam com a vida da comunidade.

Paul Ricoeur considera ainda que a fenomenologia é incapaz de apreender o tempo, que necessita sempre ser refigurado pelas estruturas narrativas da *praxis* humana. A história *efetual* é o contexto de recontagem do tempo pela referência cruzada da história com a ficção. O autor ainda define a temporalidade como a estrutura da consciência que contém a linguagem e que tem na temporalidade seu último referente. Em síntese, a identidade narrativa produzida pela referência cruzada entre história e ficção, é a resolução poética do círculo hermenêutico.[20] Trata-se da participação no contexto, no qual o texto foi gerado, desvendando-o. Não se trata de redescobrir a verdade, mas de estabelecer um diálogo entre o passado e a época na qual o historiador está inserido. Afirma ainda o mesmo autor que é na linguagem que se exprime toda a compreensão ontológica. Nela é lícito procurar um eixo de referência para a questão hermenêutica. Ricoeur acrescentou ainda sobre a mesma questão:

> Portanto, não é desprovido de sentido procurarmos discernir aquilo que poderíamos chamar de nó semântico de toda hermenêutica, geral ou particular, fundamental ou especial. Parece que o elemento comum, o que se encontra em toda parte, da exegese à psicanálise, é certa arquitetura do sentido, que

---

[20] Idem, p. 110-111.

> podemos chamar de duplo sentido, ou múltiplo sentido, cujo papel consiste, cada vez, embora de modo diferente, em mostrar ocultando. Portanto, é na semântica do mostrado-oculto, na semântica das expressões multívocas, que vejo estreitar-se esta análise da linguagem.[21]

A circunscrição das expressões de duplo sentido é o campo propriamente hermenêutico. Da mesma forma, o conceito de interpretação -decifrar o sentido oculto no sentido aparente- tem valor de símbolo. Símbolo e interpretação tornam-se conceitos correlatos, isto é, haverá interpretação onde houver sentido múltiplo e é nela que a diversidade dos sentidos torna-se manifesta.

Na análise semântica das expressões de sentido múltiplo está o caminho a ser trilhado pela hermenêutica filosófica. Aparentemente a linguagem é elevada ao absoluto. Na verdade se faz necessária uma ontologia. Neste sentido, "a etapa intermediária, em direção da existência, é a reflexão; isto é, o elo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É neste "si" que temos a chance de conhecer um existente".[22]

Certamente, a vinculação da linguagem simbólica com a compreensão *de si mesmo* realiza a tarefa primordial da hermenêutica. O outro possibilita a compreensão mencionada e, segundo as palavras de Ricoeur:

> Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural devoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar esta distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende tornar-se ele próprio, quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explicita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro.[23]

Percebendo a possibilidade de uma crítica hermenêutica, Ricoeur esboçou, em quatro temas, o processo conhecido por *complemento crítico à hermenêutica das tradições*. O primeiro tema é o do distanciamento, valorizado como componente positivo *do ser para o texto*, condição

---

[21] RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Op. cit. p. 14.
[22] Idem, p. 18.
[23] Idem, Ibidem.

necessária para a interpretação. O distanciamento acontece quando o discurso torna-se escrita, gestando a autonomia do texto, tanto em relação à intenção do autor ou à situação cultural quanto ao destinatário original. A escrita provoca uma distinção entre a significação verbal e a significação mental. O mundo do texto escapa do horizonte intencional do autor, provocando sua autonomia.

Considerando que também é característica de toda obra histórica, literária ou de arte a possibilidade intrínseca de transcender suas próprias condições psicossociológicas de produção, admite-se uma série infinita de leituras, também situadas em contextos sócioculturais diferentes. Psicologicamente, através da leitura competente, tornam-se possíveis os fenômenos da descontextualização e da recontextualização de formas diferentes. A obra escrita ultrapassa a intenção inicial do seu autor e cria uma audiência potencial, isto é, todo o indivíduo que sabe ler.

Na libertação da obra de seu autor surge a condição essencial que torna possível a instância crítica da interpretação. Ricoeur acrescentou ainda sobre a questão que "o distanciamento revelado pela escrita já está presente no próprio discurso que mantém, em germe, o distanciamento do dito ao dizer, segundo uma análise famosa de Hegel no início da Fenomenologia de espírito: o dizer se desvanece, mas o dito permanece"[24].

A segunda condição que a hermenêutica deve satisfazer, se pretende uma crítica complementar à hermenêutica das tradições, é a superação da dicotomia entre *explicare compreender.*[25]

Finalmente, a quarta condição, necessária para a crítica à hermenêutica das tradições, refere-se à subjetividade da interpretação, na qual a hermenêutica procura identificar as informações que estão além do texto, isto é, *o oculto.* De acordo com as palavras de Paul Ricoeur:

> Compreender não é projetar-se no texto, mas expor-se ao texto; é receber um "si" mais vasto da apropriação das proporções de mundo revelada pela interpretação. Em suma, é a coisa do texto que dá ao leitor sua dimensão de subjetividade. A compreensão deixa então, de ser uma constituição de que o sujeito seria a chave. Se levarmos até o fim essa sugestão, deveremos dizer que a subjetividade do leitor não é menos colocada em suspenso,

---

[24] Idem, p. 136.

[25] A questão já foi tratada no presente artigo, assim como a terceira condição referente ao *mundo do texto*, dispensando novas considerações.

> irrealizada, potencializada, que o mundo revelado pelo fundamental da referência do texto, não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. A leitura me introduz nas variações imaginativas do *ego*. A metamorfose do mundo segundo o jogo também é a metamorfose lúdica do *ego*.[26]

Nesta metamorfose do *ego* estaria, segundo Ricoeur, a possibilidade maior de uma crítica das ilusões do indivíduo, pois possibilitaria o distanciamento *de si mesmo* e permitiria a apropriação das proposições de mundo fornecidas pelo texto.

A questão hermenêutica também envolve uma teoria das operações de compreensão, na sua relação com a interpretação de textos. O texto é visto não apenas como um caso particular de intercomunicação humana, mas como o paradigma do distanciamento na comunicação e, por esta razão, revelador de um caráter fundamental da própria historicidade humana, uma comunicação na e pela distância.

Paul Ricoeur, mesmo considerando a escrita como um dos critérios da textualidade, afirma que não se confunde com o texto, pelas seguintes razões:

> a) em primeiro lugar, não é a escrita enquanto tal que suscita o problema hermenêutico, mas a dialética da fala e da escrita; b) em seguida, essa dialética se constrói sobre uma dialética do distanciamento mais primitiva que a oposição da escrita à fala, e que já pertence ao discurso oral enquanto ele é discurso; portanto, é no primeiro discurso que se deve procurar a raiz de todas as dialéticas ulteriores; c) enfim, entre a efetuação da linguagem como discurso e a dialética da fala e da escrita, pareceu-me necessário intercalar uma noção fundamental: a da efetuação da linguagem, nas obras do discurso na escrita. A literatura é constituída de obras escritas, por conseguinte, antes de tudo, de obras. Mas isso não é tudo: a tríade discurso-obra-escrita ainda não constitui senão o tripé que suporta a problemática decisiva, a do projeto de mundo, que eu chamo de mundo da obra, e onde vejo o centro de gravidade da questão hermenêutica.[27]

O autor citado trata da noção de texto como centro da historicidade da experiência humana, considerando a existência de cinco momentos distintos. Ao primeiro denominou efetuação da linguagem como

---

[26] Idem, p. 139

[27] RICOEUR, P. Interpretação e ideologias. Op. cit., p. 44.

discurso. Todo discurso apresenta um traço primitivo de distanciamento que pode ser caracterizado como dialética do evento e da significação. O discurso dá-se como evento, pois algo acontece quando alguém fala. O discurso como evento impõe-se quando se leva em consideração a passagem da *lingüística da língua* ou do código, a uma *lingüística do discurso* ou da mensagem. Se o signo é a unidade de base da língua, a frase é a unidade de base do discurso. É a lingüística da frase que suporta a dialética do evento.

Afirmar que o discurso é evento, é dizer que, antes de tudo, o discurso é realizado temporalmente -no presente- e o sistema da linguagem virtual é realizado fora do tempo. Enquanto a linguagem não possui sujeito, o discurso remete a um locutor. O caráter do evento vincula-se à pessoa que fala, que se exprime através da palavra. O discurso é ainda o evento por ser discurso a respeito de algo, diferente de signos da linguagem que remetem a outros signos e que fazem com que a língua não possua mundo. O discurso refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar.

Enquanto a língua não passa de condição prévia da comunicação, é no discurso que as mensagens são trocadas. Neste sentido, o discurso possui também a outra pessoa, o interlocutor, ao qual é dirigido. Por isso, o evento é o fenômeno temporal da troca, o diálogo possível de ser travado, continuado ou interrompido.

O caráter de evento do discurso é um dos pólos constitutivos do discurso. O outro pólo é o da *significação*. Da tensão entre esses dois pólos é que surge a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita. O evento em si não é fundamental, mas a sua significação. É na lingüística do discurso que o sentido e o evento se articulam um sobre o outro, gerando nesta articulação o núcleo de todo problema hermenêutico. Recoeur acrescenta ainda aos argumentos apresentados que:

> Assim como a língua, ao articular-se sobre o discurso, ultrapassa-se como sistema e realiza-se como evento, da mesma forma, ao ingressar no processo da compreensão, o discurso se ultrapassa, enquanto evento, na significação. Essa ultrapassagem do evento na significação é típica do discurso enquanto tal. Revela a intencionalidade mesma da linguagem, a relação, nela, do *noema* com a *noese*. Se a linguagem é um

> *meinen*, uma visada significante, é precisamente em virtude dessa ultrapassagem do evento da significação.[28]

Deve-se entender por significação do ato do discurso não somente o correlato da frase, mas todos os aspectos e níveis da exteriorização intencional que tornam possíveis a exteriorização do discurso na obra e nos escritos.

O segundo momento definido por Ricoeur como centro da historicidade da experiência humana foi denominado discurso como obra. O conceito de obra apresenta traços distintos, uma seqüência mais longa que a frase. Isso faz surgir um problema novo de compreensão, relativo à totalidade finita e fechada, constituída pela obra enquanto tal. Por outro lado, a obra submetida a uma forma de codificação é conhecida como gênero literário. A obra recebe uma configuração única, identificada com o indivíduo e o que se chama estilo. Em síntese, composição, pertença a um gênero e estilo individual caracterizam o discurso como obra.

A obra literária resulta de um trabalho de *espírito* que organiza a linguagem. Ao trabalhar o discurso, o analista opera a determinação prática de uma categoria de indivíduos, as obras do discurso. É aqui que a noção de significação recebe uma especificidade nova e a possibilidade de ser transferida para a escala da obra individual. Como envolver a noção de obra no paradoxo do evento e do sentido? O discurso é efetuado como evento, mas compreendido como sentido. Ao introduzir na dimensão do discurso categorias próprias à ordem da produção e do trabalho, a noção de obra aparece como mediação entre a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido.

Para Ricoeur, a explicação é o caminho natural da compreensão, não mais por eliminação, mas por complementaridade. A hermenêutica oferece uma nova possibilidade à arte de discernir o discurso na obra. De acordo com a palavra do autor mencionado:

> A hermenêutica, como vimos, permanece a arte de discernir o discurso da obra. Mas este discurso não se dá alhures: ele se verifica nas estruturas das obras e por elas. Conseqüentemente, a interpretação é a réplica desse distanciamento fundamental constituído pela objetivação do homem em suas obras do discurso, compatíveis à sua objetivação nos produtos de seu trabalho e de sua arte.[29]

---

[28] Idem, p. 47
[29] Idem, p. 52.

Na seqüência da argumentação, foi definido por Ricoeur o terceiro momento da historicidade da experiência humana, ou seja, a relação entre fala e escrita. Aparentemente, quando o discurso passa de oral a escrito, adiciona apenas um fator externo e material, ou seja, a fixação, que protege o discurso da destruição promovida pelo tempo. Na verdade, a fixação através da escrita torna o discurso autônomo em relação à intenção do autor. O significado do texto não coincide mais com aquilo que intencionava o autor. Em outras palavras, significação textual e significação mental passam a ter destinos diferentes daqueles definidos pelo autor, após a textualização. Cria-se o mundo do texto que, de acordo com as palavras de Gadamer, faz explodir o mundo do autor. Considera essencial que a obra, literária ou de arte, transcenda suas próprias condições psicossociológicas de produção e permita com isso uma seqüência ilimitada de leituras situadas em contextos diferentes. A descontextualização permite uma recontextualização numa nova situação realizada pelo ato de ler.

A libertação do texto em relação ao autor suscita para si um público: os indivíduos que sabem ler. Desta forma, a escrita liberta-se da condição dialogal do discurso. A autonomia do texto escrito, nas constatações de Ricoeur, provoca uma situação hermenêutica importante:

> Essa autonomia do texto tem uma primeira conseqüência importante: o distanciamento não é o produto da metodologia, a este título, algo de parasitário é acrescentado. Ele é constitutivo do fenômeno do texto como escrita; ao mesmo tempo também é a condição da interpretação; a *Verfremdung* não é somente aquilo que a condiciona. Estamos assim, em condições de descobrir, entre objetivação e interpretação, uma relação muito menos dicotômica e, por conseguinte, muito mais complementar que a que havia sido instituída pela tradição romântica.[30]

Percebe-se que a escrita afeta o discurso oral de várias maneiras, especialmente no funcionamento da referência, alterado quando não é mais possível mostrar aquilo que se fala como pertencendo à situação comum dos interlocutores do diálogo.

O quarto momento da historicidade da experiência humana foi definido por Ricoeur com a expressão *mundo do texto*. A tarefa da hermenêutica vincula-se à noção de mundo do texto que, além de escapar da alternativa das generalidades da hermenêutica romântica ou da estrutura, prolonga a noção de denotação do discurso ou referência. De acordo com as palavras de Ricoeur:

---

[30] Idem, p. 54.

> Seu sentido é o objeto real que visa; este sentido é puramente imanente ao discurso. Sua referência é seu valor de verdade, sua pretensão de atingir a realidade. Por este caráter, o discurso se impõe à língua, que não possui relação com a realidade, as palavras remetendo a outras palavras na ronda infindável do dicionário. Somente o discurso, dizíamos, visa às coisas, aplica-se à realidade, exprime o mundo.[31]

Quando o discurso se torna texto, a escrita e a estrutura da obra alteram a referência. No discurso oral o problema é resolvido através da possibilidade de se mostrar uma realidade comum aos interlocutores ou de poder atuar numa rede sócio-temporal, também comum aos interlocutores . Com a escrita desaparecem as situações comuns ao escritor e ao leitor. Desaparecem as possibilidades de mostrar. Trata-se da abolição de caráter mostrativo ou ostensivo de referência, que torna possível o fenômeno da leitura.

Na verdade, não existe discurso, por mais fictício que seja, que não tenha ligações com a realidade, mesmo em outro nível, além da linguagem ordinária, como afirma Ricoeur:

> Minha tese consiste em dizer que a abolição de uma referência de primeiro nível, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível, que atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão de *Lebenswelt*, e Heidegger pela de ser-no-mundo.[32]

O autor citado considera que o analista deve buscar no texto a proposição de mundo que o mesmo oferece, de tal maneira, que possa habitá-lo, para projetar um dos possíveis mais próprios. Trata-se do *mundo do texto*, mundo particular ao texto, que também é único.

Os significados que a ficção insere na apreensão do real não são referências à linguagem quotidiana, mas o distanciamento entre o real e o *em si mesmo*. A poesia e a ficção possibilitam novas situações de ser-no-mundo pela realidade quotidiana. Ricoeur considera que:

> Ficção e poesia visam ao ser, mas não mais sob o modo de ser-dado, mas sob a maneira do poder ser. Sendo assim, a realidade

---

[31] Idem, p. 55.
[32] Idem, p. 56.

> quotidiana se metamorfoseia em favor daquilo que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera sobre o real.[33]

Acrescenta ainda o autor que ficção é o melhor caminho para descrever a realidade, e a linguagem poética é a imitação da mesma, pois a recria, atingindo sua essência. A experiência hermenêutica deve incorporar esse distanciamento.

Compreender-se diante da obra foi o último momento definido por Ricoeur para tratar da historicidade da experiência humana. Sendo o texto a mediação pela qual nos compreendemos, ele marca a entrada em cena da subjetividade do leitor. O encontro do leitor, *vis-a-vis* com o texto, de forma diferente que o diálogo, é dado na situação de discurso. A obra *se dá* ao leitor e cria para si seu próprio *vis-a-vis* subjetivo.

O problema da apropriação é retomado por Ricoeur, que lhe dá um novo significado. Trata-se do distanciamento típico da escrita, que elimina a afinidade com a intenção do autor, fenômeno diferente de *contemporaneidade* ou *congenitalidade*. É compreensão pela e à distância. Além disso, a apropriação está dialeticamente ligada à objetividade típica da obra. Diferentemente da tradição do *cogito*, que atribui a possibilidade de conhecer *a si mesmo* pela intuição imediata, para Ricoeur, só nos conhecemos pelos sinais de humanidade depositados nas obras da cultura. Considera ainda que a apropriação acontece num *vis-a-vis* com o *mundo da obra*, acrescentando que:

> Aquilo de que finalmente me aproprio é uma proposição de mundo. Esta proposição não se encontra atrás do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas diante dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, compreender é compreender-se diante do texto. Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas de expor-se ao texto e receber dele um si mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível à proposição de mundo. A compreensão torna-se, então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. A este respeito, seria mais justo dizer que o si é constituído pela "coisa" do texto.[34]

Afirma ainda que o mundo do texto só é real na medida em que é fictício. Assim também a subjetividade do leitor emerge na medida em que é colocada em suspenso, irrealizada e potencializada, da mesma

---

[33] Idem. p. 57
[34] Idem, p. 58.

forma que o mundo manifestado pelo texto. A leitura conduz às variações imaginativas do *ego* e a metamorfose do mundo é também metamorfose do *ego*. A compreensão implica tanto *apropriação* como *desapropriação*. Assim, uma crítica das ilusões do sujeito, à maneira marxista e freudiana, deve ser incorporada na compreensão do indivíduo. Não é mais possível opor hermenêutica e crítica das ideologias, pois a segunda "é o atalho que a compreensão de si deve necessariamente tomar, caso esta deixe-se formar pela coisa do texto, e não pelos preconceitos do leitor".[35]

No escrito *História e Verdade*, publicado em 1955, percebe-se que Ricoeur expressava preocupações que envolviam a questão da linguagem, mesmo que o seu objetivo precípuo fosse de definir com precisão uma pedagogia política. A busca desse objetivo levou-o a concluir que a grandeza do homem está na dialética do trabalho e da palavra, onde *o dizer* e o *fazer*, o *significar* e o *agir*, estão demasiadamente fundidos para permitir uma oposição entre a teoria e a *praxis*. Nos ensaios que compõem a obra mencionada, destaca-se um esforço de valorização da palavra como elemento fundamental de possibilidade do conhecimento pela reflexão.[36]

Ricoeur, além de estudiosos como Gabriel Marcel, Jaspers e Husserl, procurando identificar o entendimento que o homem tem da própria vida, preocupou-se, de modo especial, com os fundamentos universais da temporalidade da forma narrativa. Buscou critérios de abordagem que pudessem afastar o historiador de conceituações relativistas referentes ao conhecimento histórico. Entre os critérios mencionados, destacam-se a *interpretação fenomenológica do tempo,* como categoria universal, *a lingüística* e a *estrutura narrativa*, como gêneros universais da cultura humana, e a *análise da forma,* como caminho do conhecimento histórico.

Quando o homem se depara com a diversidade de métodos utilizados pelas ciências humanas, a hermenêutica se apresenta como a possibilidade de diálogo entre as diferentes correntes que buscam respostas para os problemas contemporâneos do conhecimento. Permanecem, contudo, as dúvidas quanto à eficácia dos métodos denominados científicos. Sem dúvida, os métodos das ciências naturais não atendem satisfatoriamente às exigências das ciências humanas.

---

[35] Idem, p. 59.
[36] Cf. RICOEUR, Paul. *História e Verdade.* Rio de Janeiro: Forense, 1968.

O ser humano, pelo seu caráter de finitude, consegue apenas vislumbrar partes da verdade, sem conseguir conhecer a globalidade dos fenômenos. A hermenêutica situa-se ao lado de outras formas de conhecimento particular, mas com pretensão de interpretar *o todo*. Trata-se da possibilidade de, a partir de um contexto, lançar-se ao texto, redescobrindo-o, no qual o entendimento de particularidades ilumina o contexto estudado.

Diante do exposto, infere-se que a linguagem, *como modo de ser*, apresenta-se como instrumento de acesso ao conhecimento, possibilidade de se retornar ao passado e de interpretar as mudanças ocorridas no tempo. Ao historiador não cabe redescobrir a verdade, mas restabelecer um diálogo entre a época em que atuou e o passado que se projeta dos documentos. A linguagem permite uma *fusão de horizontes*, isto é, a reconstrução do passado, o diálogo do presente com o passado, remetendo o historiador a uma tradição repleta de significações.

Pode-se afirmar que a hermenêutica participa do esforço da historiografia contemporânea na busca de caminhos e possibilidades do conhecimento histórico crítico. Buscam-se conceitos novos, menos genéricos, categorias intermediárias que diluam a oposição entre os indivíduos, e destes com a sociedade. Em outras palavras, mediações que integrem indivíduo e sociedade, onde as transformações são constantes e aceleradas.

Práticas que resistem através do tempo: aborto, infanticídio e abandono de crianças.

Joana Maria Pedro
Professora do Departamento de História,
da Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo
A história da resistência de práticas costumeiras como aborto, infanticídio e abandono de crianças e das tentativas de controle por parte de inúmeras instituições, é o que estamos propondo apresentar. A criminalização e disciplinarização destas práticas vem permeada por progressivas tentativas de controle do corpo feminino, respaldadas muitas vezes por conhecimentos "científicos".

Palavras-chave: gêneros; corpo; controle.

Abstract
We propose to show in this paper the resistance's history of custom practices like abortion, infanticide and neglected children and also the attempts of control of these practices by various institutions. Criminalization and disciplinarization of custom practices is permeated by progressive control attempts of feminine body, supported many times by scientific knowledge.

keywords: gender; body; control.

Práticas como o aborto e o infanticídio possuem uma longevidade que se perde no tempo. São ações que, apesar de inúmeras tentativas de controle, apesar da atribuição de penas, através da criminalização, têm sido mantidas pelo costume, resistindo através do tempo.

Nas praias que rodeiam a Ilha de Santa Catarina - onde se situa a cidade de Desterro/Florianópolis, foi muito comum, no século XIX, a existência de cadáveres de fetos ou recém-nascidos, coisa que atraía a atenção da população. Notas de jornais da época, registros policiais e memorialistas locais dão conta desses acontecimentos .[1]

---

[1] Este texto foi composto com dados do projeto Corpo e controle: autonomia e controle do corpo feminino (1900-1996), financiado pelo CNPq. Estamos investigando a criminalização de práticas como aborto e infanticídio, no períodos de 1900 a 1996, através de processos judiciais, registros policiais, jornais e entrevistas com pessoas idosas.

Em outubro de 1872, na cidade de Desterro, atual Florianópolis,[2] na cadeia pública, Felisbina, uma detenta escrava, cumprindo pena-de-galés perpétua por infanticídio, apareceu grávida na sua cela. De acordo com o chefe de polícia, a gravidez de Felisbina fora constatada quando esta tomara um chá para abortar e passara mal; um médico foi chamado e diagnosticou a gravidez.[3] Independentemente de toda a trama que envolveu episódio, já analisado em outro trabalho,[4] torna-se importante indagar: como Felisbina sabia da existência desse chá? Seria uma prática costumeira?[5]

Sabemos que, já no código criminal brasileiro de 1830, estavam previstas penas para aborto e infanticídio. Na pesquisa que realizamos em processos criminais, entre 1870 e 1890, bem como nos livros de polícia desse período, não encontramos qualquer processo específico sobre aborto. No entanto, encontramos registros de infanticídio, como aquele de Felisbina, e algumas referências a práticas abortivas. Esses processos remetem-nos à busca da historicização do controle da população, em especial sobre os "produtos" do corpo feminino, sujeitos a diferentes controles numa comunidade específica.

A tentativa de controle de práticas costumeiras tem uma história longínqua. Muitos foram os esforços empreendidos pela Igreja e pelo setor público neste sentido. A história desses esforços é também a história da persistência de tais práticas e, portanto, é preciso acompanhar os caminhos percorridos pelas tentativas de controle delas. O processo de urbanização, de aburguesamento, de problematização da vida, já tão bem demonstrado por Michel Foucault,[6] tem permeado esses esforços.

---

[2] Até 1894, Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina, chamava-se Nossa Senhora do Desterro.

[3] Ofício nº 253, Secretaria de Polícia de Santa Catarina, em 31/10/1872, dirigido ao Presidente da Província.

[4] PEDRO, Joana Maria. *Mulheres honestas e mulheres faladas: uma questão de classe.* Florianópolis: Ed.UFSC, 1994.

[5] Estamos entendendo como "práticas costumeiras" aquelas sancionadas pelo costume, as quais passam desapercebidas e são toleradas e aceitas pela cultura na qual se inserem. OLIVEIRA, Henrique Luiz Pereira. *Os filhos da falha: assistência aos expostos e remodelação das condutas em Desterro (1828-1887).* São Paulo: PUC, 1990. 330p. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1990. Neste trabalho o autor constatou, em Desterro. no período de 1828 a 1887, a prática costumeira de colocar crianças nas portas das casas e na roda de expostos e o posterior estranhamento desta prática.

[6] FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber.* Rio de Janeiro: Graal, 1985. p.114-116. Apontou como, no século XVIII, a família burguesa passou a "maximizar a vida", problematizando o corpo da mulher e da criança.

A curiosidade que os casos de infanticídio despertavam no século XIX,[7] bem como o estranhamento que nos causam hoje, leva-nos a pensar em todo o investimento que foi feito por diferentes agentes como a imprensa, a Igreja, o setor público,[8] todos promovendo o combate a práticas que se perdem no tempo. Entre elas, queremos destacar, além do aborto e do infanticídio, o abandono de crianças. Tratadas por muito tempo como coisa banal, tornaram-se, nos dias atuais, alvo de aversão e de intensa discussão.

Diferentes autores têm-nas discutido no interior de diversas perspectivas. Autoras feministas percebem a mudança de comportamento em relação a essas práticas como o resultado de um processo de controle do corpo feminino.[9] Historiadores como Jean-Louis Flandrin e Philippe Ariès percebem, a partir do século XVII, o crescimento da preocupação em preservar a vida das crianças. Esta mudança de sentimento em relação à infância é atribuída, por esses historiadores, à participação da Igreja e do setor público.[10] Por sua vez, uma feminista como Germaine Greer argumenta que, ao invés de crescente preocupação com a infância, a nossa civilização ocidental tem desenvolvido e divulgado uma extrema aversão às crianças; a isso ela atribui a crescente preocupação com o controle da natalidade. Trata-se, de acordo com a autora, do nascimento do casal copulador e não mais eminentemente procriador, como na

---

[7] Constatados em nossa pesquisa, realizada em Florianópolis.

[8] Estamos incluindo na categoria "setor público", os códigos penais, a legislação referente ao processo judicial e o próprio aparato jurídico-policial.

[9] Podemos citar, nesta perspectiva, RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a igreja católica.* Tradução de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1996; KNIBIEHLER, Yvonne. Corpos e corações. In: FRAISSE, Geneviève & PERROT, Michelle. *História das Mulheres no Ocidente.* vol. 4. Tradução de Cláudia Gonçalves e Egito Gonçalves. Porto: Edições Afrontamento, 1994. p.351-401; BERRIOT-SALVADORE, Évelyne. O discurso da medicina e da ciência. In: DAVIS, Natalie Zemon & FARGE, Arlette. *História das Mulheres no Ocidente.* vol 3. Tradução de Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres e Maria Clarinda Moreira. Porto: Edições Afrontamento, 1994. p.409-455. WALKOWITZ, Judith R. Sexualidades perigosas. In: FRAISSE, Geneviève & PERROT, Michelle. *História das Mulheres no Ocidente.* vol 4. Tradução de Cláudia Gonçalves e Egito Gonçalves. Porto: Edições Afrontamento, 1994. p.403-441. SOIHET, Rachel. É proibido não ser mãe. In.: VAINFAS, Ronaldo (org.). *História da sexualidade no Brasil.* Rio de Janeiro: Graal, 1986. p.190-212.

[10] Trata-se de FLANDRIN, Jean-Louis. *O sexo e o Ocidente.* São Paulo: Brasiliense, 1988; ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*, Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar, 2º ed., 1981.

sociedade mais antiga. Mas, da mesma forma que as demais feministas, ela relaciona a criminalização das práticas de aborto e infanticídio, à perda, pelas mulheres, do controle sobre sua fertilidade.[11]

De qualquer forma, todos são unânimes em afirmar a antigüidade destas práticas, as quais, aliás, costumam vir entrelaçadas. Na realidade, o infanticídio e o abandono de crianças são considerados pelos autores, e também constatados em nossa pesquisa, como os últimos recursos, adotados quando práticas contraceptivas e técnicas abortivas não dão resultado. Em vista disto, é preciso considerá-las de forma interligada: o que as une é a existência de uma gravidez indesejada.

Jean-Louis Flandrin argumenta que, diferentemente da sociedade antiga, a sociedade cristã retirou dos pais o direito de decidir sobre a vida dos filhos. Na antigüidade greco-romana, o enjeitamento dos recém-nascidos era uma forma de fazer morrer a criança indesejada, gerada no interior de casamentos legítimos. Abandonada em plena natureza, a criança tinha bem pouca chance de sobrevivência. Aos deuses era atribuída a responsabilidade pela sua sorte.[12] Em situação diferente, ocorriam as técnicas contraceptivas e abortivas. De acordo com o autor, elas aconteciam por conta de relações extraconjugais. Tratavam-se de conhecimentos de mulheres, especialmente daquelas distantes dos casamentos legítimos; faziam parte do aprendizado da cortesã, embora nem sempre pudessem ser eficazes.[13]

Uta Ranke-Heinemann informa que o abandono de crianças e o infanticídio em Roma eram coisa corriqueira; o que causavam estranhamento eram comportamentos diferentes, como os dos judeus. De acordo com a autora, nos escritos de Tácito em 120 d.C., há uma acusação aos judeus de que estes não matavam seus recém-nascidos os quais eram por demais numerosos. Tácito conclui que este povo deseja aumentar em número e estranha que eles considerem pecado "estabelecer um limite para o número de filhos ou matar recém-nascidos [...]".[14] Portanto esta era uma prática tão aceita que o que causava estranhamento não era o infanticídio, mas o contrário.

Com relação ao aborto, é sabido que, em Roma, havia leis punindo-o, não como forma de defesa do feto, mas para defender os direitos

---

[11] Ver GREER, Germaine. *Sexo e destino: a política da fertilidade humana*. Tradução de Alfredo Barcelos. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
[12] FLANDRIN, J-L.. Op.cit.. p. 199.
[13] Ibidem. p.181.
[14] RANKE-HEINEMANN, U.. Op.cit.. p. 76-78.

do marido. Puniam-se, também, as pessoas que ministravam poções abortivas, quando estas causavam a morte da mulher. Entretanto, para as mulheres solteiras que realizavam aborto não estava prevista qualquer punição.[15]

Entretanto, não somente na Antigüidade Ocidental essas práticas eram sancionadas pelo costume. Antropólogos têm-nos informado sobre a prática do infanticídio em diferentes povos, possivelmente aplicado como último recurso, quando práticas contraceptivas e abortivas não surtem efeito. Foram constatadas variadas formas de práticas que promovem a morte do recém-nascido. Dentre estas, a de não lavar a criança recém-nascida; a de esmagar a cabeça da criança com uma pedra; a de jogá-la no chão ou contra uma árvore; a de estrangulá-la com um cipó; a de enfiar um graveto afiado em sua garganta ou a de encher a boca da criança de areia. A realização desses atos exige coragem materna, que faz parte do dever das mães; estas devem cuidar para que o número de crianças existentes não comprometa a sobrevivência das demais já crescidas da mesma família, nem o "suprimento potencial" do grupo ao qual pertencem.[16]

Algumas práticas infanticidas são ações tomadas de forma coletiva e acompanhadas de justificativas sobrenaturais e rituais para a eliminação de crianças indesejadas. Aparecem, nesta categoria, práticas como o corte do cordão umbilical com uma foice suja, a colocação de excrementos sobre o umbigo recém-cortado, as condições imundas e perigosas em que as mulheres dão a luz, ou, ainda, o costume entre os tsuanas de Botsuana de matar as crianças que nascem pelos pés. Entre os povos caçadores e coletores, há, ainda, o costume de eliminar um dos gêmeos e/ou crianças nascidas muito próximas. São, também, condenadas a morrer, em diferentes culturas, as crianças cujas mães morriam no parto; ou quando o pai morria antes de ela nascer; ou as deformadas, e ainda aquelas cujas mães não possuíam leite. As meninas são o principal alvo de práticas infanticidas quando retardam a vinda de um menino desejado. Convém destacar que todos esses costumes contrastam com a extrema afeição que os pais, pertencentes a esses grupos humanos, dedicam às crianças sobreviventes.[17]

---

[15] Ibidem. p. 81-82. Esta autora argumenta que "A lei do aborto promulgada pelo Imperador Sétimo Severo (m.211) e por Caracala (m.217) estipulava que a mulher que tentasse abortar a gravidez seria exilada, ' pois é desonroso que uma mulher negue filhos ao marido com impunidade'".

[16] GREER, Germaine. *Sexo e destino: a política da fertilidade humana*. Tradução de Alfredo Barcelos. Rio de Janeiro: Rocco, 1987. p. 211.

[17] Ibidem. p. 213.

Tais práticas costumeiras impedem que esses grupos "condenem à vida"[18] seres indesejados, para os quais não pretendem fazer qualquer investimento. A repugnância que hoje nos causam estas práticas demonstra a eficácia - no combate a elas - de agentes como a Igreja e o setor público, auxiliados por novos conceitos científicos e formas mais seguras de controle da natalidade.

Da mesma forma que o infanticídio, o aborto é também uma prática conhecida por diferentes povos. De acordo com Germaine Greer, no subcontinente indiano o aborto é praticado com a "inserção de um graveto, raiz ou casca no colo do útero, que se dilatava gradativamente, absorvendo os fluídos das membranas ao redor, ao mesmo tempo em que suas propriedades voláteis ou aromáticas estimulavam o útero e ajudavam a evitar uma infecção". Na Tailândia, na Malásia e nas Filipinas, parteiras especializadas fazem aborto através de massagens. Os índios yanomami, realizam o aborto pulando sobre a barriga da gestante. Os povos europeus conheciam inúmeros extratos de plantas, quase sempre empregados com plantas alcalóides e outras substâncias. A maioria desses métodos, em especial os abortíferos vegetais, tornavam a mulher tão doente que a vida do feto corria risco. Ou seja, a morte do feto implicava com freqüência, a morte da mãe.[19]

Na Civilização Ocidental, a punição para aborto apareceu nas leis da Igreja de forma bastante controvertida. Na doutrina judaica, a contracepção, o aborto, o abandono de crianças e o infanticídio eram condenados; os cristãos, por sua vez, assumiram esse pressuposto, e muitas vezes trataram dessas questões de forma interligada. Os padres da Igreja recém-constituída relacionavam aborto, abandono de crianças e infanticídio com assassinato, desde o século II da nossa era. A pena de excomunhão perpétua era o que previa a Igreja, no século IV, para a mulher que fazia aborto.[20] Entretanto, convém destacar que, no início da era cristã, era seguido o preceito antigo, com origem em Aristóteles, de que a alma só ocorria no feto masculino após quarenta dias da concepção, e no feto feminino após noventa dias. Na tradição cristã a alma feminina antecipou-se em dez dias, introduzindo-se após oitenta dias. Essa diferença, entre a concepção e a ocorrência de alma, estava relacionada

---

[18] Ibidem. p. 212.
[19] Ibidem. p. 204-209.
[20] RANKE-HEINEMANN, U.. Op. cit.. p.79-82.

com o pressuposto de que "nenhuma alma" poderia 'viver num corpo não-formado". Isso tornava a relação entre aborto nos primeiros dias e assassinato, bastante complicada.[21]

A distinção entre feto animado e feto inanimado foi assumida por várias autoridades da Igreja. Entretanto o Papa Sisto V, no século XVI, ameaçou com excomunhão e pena de morte o aborto desde o momento da concepção, decisão que foi revogada logo após sua morte. Apenas a partir do final do século XIX é que a Igreja passou a adotar o pressuposto de que a alma era adquirida no momento da concepção.[22] Por sua vez, o setor público também adotou leis que penalizavam o aborto. As "Normas Penais", de Carlos V, determinavam, em 1532, pena de morte para aborto de feto animado.[23]

Na sociedade medieval, o infanticídio e o abandono de crianças foram práticas por demais corriqueiras. Combatidas intensamente pela Igreja e pelo setor público, foram mantidas, de acordo com Jean-Louis Flandrin, principalmente pelos casais legítimos, os quais se utilizavam muito mais destes do que do aborto - este último ligado a casos extraconjugais. Em alguns lugares da Europa, mesmo depois da conversão ao cristianismo a prática do infanticídio permaneceu. No século XII, o direito canônico norueguês admitia o abandono de recém-nascidos, quando fosse inviável ou mal formado.[24]

Diferente do infanticídio realizado na Antigüidade, o da Idade Média vinha sempre associado às mulheres pobres, e não aos homens. Assim, se na Antigüidade era o pai quem decidia aceitar ou recusar a criança, na Idade Média esta atribuição passou a ser da mãe. É a ela que os penitenciais, os artigos, os interrogatórios e os párocos da Igreja dirigem-se. Este tornou-se um pecado de mulher. Os casos de negligência, a opressão ou sufocamento no leito, a falta de cuidados, passaram a ser inquiridos. Eram considerados "pecados reservados", para os quais a absolvição só era dada pelo bispo.[25]

É interessante observar que o infanticídio foi, aos poucos, deixando de ser considerado um recurso dos casais legítimos, tornando-se ato ligado a casos extraconjugais. É o que se pode deduzir do édito de Henrique II, no século XVI, que condenava à pena de morte as moças que

---

[21] Ibidem. p. 87.
[22] Ibidem. p. 322 - 323.
[23] Ibidem. p. 229.
[24] FLANDRIN, J-L.. Op. cit.. p. 189
[25] Ibidem. p. 189, 196 - 197.

tivessem escondido a gravidez e o parto, e deixassem morrer o filho sem receber o batismo. Convém destacar, ainda, que esse édito considerava antecipadamente culpada de infanticídio toda mulher que tivesse ocultado sua gravidez.[26] Laura Godwing, analisando os nascimentos secretos na Inglaterra do século XVII, mostra que a prática do infanticídio era freqüente e contava, por um lado, com a solidariedade de redes de amizade e parentesco femininas, e por outro lado, com a desconfiança das pessoas. Era comum, afirma a autora, a criação de instrumentos para comprovar se alguma mulher estava escondendo sua gravidez. Mulheres solteiras, viúvas, sozinhas, eram alvo de desconfiança. Apertavam-se os seios das mulheres, na expectativa que produzisse leite, como forma de demonstrar que elas estavam ocultando a gravidez.[27]

Entretanto, é possível que bem poucas pessoas fossem punidas. Esses eram acontecimentos difíceis de serem provados; contavam com cumplicidades baseadas na própria prática que, como já foi dito, apesar de condenada pela Igreja e pelo Estado, era mantida. Não obstante, a Igreja, através do confessionário, tinha maior oportunidade de obter conhecimentos sobre a continuidade dessas práticas.

Por seu lado, a própria Igreja estimulava, com suas condenações, o recurso ao infanticídio das crianças deficientes. Segundo a Igreja, estas crianças denunciavam, com sua malformação, um pecado dos pais. Esse "pecado" poderia ser a cópula em dia de interdito, ou durante a menstruação.[28] Além disso, era preciso considerar aquilo que era chamado de "crianças substituídas ou trocadas". Acreditava-se que o demônio substituía os filhos nas entranhas da mãe por crianças doentes e mal formadas. Não eram poucos os que acreditavam que essas crianças não tinham alma. Um exemplo era o caso dos surdos-mudos. Santo Agostinho afirmava que as pessoas que nasciam dessa forma não poderiam receber o batismo, "porque a fé procede da audição, do que se ouve".[29] Portanto, apesar das inúmeras formas de controle e das exortações desenvolvidas pela Igreja e pelo setor público, a prática do infanticídio e abandono de crianças encontrava respaldo não somente no costume popular que remontava à Antigüidade, como, também, em muitas definições religiosas da própria Igreja, em razão das incriminações a que estavam expostos os pais de crianças concebidas em períodos de interdito.

---

[26] Ibidem. p. 192-193.

[27] GOWING, Laura. Secret Births and Infanticide in Seventeenth-Century England. *Past & Present*. Oxford: Oxford University Press, Number 156, August 1997, p.87-115.

[28] Ibidem. p. 187

[29] RANKE-HEINEMANN, U.. Op. cit.. p.256-257

Philippe Ariès atribui à desimportância da criança frente aos pais, este recurso antigo ao infanticídio. De acordo com ele, tal prática não era considerada vergonhosa. Era realizada em segredo, "numa semiconsciência, no limite da vontade, do esquecimento e da falta de jeito."[30]

No interior da Igreja, desde a Idade Média até a Idade Moderna, além das ações destinadas a eliminar a prática do infanticídio, foram flagrantes as perseguições às parteiras e feiticeiras, acusadas de fornecer poções abortivas. A perseguição às feiticeiras, documentada por várias escritoras feministas,[31] exterminou muitas parteiras. Uta Ranke-Heinemann, em relação à Alemanha, afirma: em "Colônia, de 1627 a 1630 quase todas as parteiras foram exterminadas. Uma entre três mulheres executadas era parteira."[32]

Mas foi às parteiras que a Igreja recorreu quando mudou sua política concernente ao batismo. Philippe Ariès afirma que os adultos não se preocupavam em batizar as crianças, e até "esqueciam-se de fazê-lo". O autor acredita que os batismos eram realizados em determinadas datas fixas, e que por não haver, inicialmente, registros, "nada forçava" a realizá-los. Eram, então, comuns os batismos de crianças já com alguma idade. O tamanho e o formato das "pias", verdadeiras banheiras, demonstravam o tamanho das pessoas que se batizavam, ato que, na época, era feito por imersão. Isso significa, portanto, que, se a criança morresse antes do batismo, as pessoas não ficavam muito preocupadas. Assim, por muito tempo vários investimentos da Igreja foram feitos para tal fim: pressionar as famílias a batizar a criança logo após o nascimento. Após abandonar o hábito da imersão e adotar o da aspersão, "as parteiras foram incumbidas de batizar as crianças que não nasciam a termo".[33]

As parteiras foram, portanto, ora aliadas na salvação das almas dos recém-nascidos, ora consideradas aliadas do demônio na destruição dessas mesmas almas. Uta Ranke-Heinemann faz ironia, afirmando que o Deus dos cristãos é muito cruel com as criancinhas, pois aquelas que morriam sem ter recebido o batismo, estavam condenadas a nunca entrar

---

[30] ARIÈS, P.. Op. cit.. p. 17.

[31] Ver EHRENREICH, Bárbara & ENGLISH, Deirdre. *Brujas, comadronas y enfermeras - histórias de las sanadoras - dolências y transtornos - política sexual de la enfermedad.* Traducción: Mireia Bofill y Paola Língua. Barcelona: La Sal, Edicion de les Dones, 1984.

[32] RANKE-HEINEMANN, U.. Op. cit p.. 246-147.

[33] ARIÈS, P.. Op. cit. p.. 18-19.

no céu nem obter os benefícios da salvação, privilégios reservados aos que haviam sido batizados.[34] É essa autora que atribui à intensa misoginia da Igreja - liderada por celibatários - e à sua aversão ao prazer sexual, a perseguição às mulheres e a busca de controle sobre a sexualidade das pessoas. Convém destacar, entretanto, que o "Deus cruel" denunciado pela autora faz parte de uma sociedade que dava pouca importância à vida das crianças,[35] e a intensa misoginia da Igreja é explicitada no interior de uma sociedade disciplinar. A Igreja torna-se uma sociedade de seqüestro, como outras da época. Ou seja, é preciso levar em conta a historicidade dessas questões.

A participação das parteiras na vida das mulheres, partilhando segredos e cuidados, encontrou na "ciência médica" nascente opositores ferozes, além dos da Igreja. De acordo com Bárbara Ehrenreich e Deirdre English, a perseguição às parteiras e curandeiras deu-se nos quadros da luta pelo controle da medicina institucional, e não por conta do desenvolvimento científico desta. Tratou-se de uma luta política pelo domínio de uma atividade de intenso prestígio social, controlada anteriormente pelas mulheres. Foi, portanto, uma luta de sexos e de classe. As parteiras e curandeiras, além de serem mulheres, tinham conhecimentos que faziam parte de uma "subcultura popular", a qual passou a ser desqualificada em nome de uma verdade dita "científica".[36]

Essa foi, portanto, uma disputa de saberes. Uma nova forma de saber sobre o corpo, o "saber médico", estava se instituindo e desqualificando as outras formas. No final do século XVIII, a medicina moderna passou a centrar no "olhar" a fonte do conhecimento e da experiência,[37] desqualificando as outras formas de cuidado dos doentes. O objeto de conhecimento tornou-se " a doença", e não mais "o doente". Na forma clássica de cuidado dos doentes, as mulheres eram os principais personagens, haja vista que lhes cabia este papel na família: em especial, os cuidados com os produtos do corpo feminino.

---

[34] RANKE-HEINEMANN, U.. Op.cit.. p. 89.

[35] Nos dias atuais, a Igreja já não considera mais sem "salvação" as crianças que não recebem batismo.

[36] EHRENREICH, B. & ENGLISH, D.. Op. cit.. p. 8-9. Ainda sobre a campanha dos médicos para desqualificar as parteiras no Uruguai, na primeira metade do século XX, ver SAPRIZA, Graciela.Mentiras y silêncios: el aborto en el Uruguai del novecentos. In BARRÁN, José Pedro, et alli. *Histórias de la vida privada en el Uruguay*. Uruguay: Taurus, p.124.

[37] FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994. p. X-XI.

O controle dos médicos sobre a gravidez e o parto foi um processo difícil. Acontecimento costumeiramente partilhado entre mulheres, aliado à pudicícia, tornou difícil a aproximação masculina destes que eram fatos eminentemente femininos. Data do século XVIII a chamada "medicalização do parto", embora somente no século XIX observa-se uma mudança significativa. Para as camadas mais ricas, chamar o médico, que custava muito mais caro que a parteira, tornou-se sinal de prosperidade familiar.[38]

A "medicalização do parto" não garantiu inicialmente, afirma Yvonne Knibiehler, qualquer redução das mortes infantis e maternas. As parteiras acusavam os médicos de não terem paciência e recorrerem com muita freqüência ao parto com fórceps. Nos hospitais, lugares para onde se dirigiam as mulheres mais pobres, eram inúmeras as mortes. A febre puerperal, transmitida pelos próprios médicos que clinicavam em condições precárias de higiene, levava inúmeras mães à morte. Foi somente a partir do início do século XX que o hospital tornou-se, na Europa, um lugar mais seguro para se dar à luz do que a residência da gestante.[39]

Embora o controle dos médicos sobre o corpo das mulheres e a desqualificação das parteiras e curandeiras não tenham promovido, necessariamente, a redução da mortalidade infantil e materna, desorganizaram uma forma tradicional de solidariedade feminina existente há muito tempo e, principalmente, a autonomia e o controle sobre os produtos do seu corpo. Práticas anteriormente consideradas "coisa de mulher", tratadas por mulheres, transmitidas entre gerações, tornaram-se parte do conhecimento médico e masculino. Entre elas, encontram-se as técnicas abortivas. As parteiras tornar-se-ão, no decorrer do tempo, auxiliares assalariadas dos médicos nos hospitais, reduzindo significativamente a participação delas na vida reprodutiva das mulheres. A eficácia deste investimento da ciência médica na eliminação de práticas costumeiras encontrou, evidentemente, resistências em diferentes localidades, as quais nossa pesquisa tem investigado. Tratam-se, como já afirmamos, de práticas muito antigas.

Os próprios médicos, em seus tratados de obstetrícia, ao descrever os "mecanismos anatômicos ou fisiológicos do aborto", acabam por indicar as causas e os remédios que provocam a expulsão do feto. Esses conhecimentos proporcionaram, muitas vezes, os métodos para

---

[38] KNIBIEHLER, Y.. Corpos e corações. In: FRAISSE, G & PERROT, M.. Op. cit.. p. 358.
[39] Ibidem. p. 359.

aquelas que desejavam provocar o aborto.[40] Mas, mesmo independentemente desses tratados, as mulheres que queriam interromper uma gravidez indesejada encontravam na vizinhança, no açougue, na padaria, na mercearia, a informação desejada. Uma infusão de substâncias abortivas tradicionais como a de arruda, sabina, cravagem de centeio, estava sempre disponível para as mulheres francesas do século XIX. Além disso, no final daquele século, cerca de cinqüenta abortadeiras profissionais anunciavam seus serviços nos jornais de Paris. Nos Estados Unidos, curandeiras e parteiras nativas americanas receitavam raízes e ervas; já as mulheres negras utilizavam, desde o índigo até uma mistura de calomelano e terebentina. Na Inglaterra, mulheres da classe trabalhadora experimentavam pílulas de chumbo; por vezes, recorriam às sangrias, aos banhos quentes e aos exercícios violentos. Caso nenhum desses métodos surtisse efeito, ainda era possível recorrer às abortadeiras, que, por meios mecânicos, provocavam o fim da gravidez indesejada.[41]

Convém destacar que, de qualquer forma, a medicalização do parto e a interferência médica sobre o corpo das mulheres, ao promover a desarticulação de muitas redes de solidariedade feminina e desqualificar conhecimentos populares, apagou da memória muitas das técnicas de conhecimento popular para a interrupção da gravidez. Embora ainda hoje seja possível enumerar as diferentes ervas, infusões e métodos, o que se perdeu foi a quantidade, a qualidade e a forma de fazê-lo. Tratava-se de um conhecimento que transformava o "veneno" numa infusão, capaz de interromper a gravidez sem matar a mulher. A perda desse conhecimento destruiu os limites conhecidos entre o "remédio" e o "veneno".

Além das práticas de infanticídio e de aborto, uma outra que mereceu atenção crescente e constante tentativa de controle foi a do abandono de crianças. Esta prática, que remonta à Antigüidade, ocasionou na sociedade ocidental cristã, investimentos que partiram inicialmente da Igreja.

De acordo com Jean-Louis Flandrin, esse era um recurso radical que os pais possuíam para "limitar seus encargos de família: abandonar seus filhos no nascimento, ou mais tarde."[42] A trajetória desta prática na sociedade cristã ocidental, e sua condenação pela Igreja e pela lei, mostra,

---

[40] BERRIOT-SALVADORE, Évelyne. O discurso da medicina e da ciência. In: DAVIS, Natalie Zemon & FARGE, Arlette. *História das Mulheres no Ocidente*. vol. 3, Porto/ Portugal: Edições Afrontamento, São Paulo: Ebradil, 1994. p.446-447.

[41] WALKOWITZ, J. R.. In: FRAISSE, G. & PERROT, M.. Op.cit.. p. 422-423.

[42] FLANDRIN, J-L.. Op. cit. p.. 199

não só a diferença em relação a ela na Antigüidade, como, também, sua transformação, de atitude comum entre casais legítimos, em recurso para eliminação de frutos de casos extraconjugais.

Na Antigüidade, o enjeitamento era realizado em plena natureza, em lugares ermos, restavam poucas chances de sobrevivência para a criança. Na Idade Média, o abandono passou a ser realizado em lugares habitados, aumentando a esperança de sobrevivência. Os sentimentos eram já outros, não só dos que enjeitavam - os quais agora tinham esperança de que a criança fosse recolhida -, como, também, daqueles que a encontravam e sentiam-se na obrigação de se mostrarem caridosos.[43]

Esta esperança de caridade privada foi sendo substituída pela caridade pública, através das instituições de acolhimento para enjeitados. Isso não significou, entretanto, uma maior possibilidade de sobrevivência dessas crianças; pelo contrário: os historiadores têm apontado a intensa mortalidade que ocorria. Esta realidade, por outro lado, não reduziu, mas aumentou, a quantidade de crianças abandonadas. Eram, entretanto, ainda, em sua maioria, filhos de casais legítimos.

A Igreja, por sua vez, condenava essas práticas, mas era bem mais veemente na condenação ao aborto e aos casos de "opressão",[44] mesmo os acidentais. As condenações para o abandono focalizavam mais o clandestino.

A instituição da "roda dos expostos" insere-se neste contexto de enjeitamentos. Surgiram inicialmente na Itália, no século XII, a partir das confrarias de caridade. Tendo como objetivo acolher e batizar as crianças abandonadas, ofereciam, ainda, pelo sistema da roda, anonimato às pessoas que enjeitavam as crianças. Foram consideradas como protetoras da honra das famílias, pois garantiam o anonimato dos pais de filhos ilegítimos. Isso não significa que casais legítimos não expusessem seus filhos na roda. No final do século XVIII, o número imenso de crianças colocadas na roda era uma das grandes preocupações do rei Luís XVI, da França.[45]

A instituição dessas práticas tem sido alvo de inúmeros estudos por parte de diferentes historiadores. Maria Luiza Marcílio afirma que "a roda foi instituída para garantir o anonimato do expositor, evitando-se, na

---

[43] Ibidem. Idem.

[44] Era chamada de "opressão" a prática comum de, inadvertidamente, sufocar os filhos no leito, enquanto dormiam. Era costume a criança dormir na cama do casal.

[45] Ibidem. p. 202.

ausência daquela instituição e na crença de todas as épocas, os males maiores, que seriam o aborto e o infanticídio". A autora, de forma sucinta, descreve a *roda dos expostos*:

> O nome da roda provém do dispositivo onde se colocavam os bebês que se queriam abandonar. Sua forma cilíndrica, dividida ao meio por uma divisória, era fixada no muro ou na janela da instituição. No tabuleiro inferior e em sua abertura externa, o expositor depositava a criancinha que enjeitava. A seguir, ele girava a roda e a criança já estava do outro lado do muro. Puxava-se uma cordinha com uma sineta, para avisar o vigilante ou rodeira que um bebê acabava de ser abandonado e o expositor furtivamente retirava-se do local, sem ser identificado.[46]

No Brasil, sua instituição foi criada no século XVIII, em Salvador, na Bahia, estendendo-se a seguir por todo o País, surgindo, também, em Florianópolis. Seu desaparecimento só foi implementado na segunda metade do século XIX, tendo algumas delas sobrevivido até meados do século XX.[47]

Tal prática, por sua persistência e pela quantidade de crianças abandonadas, acabou por encontrar amparo no setor público. Para o desaparecimento, ou pelo menos para a sua redução, não bastaram leis punitivas; foi necessária uma campanha sensibilizadora, responsabilizando os pais pelas crianças que nasciam. O questionamento da caridade e o surgimento da filantropia inserem-se nesse contexto.

De acordo com Jacques Donzelot, a partir da segunda metade do século XVIII observa-se a configuração de uma política de conservação das crianças, direcionada inicialmente à burguesia. Ao lado de investimentos na constituição de uma medicina doméstica destinada a difundir conhecimentos e técnicas, que permitiam às famílias burguesas retirar seus filhos dos cuidados de amas e serviçais - considerados capazes de influências negativas -, destinou-se, também, uma série de investimentos para dirigir a vida dos pobres, visando à diminuição do custo social de sua reprodução. Era o advento da filantropia.[48]

Tratava-se, esta última, de racionalização da assistência pública. Buscava-se a adoção de uma nova "economia social". A intervenção

---

[46] MARCÍLIO, Maria Luiza. A roda dos expostos e a criança abandonada na História do Brasil. 1726-1950. In: FREITAS, Marcos Cezar de. (org.) *História Social da Infância no Brasil*. São Paulo: Cortez/USF-IFAN, 1997.

[47] Ibidem. p. 57-64.

[48] DONZETOT, Jacques. *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Graal, 1977. p.23-30.

na vida das famílias pobres visava obter "um número desejável de trabalhadores, com um mínimo de gastos públicos.[49] A instituição da *roda* será substituída, na Europa, por um "sistema de assistência domiciliar para a mãe", ampliando o controle do Estado sobre a família popular.[50] Ao lado disso, será realizada uma campanha intensa de divulgação dos valores da maternidade.

Todas essas intervenções, obviamente, não significarão mudanças imediatas e definitivas. O enaltecimento do amor materno e as campanhas pelo aleitamento têm uma trajetória longa, já tão bem demonstrada por Elizabeth Badinter.[51] A divulgação de normas não encontra imediato respaldo nas práticas populares.

Com relação ao abandono de crianças em Florianópolis, o descompasso entre as normas exigidas e as práticas populares têm sido alvo de discussão. Henrique Luiz Pereira Oliveira, discutindo a prática de expor crianças, constatou, em Desterro, o paulatino estranhamento que essa prática sofreu e a tendência à sua criminalização, no decorrer do século XIX. Lembra que esta era uma prática sancionada pelo costume.[52]

No Brasil, "o advento da República ensejou uma valorização da infância, uma vez que o imaginário republicano reiterava, de diversas maneiras, a imagem da criança como herdeira do novo regime que se instalava."[53] Entretanto, durante a fase Colonial e período da Monarquia, são inúmeros os testemunhos que falam da existência destas práticas costumeiras.

John Luccock, viajante que descreveu suas impressões sobre o Rio de Janeiro e o Brasil Meridional, quando de sua estada no Brasil, entre 1810 e 1817, afirma que "usa-se dos meios da mais baixa espécie a fim de impedir o nascimento de crianças, sendo que o infanticídio não é de forma alguma raro".[54]

---

[49] Ibidem. p. 22.

[50] Ibidem. p. 33.

[51] BADINTER, Elizabeth. *Um amor conquistado. O mito do amor materno.* Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. 370p.

[52] OLIVEIRA, Henrique Luiz Pereira. *Os filhos da falha: assistência aos expostos e remodelação das condutas em Desterro (1828-1887).* São Paulo, PUC, 1990. 330p. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1990.

[53] FREITAS, Marcos Cezar de (org) *História Social da Infância no Brasil.* São Paulo: Cortez/USF-IFAN, 1997. p. 13.

[54] LEITE, Miriam L. Moreira. A infância no século XIX segundo memórias e livros de viagem. In.: FREITAS, Marcos Cezar de (org) *História Social da Infância no Brasil.* São Paulo: Cortez/USF-IFAN, 1997 p. 28 e 29.

Quanto à prática do aborto, é possível encontrar referências a ele já em 1560, nas cartas que o padre José de Anchieta mandava aos seus superiores, e nas quais denunciava o uso de inúmeras "técnicas" pelas mulheres nativas. Nas leis do reino português, constavam condenações às aborteiras. Os visitadores eclesiásticos tinham ordens para inquirir e punir estas práticas com pesadas penitências.[55]

Este era, porém, um costume muito comum no Brasil colônia. No século XIX, o viajante francês Debret retratava a vendedora de arruda - erva conhecida como abortiva -, figura muito comum nas ruas das cidades do Brasil Colonial. Ao lado de chás abortivos, as mulheres recorriam, muitas vezes, a métodos mecânicos: aplicavam golpes no ventre, pulavam de grandes alturas, carregavam fardos pesados, arrastavam a barriga no chão, provocavam vômitos e diarréias. Além disso, ainda podiam recorrer à introdução de objetos pontiagudos no útero, tais como fusos de roca, broches de ferro, colheres, canivetes, etc...[56]

Mary Del Priore aponta, em seu livro Ao sul do corpo, que, no período colonial, a Igreja Católica, tentou difundir no Brasil, junto às populações da colônia, uma campanha de moralização das relações entre os sexos. A campanha, além da divulgação dos ideais da *santa mãezinha* e da exigência de regulamentação das relações através do matrimônio, pregava a extinção das práticas abortivas e infanticidas. De acordo com esta campanha, o aborto era uma *mancha, capaz de oxidar o belo retrato que se queria fazer das mães.* A perseguição a esta prática inseriu-se no interior de discursos contra as ligações extra-matrimoniais. Ou seja: passou-se a divulgar o pressuposto de que as mulheres que abortavam eram aquelas que mantinham ligações ilícitas.[57]

Isto não impediu a continuidade do costume quando, no final do século XIX e início do XX, jornais do Rio de Janeiro traziam anúncios de aborteiras.[58]

Por parte do setor público, a perseguição ao aborto foi feita no Brasil através das Ordenações e dos diversos Códigos Penais. O Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, criminalizou algumas práticas

---

[55] PRIORE, Mary Del. A árvore e o fruto: um breve ensaio histórico sobre o aborto. *Bioética.* 1994; 2: 43-51, Brasília: Conselho Federal de Medicina.

[56] Ibidem. p. 44-49.

[57] PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia.* Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993. p.294-300.

[58] SOIHET, Rachel. É proibido não ser mãe: opressão e moralidade da mulher pobre. In: VAINFAS, Ronaldo. (org) *História da Sexualidade no Brasil.* Rio de Janeiro: Graal, 1986. p191-212.

costumeiras não previstas nas Ordenações Filipinas, que regeram o período Colonial. Entre outras, foram criminalizadas as práticas de aborto, infanticídio e abandono de crianças.[59]

Por sua vez, o Código Penal do Brasil República, de 1890, além de criminalizar a prática do abandono de crianças, não previsto no Código do Império de 1830, instituiu para aborto e infanticídio penas bem maiores. Enquanto no Código de 1830 não era prevista qualquer pena para o auto-aborto, o de 1890 previu pena de um a cinco anos para "a gestante que conseguir abortar voluntariamente, empregando para esse fim os meios; e com redução da terça parte, se o crime for cometido para ocultar a desonra própria".

Em relação ao aborto provocado por terceiros, os dois códigos previam penas semelhantes: de um a cinco anos. Entretanto, o Código Penal de 1890 é mais detalhista: prevê penas diferentes, pretendendo punir com mais rigor o aborto provocado em gravidez mais tardia; por exemplo: previu prisão de dois a seis anos se houvesse a expulsão do "fruto da concepção", e de seis meses a um ano em caso de não ocorrer esta expulsão.[60]

---

[59] Ver em anexo quadro com os diferentes códigos penais brasileiros.

[60] PIERANGELLI, José Henrique. Códigos Penais do Brasil. Evolução Histórica. Bauru/SP: Editora Jalovi, 1980. p. 303-304.
Código Penal de 1890.
"Art. 300. Provocar aborto, haja ou não a expulsão do fruto da concepção:
No primeiro caso: - pena de prisão celular por dois a seis anos
No segundo caso: - Pena de prisão celular por seis meses a um ano
1º§ Se, em conseqüência do aborto ou dos meios empregados para provocá-lo, seguir-se a morte da mulher:
Pena - de prisão celular de seis a 24 anos
2º§. Se o aborto for provocado por médico, ou parteira legalmente habilitada para o exercício da medicina:
Pena - a mesma precedente estabelecida, e a privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação.
Art. 301. Provocar aborto com anuência e acordo da gestante:
Pena - de prisão celular por um a cinco anos.
Parágrafo único. Em igual pena incorrerá a gestante que conseguir abortar voluntariamente, empregando para esse fim os meios; e com redução da terça parte, se o crime for cometido para ocultar a deshonra própria.
Art. 302. Se o médico, ou parteira, praticando o aborto legal, ou aborto necessário para salvar a gestante de morte inevitável, ocasionar-lhe a morte por imperícia ou negligência:
Penas - de prisão celular por dois meses a dois anos, e privação do exercício da profissão por igual tempo ao da condenação."
Note que, neste código, é prevista a existência de aborto, realizado por médico ou parteira, necessário para salvar a gestante de morte inevitável.

Em relação ao infanticídio, da mesma forma, a Lei Penal do Império é bem mais branda que a da República. Assim, enquanto o Código Penal do Império prevê pena de três a doze anos e multa correspondente à metade do tempo para o infanticídio, reduzindo esta pena para prisão com trabalho por um a três anos quando for cometido pela mãe para "ocultar sua desonra" - o Código Penal da República, além de ser mais detalhista, previu penas de seis a vinte quatro anos, reduzindo para prisão celular por três a nove anos se o crime for cometido pela mãe para "ocultar desonra própria".

É possível sugerir que o aumento do rigor e a criminalização dessas práticas estiveram ligados, por um lado, a toda uma série de dispositivos de controle do corpo articulados ao processo civilizatório ocidental e, por outro - especialmente em relação ao Código Penal da República -, a um investimento pedagógico destes controles, haja vista a baixa penalização dos casos concretos e a suavização das penas a partir do Código de 1940.

No Código de 1940, vigente até os dias atuais, para o auto-aborto estão previstas penas de um a três anos (art 124), e para infanticídio o artigo Art. 123 preceituava: *matar, sob a influência do estado puerperal, o próprio filho, durante o parto ou logo após: Pena - detenção, de dois a seis anos.*

Em relação aos controles do corpo, devemos salientar aquilo que Michel Foucault, Georges Vigarello e Norbert Elias apontam-nos: o autocontrole físico como sintoma de civilização e os meios empregados para tal. Diferentemente de uma cultura plebéia, na qual o corpo era pensado como o senhor do desregramento, capaz de excessos, possuidor de poderes mágicos, o processo civilizatório exigiu o domínio sobre este. Uma nova tecnologia do corpo recomendou treinamentos e disciplinas.[61] No interior destas, observam-se políticas de controle cada vez maiores da capacidade reprodutiva do corpo das mulheres, bem como das práticas costumeiras que lhes garantiam maior poder sobre seus próprios corpos. Esse controle previa difundir uma nova moralidade sexual ligada ao casamento.

Todas essas políticas estiveram permeadas, também, por um sentimento de amor pelas crianças e pela responsabilidade dos pais pelos filhos. Esta preocupação é datada, e já foi muito bem demonstrada por

---

[61] PORTER, Roy. História do Corpo. In. BURKE, Peter (org) *A escrita da história: novas perspectivas.* São Paulo: UNESP, 1992. p. 310-311.

Philippe Ariès e Elizabeth Badinter para o cenário europeu. No Brasil, os códigos penais registraram parte desta responsabilização, a qual pode ser percebida através da criminalização do abandono de crianças. Inexistente nas Ordenações Filipinas, durante o período colonial, e no Código do Império de 1830, esta criminalização aparece, apenas, no código de 1890, já na República.[62]

Todavia, é o código de 1940 que apresenta maior número de artigos penalizando abandonos, exigindo cuidados com a infância, tanto no que tange à subsistência quanto à educação.[63] Este tipo de criminalização, ao dar maior responsabilidade para os pais em relação aos filhos, transforma estes em fardo, ensejando o controle da fecundidade pelos casais[64] e exigindo da parte destes - especialmente das mulheres - maior controle sobre seus corpos.

As tentativas de controle, visíveis na criminalização de práticas como as de aborto e infanticídio e abandono de crianças, esbarram em interpretações concretas destes Códigos Penais. Mesmo que instituições como a Igreja e políticas públicas de âmbito geral promovam normas que ensejam a universalidade de condutas, cada localidade constitui diversificadas formas de controle de práticas costumeiras. A administração dos corpos implica, portanto, práticas diferenciadas, inseridas no interior de relações de classe e gênero, e articuladas por diferentes configurações culturais e históricas.

---

[62] PIERANGELLI, J. H.. Op. cit.. p. 302 "Art. 292. Expor, ou abandonar, infante menor de sete anos, nas ruas, praças, jardins públicos ou particulares, enfim em qualquer lugar, onde, por falta de auxílio e cuidados, de que necessite a vítima, corra perigo sua vida ou tenha lugar a morte:
Pena- de prisão celular por seis meses a um ano.
§ 1º Se for em lugar ermo o abandono, e por efeito deste perigar a vida, ou tiver lugar a morte do menor:
Pena- de prisão celular por um a quatro anos.
§ 2º Se for autor do crime, o pai ou mãe, ou pessoa encarregada da guarda do menor, sofrerá igual pena, com aumento da terça parte.
Art. 293 Incorrerão em pena de prisão por um a seis meses:
§1º Aquele que sem prévio consentimento da pessoa ou da autoridade, que lho houver confiado, entregar a qualquer particular, ou estabelecimento público, o menor de cuja criação e educação estiver encarregado:
§2º Aquele que, encontrando recém-nascido exposto, ou menor de 7 anos abandonado em lugar ermo, não o apresentar, ou não der aviso, à autoridade pública mais próxima."

[63] São os casos dos artigos 218, 242 - 249. Ibidem. p.489 e 492-494.

[64] FLANDRIN, Jean-Louis. *O sexo e o Ocidente.* São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 10-12.

Acompanhar estes acontecimentos, como fazemos em nossa pesquisa, numa cidade como Florianópolis, permite-nos perceber, nas relações cotidianas, como estas normas vão sendo impostas, como os corpos vão sendo observados e definidos, como práticas costumeiras, que garantiam maior autonomia para as mulheres, vão sendo alvo de campanhas que estabelecem lugares, comportamentos e gêneros.

Em Florianópolis, campanhas higienizadoras de limpeza pública, obras e programas visando ao afastamento da população pobre das áreas mais centrais da cidade, ganharam espaço nos jornais e foram alvo, no início do século XX, da preocupação dos governantes, os quais as expressaram através de discursos na Câmara Legislativa e nos relatórios de governo - e muitas vezes não passaram disso. Estas reformas faziam eco àquelas que eram realizadas, desde o século XIX, na Europa e, na virada do século, no Rio de Janeiro. Entretanto, encontraram, nos locais onde foram ensejadas, particularidades e adaptações.

Enquanto na Europa, principalmente, e no Rio de Janeiro em menor grau, tais reformas eram motivadas pelas constantes revoltas urbanas, em Florianópolis a motivação esteve centrada no medo do contágio, em vista das constantes epidemias que assolavam a ilha. As autoridades da época viram, então, nos pobres que habitavam o centro urbano, os responsáveis pela difusão dessas epidemias.[65]

As reformas constituíram novos sujeitos higienizados, já discutidos em inúmeras pesquisas. No interior delas, encontra-se uma grande preocupação com a infância. Iniciada há muito tempo em grandes centros, encontrou maior densidade em Florianópolis a partir da década de 20. A busca de redução da mortalidade infantil - sintoma de atraso - levou à adoção de inúmeras medidas, concretizadas, principalmente, após a década de 20, com políticas mais intensas de cuidados materno-infantis e maior controle sobre o corpo feminino, através da investigação das práticas costumeiras. A construção de alas direcionadas à maternidade, no Hospital de Caridade; a construção da Maternidade Carlos Corrêa, em 1927; o controle dos internamentos por aborto incompleto - através do registro em fichas,[66] são exemplos de medidas direcionadas aos cuidados materno-infantis e ao controle do corpo feminino. Ou seja: o

---

[65] Ver ARAÚJO, Hermetes Reis de. *A invenção do litoral*: reformas urbanas e reajustamento social em Florianópolis na Primeira República. São Paulo, PUC, 1989. 216p. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1989.

[66] Nas fichas do Hospital de Caridade, constata-se, num período de 5 anos (1927 a 1931), o registro de 11 pacientes internadas por "aborto incompleto". Obviamente, no registro não consta se o aborto fora provocado.

mesmo processo que proporciona melhores condições de saúde para as mulheres e crianças, constitui saberes e possibilidades de controle sobre o corpo das mulheres.

A história da criminalização de práticas tão antigas como o aborto, o infanticídio e o abandono de crianças - interligadas pela vontade de evitar a continuação de uma gravidez indesejada - ajuda-nos a desnaturalizar os sentimentos, a percebê-los como históricos. Esta criminalização esteve inserida no interior de políticas de controle da população e, especialmente, no do corpo das mulheres. A manutenção de muitas dessas práticas aponta, também, para a resistência dos costumes, bem como para as contradições do "processo civilizatório".

CODIGOS PENAIS BRASILEIROS

CP	Aborto	infanticídio	Abandono de crianças
1830	Prisão por um a cinco anos, quando realizado com o consentimento da mulher. Pena dobrada se o ato for realizado sem o consentimento da gestante	Prisão por três a doze anos por matar recém-nascido. Pena reduzida para um a três anos se a própria mãe matar o filho para ocultar sua desonra.	Menores de quatorze anos não serão considerados criminosos.
1890	Prisão por um a cinco anos, por abortar voluntariamente. Prisão de dois a seis anos, por provocá-lo em outra pessoa. Prisão de um a cinco anos, se for realizado com o consentimento da gestante.	Prisão por seis a vinte quatro anos, por matar recém-nascido. Redução para três a nove anos, se o crime for feito pela mãe para ocultar a desonra própria	Menores de nove anos não são considerados criminosos. Prisão por seis meses a um ano por expor ou abandonar infante menor de sete anos. Pena de um a quatro anos se o abandono for realizado em lugar ermo.
1940	Prisão de um a três anos, por provocar aborto em si mesma. Detenção de um a quatro anos por provocar o aborto com consentimento da gestante. Prisão de três a doze anos, quando for provocado sem o consentimento. Prevê o aborto realizado para salvar a vida da gestante e devido a estupro.	Prisão por dois a seis anos, por matar o próprio filho, sob influência do "estado puerperal", durante, ou logo após o parto.	Os menores de dezoito anos são penalmente irresponsáveis. Penas de reclusão de um a cinco anos e multa para sonegação do estado de filiação.

Fontes: Para 1830 - *Código Criminal do Império do Brazil. Theorica e praticamente*, annotado pelo Bacharel Francisco Luiz, Juiz de Direito da Comarca das Alagoas. Maceió: Typ. de T. de Menezes, 1885 e BRUNO, Aníbal. *Direito Penal I. Parte especial*. Rio de Janeiro: Forense, 2° ed. 1972. Tomo 4.

Para 1890 - SOARES, Oscar de Macedo. *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil. Comentado*. Rio de Janeiro: Ed. Garnier, 1908. (Decreto n° 847 de 11 de outubro de 1890).

Para 1940 - *Código Penal*. Decreto Lei n° 2848 de 7 de dezembro de 1940. São Paulo: Livraria Acadêmica Saraiva & Cia. Editores, 1941, e JESUS, Damásio E. de. *Direito Penal - Parte especial*. São Paulo: Saraiva. 2 v. ,13° Ed., 1991.

Ainda para todos os códigos : PIERANGELLI, José Henrique. *Códigos Penais do Brasil. Evolução Histórica*. Bauru/SP: Editora Jalovi. 1980.

Da participação à interatividade: o vídeo popular no Brasil

Henrique Luiz Pereira Oliveira
Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo
Este texto aborda a ascensão e o refluxo do vídeo popular no Brasil e sua relação com uma concepção de história bastante marcada pela idéia de intervenção dos meios de comunicação. A ênfase na participação popular no processo de produção dos vídeos corresponde também a um momento da produção historiográfica marcada pela intenção de dar voz aos excluídos.

Palavras-chave: Vídeo popular; Meios de comunicação; Historiografia.

Abstract
This text analyzes the rise and resurgence of popular video in Brazil and its relationship with a conception of history strongly influenced by the media. It shows that the emphasis in the popular participation in the process of videos production's also corresponds to a moment of the historiographic production marked by the concern of giving voice to the excluded people.

Keywords: Popular video; Media; Historiography.

1. Vídeo e História

A utilização dos equipamentos de produção e exibição de vídeo, junto aos movimentos sociais, foi bastante intensa na América Latina no decorrer da década de 1980 e na primeira metade da década de 1990. Referindo-se ao VIII Festival Internacional do Novo Cine Latino-Americano, ocorrido em Havana, no ano de 1986, Luiz Fernando Santoro[1] destacou que,

> *Após assistirmos a mais de uma centena de produções realizadas em 1985 e 1986, ficou evidente a todos do júri que os principais acontecimentos políticos e sociais ocorridos na América Latina estavam registrados em vídeo: da invasão da Corte de Justiça à erupção de um vulcão, na Colômbia; a repressão às manifestações populares no Chile; a luta do FMLN*

[1] Fundador e primeiro presidente da Associação Brasileira de Vídeo Popular – ABVP.

em El Salvador; o conflito com os 'contra' na Nicarágua; os assassinatos de líderes camponeses no Brasil; as ações e justificativas da guerrilha peruana, entre dezenas de outros exemplos.[2]

Essa profusão de registros dos diversos movimentos sociais em fitas de vídeo constitui sem dúvida uma fonte privilegiada para investigações sobre a história recente da América Latina. Deste ponto de vista poderíamos perguntar como esses vídeos contribuem para avançar a própria pesquisa e reflexão histórica sobre esta região. No outro pólo da relação vídeo e história, poderíamos pensar na própria história do movimento de vídeo popular, seu desenvolvimento, suas proposições, sua intervenção no processo histórico. Encontramos aqui uma polaridade semelhante àquela que tem caracterizando as reflexões sobre as relações entre cinema e história. Frente às "duas maneiras clássicas de relacionar cinema e história" que fazem do cinema objeto da história ou da história objeto do cinema, Jacques Rancière entende que "*os problemas mais interessantes se colocam somente quando saímos desta relação sujeito/objeto e quando tentamos abarcar o conjunto dos dois termos, percebendo como a noção de cinema e aquela de história se entrepertencem e compõe juntas uma história*"[3]. O cinema, para Rancière, corresponde a uma certa idéia de história, a história como um destino comum da coletividade, uma história em que o agente é a coletividade.

Porque o olho 'mecânico', o olho imparcial da câmera, se oferece exemplarmente à revelação do interessante de toda coisa desinteressante, ele se revela eminentemente próprio a figurar esta história nova que é o destino de todos, e que todos realizam uma parte igual. É assim que uma certa idéia de agente histórico se liga à potência estética do cinema.[4]

O vídeo também mantém uma particular relação com a história. Sturken destacou o paradoxo entre a juventude do vídeo e o seu desejo de história, entre sua ligação com o futuro e o seu desejo de instaurar um passado, entre sua importância na produção da memória contemporânea e sua efemeridade, paradoxo entre a rebeldia do vídeo e a sua rápida (e crucial) institucionalização.[5]

---

[2] SANTORO, Luiz Fernando, *A imagem nas mãos: o vídeo popular no Brasil*. São Paulo: Summus, 1989, p. 15.

[3] RANCIÈRE, Jacques, "L'historicité du cinéma": In Baecque, A. e Delage, C. (org), *De l'histoire au cinéma*. Paris: Éditions Complexe, 1998, p. 45.

[4] Idem, p. 50.

[5] STURKEN, Marita, "Les grandes espérances et la construction d'une histoire". In: *Communications*, Paris, nº 48, 1988, p. 128.

As fitas de vídeo parecem estar sujeitas a um rápido envelhecimento. Fitas de 1972 parecem já pertencer a uma outra era. "*Elas testemunham uma época onde a qualidade da imagem tal qual é correntemente definida na atualidade, possuía menos valor que o interesse no drama constituído pela captura em imagem de um acontecimento*".[6] Este envelhecimento, que é técnico e estético, é também vinculado à rápida deterioração das fitas. Por outro lado, freqüentemente o vídeo tem sido vítima das inovações tecnológicas. Muitos dos registros pioneiros que sobreviveram à deterioração não podem mais ser assistidos porque já não existem equipamentos compatíveis com o tipo de fita em que foram gravados.[7]

Os museus tiveram um papel chave em relação à vídeo arte, seja enquanto promotores, financiadores e hospedeiros, mas também como condutores do seu desenvolvimento e da sua história. A criação de departamentos de vídeo nas instituições culturais demandou uma história que legitimasse esses novos setores. Tornava-se necessário distinguir aquilo que particularizava o vídeo em relação às demais práticas artísticas. "*Estas instituições fazem a história do vídeo sem verdadeiramente render justiça a influência de outras formas artísticas, das teorias da comunicação e dos fatores sócio-políticos que contribuíram* para *o desenvolvimento da produção*".[8] Alguns aspectos que foram ressaltados como sendo particulares ao vídeo, tais como a captação direta e a geração de acontecimentos, já estavam presentes em experiências do cinema e em práticas artísticas como o *happening*. Todavia, as narrativas sobre a história do vídeo cuidaram mais de demarcar sua especificidade do que em aprofundar sua relação com outras práticas.

A especificidade tecnológica do vídeo tem sido enfatizada através de um tipo de história que destaca as invenções fundamentais no aprimoramento da tecnologia do vídeo e demarca o lugar do vídeo ante as demais artes visuais em função justamente daquilo que decorre das suas características técnicas – simultaneidade entre registro e exibição, granulação da imagem, pouca profundidade de campo, etc. É como se o vídeo precisasse continuamente ser justificado a partir das suas

---

[6] Idem, p. 128.

[7] No Brasil, é freqüente encontrarmos instituições que possuem uma parte do seu acervo em U-Matic mas, devido ao fato de suas casseteras U-Matic estarem danificadas e de não haver recursos (nem interesse) em consertá-las, este acervo não pode ser consultado e, pior, se deteriora pela falta de movimentação das fitas.

[8] STURKEN, M., op. cit., p. 129.

propriedades inerentes, propriedades que o dotariam de um potencial inédito, e por isto é preciso historicizar o desenvolvimento dessas propriedades, caracterizá-las, apontar suas implicações e suas evoluções futuras.

A acentuada ênfase na especificidade tecnológica do vídeo é uma questão que precisa ser melhor analisada. Se é verdade que, relativamente ao cinema, o vídeo, devido ao custo dos equipamentos, ampliou o acesso à produção e, ao mesmo tempo, devido as suas características técnicas, tornou mais ágil os processos de produção e veiculação, é preciso investigar porque estes valores de ampliação do acesso e de agilidade se tornaram tão essenciais. Nessa direção a resposta não se restringe à especificidade tecnológica, mas deve ser encontrada, conforme indicou Sturken, entre outros aspectos, na articulação desta tecnologia com as concepções de comunicação, com as práticas dos movimentos sociais e com as práticas artísticas. Possivelmente esta urgência, que encontrou no vídeo um meio adequado de efetivação, também corresponde a uma determinada percepção, a uma determinada concepção de história. No caso do vídeo popular, a ênfase nas potencialidades inerentes ao meio revestiu-se de um particular interesse. O vídeo foi aclamado como sendo a possibilidade de os despossuídos terem acesso direto à produção de imagens, à produção da sua própria imagem.

> [...] *fazendo uso de um meio de comunicação que não é revolucionário, como muitos acreditam, mas que pode ser um componente privilegiado das lutas populares em todo o continente, colaborando para que as classes populares possam expressar a sua própria visão de mundo, informar-se, registrar a sua história, ou melhor POSSAM, COM UMA CÂMERA, TOMAR A SUA PRÓPRIA IMAGEM NAS MÃOS.*[9]

Que historicidade comum há entre o vídeo popular e a noção de história? Nossa hipótese é que o vídeo popular corresponde a um momento em que, além da fé no papel da coletividade como agente do processo histórico, passou-se a reivindicar à coletividade um papel ativo na história como inscrição, como síntese e interpretação deste processo. "Tomar a sua própria imagem nas mãos" torna-se estratégico na medida que ser sujeito da história implica também ser sujeito na produção do registro da história. Querer "tomar a sua própria imagem nas mãos" corresponde a um momento histórico em que se atribui à mídia um peso importante na

---

[9] SANTORO, L. F., op. cit. p. 113.

história: a história passa pela mídia, seja em função do papel da mídia na condução do próprio devir histórico, seja em função do papel da mídia enquanto abonadora daquilo que é historicamente significativo.

2. O vídeo como crítica aos meios de comunicação de massa

Diferentemente de concepções como aquelas das primeiras décadas do século, que entendiam o cinema como um olho mecânico capaz de captar o movimento real, do mundo e das multidões, a era do vídeo é a das tecnologias de comunicação audiovisuais, as quais não são concebidas como meios de expressar o movimento real da história, mas sim como meios pelos quais as verdades históricas são produzidas. O vídeo emerge quando o campo de poder da mídia televisiva já estava consolidado, e ele foi usado para se contrapor a este poder. No mesmo momento em que se constatava o agigantamento dos meios de comunicação de massa, difundia-se o acesso às tecnologias de comunicação de baixo custo.

Esta consciência da inter-relação entre o devir histórico e a mídia está expresso de forma exemplar no "Projeto de vídeo-cassete ou piquete eletrônico".

> *Não podemos competir com eles simplesmente com um jornalzinho de Off-Set. Precisamos de meios de comunicação mais ágeis, abrangentes, imaginativos. Muitas entidades populares e Sindicatos já possuem e começam a comprovar a eficácia do vídeo. Abrir novas linhas de produção, canais de distribuição alternativas nas mãos diretas do operariado, é garantir em curto prazo de tempo o perfeito controle, tanto técnico como ideológico das informações. Se não podemos com eles na quantidade, pelo menos na qualidade. Por isso 'VÍDEO'.* [10]

Frente à distorção das informações sobre os movimentos sociais efetivada pelos meios de comunicação de massa, era preciso uma resposta à altura, incorporando os meios adequados. O potencial de manipulação, que o meio permitia, deveria ser explorado na produção dos programas.

---

[10] Não há uma identificação da entidade responsável nem a data da sua produção. Por referências indiretas podemos deduzir que foi produzido por um sindicato de trabalhadores em indústria química. Também através de algumas referências podemos situá-lo no tempo. É mencionada a publicidade oficial "Você trabalhou e o Brasil mudou", que foi veiculada em 1985. Documento conservado no Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro, pasta Com-mcs-vid.

> *Preparar um esquema de edição na hora, registrando os flagrantes da Campanha* [campanha salarial], *na porta de fábrica (piquetes, repressão, etc.), entrevistas com os patrões durante as negociações, desmascarando-os, mostrando as mentiras de suas declarações, a contradição entre o luxo, a opulência que os rodeia e a miséria dos trabalhadores. Numa linguagem simples, direta.* ***Ser safados com os patrões assim como a Globo é safada com os trabalhadores.*** [...] *Assim como um bom discurso, uma denúncia bem colocada, uma palavra de ordem bem agitada na porta de fábrica, podem desembocar numa greve, um bom programa de vídeo pode no mínimo gerar as condições necessárias para esta vir a acontecer.*[11]

Na América Latina, o processo de distensão das ditaduras foi acompanhado por um crescente investimento nos processos de comunicação popular, implicando, de um lado, uma apropriação das tecnologias comunicacionais pelos movimentos sociais como instrumento de ação política e, por outro lado, uma política de incentivo por parte das agências de cooperação internacional aos meios alternativos de comunicação como formas de fomentar melhorias sociais com estabilização e integração política[12].

'Participação' tornou-se uma palavra chave no vídeo popular. Participação implicava ruptura com as formas ditatoriais de governo e, na perspectiva dos movimentos populares, inserção dos setores socialmente excluídos no processo político. Mas não se tratou apenas da luta dos excluídos para ocupar o lugar que lhes cabe na história. No caso do vídeo popular, por participação entendia-se o papel ativo que os excluídos deveriam ter na própria produção do registro histórico.

Antes de analisar como o movimento de vídeo popular no Brasil pensou a "participação", é preciso verificar como no início do movimento de vídeo na América do Norte e na Europa os meios de comunicação foram problematizados. Em meados dos anos 60, foram lançados pela Sony os primeiros equipamentos portáteis para a gravação de imagens em fita magnética, conhecidos como *portapak*. Mesmo sendo ainda um

---

[11] Idem, p. 4. Não está sublinhado no original.

[12] Os principais projetos da ABVP, da TV dos Trabalhadores, do Centro de Criação da Imagem Popular – CECIP, da TV Viva e do IBASE Vídeo, para citar as organizações mais relevantes, foram financiados com recursos obtidos através de projetos enviados para entidades tais como a Ford Fundation, Centro Internazionale Crocevia (ONG italiana), MacArthur Fundation, Video Tiers-Monde (, Novib (Netherlands Organization for International Development Cooperation).

equipamento de acesso limitado, em diversos países surgiram experiências de apropriação do *portapak*. Para citar um exemplo, nos Estados Unidos, o grupo Ant Farm adquiriu um *portapak* preto e branco em 1970 e, retomando da sua maneira as experiências dos trens de propaganda e agitação dos cineastas construtivistas soviéticos, saiu pelas estradas americanas em uma camioneta realizando vídeos, encorajando a audiência a participar das produções, e pregando uma nova sociedade.[13]

A expressão "*Guerrilla Television*",[14] que passou a circular nesse período, sintetiza um esforço de engajamento das novas tecnologias contra os meios de comunicação de massa. O termo apareceu em um artigo de Michael Shamberg, publicado no primeiro número do periódico Radical Software, editado em 1970. Um editorial dessa revista, em 1972, sintetiza as aspirações emergentes:

> *As pessoas devem exercer controle sobre os instrumentos e processos de informação que moldam suas vidas, de maneira a se libertarem da manipulação da massa, perpetrada pelos veículos comerciais deste país e pela TV controlada pelo Estado no estrangeiro.*[15]

Marcadas pelo acirramento da crítica ao *establishment* e pelo ambiente da contracultura, dialogando com as diversas práticas artísticas de dissolução da obra de arte como algo fechado, e contemporâneas das teorias de McLuhan sobre os meios de comunicação, essas primeiras experiências com o vídeo desvinculadas das instituições televisivas mantiveram paradoxalmente uma estreita relação com a televisão. Esses vídeos colocavam-se em uma perspectiva frontalmente contrária à televisão, valorizando os aspectos pessoais, as idéias, os processos, e não o

---

[13] MELLENCAMP, Patricia, "Video and the counterculture", *in* Schneider, C. e Wallis, B. (ed), *Global Television*, New York, Wedge Press, 2ª ed., 1991, p. 201-202.

[14] "A utilização do termo 'guerrilha' representa uma espécie de ponte entre uma velha forma de conscientização e uma nova. [...] Muitos pensam que algo 'radical' tenha que ser algo necessariamente político, porém não é este o nosso caso. Acreditamos em soluções pós-políticas para problemas culturais, e essas soluções são radicais em sua descontinuidade com o passado." Michael Shamberg e Raindance Corporation, *Guerrila Television*, Nova York, Holt, Rhinehart & Winston, 1971, *apud* E. Bonet, *op. cit.*, p. 151.

[15] MATUCK, Artur, *O potencial dialógico da televisão*, São Paulo: Annablume:ECA/USP, p.127.

acabamento dos produtos.[16] Concebidos como antídotos à televisão, a relação com o espectador nesses vídeos era marcada por um forte caráter de provocação, de perturbação. Para a exibição ter força de estranhamento capaz de romper a atitude passiva suscitada pela televisão, o vídeo experimental buscava tornar presente situações que provocassem no receptor estados intensos.

Mais profundamente do que um enfrentamento à televisão, tratou-se de refletir sobre os modos de vida de uma sociedade na qual a televisão ocupava um lugar privilegiado. Nesse sentido, as produções em vídeo se inseriram numa tendência presente em outras formas artísticas, que era a de provocar, perturbar, explicitar as estruturas perceptivas sedimentadas pelos equipamentos coletivos de subjetivação dominantes. Essas reflexões ocorriam tanto no âmbito daquilo que veio a ser chamado de vídeo arte, quanto no que poderia ser denominado de vídeo com temática social. Tais distinções são frágeis, mas, talvez, o que lhes deu objetividade foi o modo como historicamente o vídeo articulou-se com instituições, tais como museus e galerias de arte, canais de televisão e entidades ligadas aos movimentos sociais.[17]

Dessa forma as novas tecnologias de produção e difusão da imagem eletrônica (videotape recorder, sistema de transmissão a cabo, transmissão via satélite, videocassete e câmera portátil), ao mesmo tempo que redefiniram e ampliaram as possibilidades da televisão, foram apropriadas por novas modalidades de engajamento. Para entender o significado do vídeo para aquela época precisamos ter como contraponto um conceito de TV menos condescendente que aquele que tendemos a adotar atualmente.

> *A definição teórica de televisão é a transmissão imediata e a distância de imagens e sons sincrônicos por meios físicos e eletromagnéticos. [...] a definição real de televisão deverá ser entendida em outros termos: como meio de informação fortemente unidirecional, como serviço público à serviço de interesses privados, como indústria e instrumento do poder, como a mais poderosa indústria da consciência.*[18]

---

16 *Idem*, p. 132 e 165.

17 Sturken chama atenção para o papel das instituições na consolidação da dicotomia que separa o vídeo em questões artísticas e sociais, observando que, em meados dos anos 70, os organismos financeiros deixaram de subvencionar o vídeo comunitário em proveito do vídeo arte. STURKEN, M. op. cit., p. 137.

18 BONET, Eugeni. "Alter-video". In: Bonet, E. et al. *En torno al vídeo*, Barcelona: Gustavo Gili, 1980, p. 101-102.

O acesso aos equipamentos de gravação em fita magnética significou a possibilidade de autonomia em relação aos sistemas de transmissão unidirecionais e monopolizados. Por esta razão os produtores de vídeo foram enfáticos não somente em criticar a TV, mas em demarcar a separação entre vídeo e TV. Mais do que a designação de um equipamento, o termo *vídeo* passou a designar "*um modelo de comunicação e uma forma de entender a sociedade*".[19] Nesse sentido, certos usos do vídeo que hoje nos parecem naturais, noutro momento foram percebidos como aberrantes, como distorção da própria natureza do meio.

> *As TVs ameaçam se transformar em verdadeiros parasitas do vídeo, ou se se prefere, em sua versão alterada, que se poderia qualificar de anti-vídeo: usam, justamente ao contrário, as potencialidades do meio aplicando-o como apoio daquilo que é contra sua própria tendência, ou seja, o usam para manter uma versão tecnológica do absolutismo ilustrado sobre o qual vivemos. O vídeo, nas mãos das TVs, se transfigura em uma câmara de cinema de 'revelação' mais rápida, ou em uma mesa de efeitos de resultados mais 'espetaculares'.*[20]

3. Vídeo popular: a utopia da comunicação participativa

No curso da década de 80, quando a televisão já estava consolidada como veículo de informação e entretenimento, ocorreu uma multiplicação de grupos produtores de vídeo, no Brasil, denominados de "vídeo alternativo", "vídeo independente" ou "vídeo popular", conforme o caráter e os vínculos desses grupos. No Brasil, essa produção retomou algumas questões do movimento de vídeo na Europa e América do Norte, com a perspectiva de romper o domínio da mídia eletrônica, ou de pelo menos propor outro modelo de televisão, mais criativa e democrática. O fato singular, no Brasil e nos demais países da América Latina, é que uma parcela significativa dessa produção caracterizou-se por se articular diretamente aos diversos movimentos sociais que proliferavam no correr dos anos 80 e no início dos anos 90.

O movimento de vídeo popular pretendeu restabelecer uma ponte com o cinema Latino Americano dos anos 60, época em que as *"experiências de cinema com operários, mineiros, trabalhadores em geral*

---

[19] RUSIÑOL, Joaquim Dols. "Historia del audiovisual magnético televisivo: Televisión, TV, video". In: Bonet, E. et al, *op. cit.*, p. 98.

[20] Idem, p. 92.

multiplicaram-se, desde cursos de capacitação até a organização de centros de produção e sistemas de exibição, onde o debate, a conscientização e a mobilização eram a tônica principal". Com a chegada dos anos setenta essa proposta de um cinema com *"a função principal de detonar o debate em grupos ou a reflexão nos indivíduos"* já estava em crise.

> *Em meio a essa crise, que é exacerbada em meados dessa década* [Santoro refere-se à década de 80, quando seu livro foi publicado], *explode o vídeo na América Latina, com o compromisso direto com as lutas populares, retomando espaços, discussões e propostas que estavam presentes no início do movimento do Novo Cine Latino-Americano.*[21]

Ainda que na década de 70 já tenham sido realizados trabalhos com vídeo no Brasil, tanto a sua produção quanto a circulação estava restrita a grupos limitados. Em grande parte esses vídeos eram realizados por artistas plásticos. Somente a partir de 1985 as câmeras VHS passaram a ser largamente incorporadas em diversas atividades dos movimentos sociais. Nessa década e ainda na década de 90 foram criadas diversas entidades diretamente vinculadas à utilização do vídeo nos movimentos populares, ao mesmo tempo entidades, que já existiam, passaram a incorporar a produção de vídeos e a criar departamentos para este fim.

Para Santoro, o fato de o movimento de vídeo na América Latina ter vivido seu momento forte nos anos 80, quando o videocassete caseiro já se havia difundido, foi um dos elementos que o diferenciou dos movimentos ocorridos na Europa e América do Norte, nos anos 60/70. O movimento ocorreu na América Latina quando já estava instalada uma ampla "infra-estrutura de exibição", consubstanciada nos aparelhos disponíveis em sindicatos, associações e residências.[22]

No Brasil, os produtores de vídeo popular articulavam-se através da Associação Brasileira de Vídeo Popular – ABVP, que chegou a ter cerca de 350 sócios cadastrados. Criada em 1984, a ABVP reuniu um acervo de aproximadamente 500 fitas de vídeo, produzidas entre os anos de 1982 a 1995. Quando a Associação foi fundada, em dezembro de 1984, "reunindo cerca de cinqüenta grupos de todo o país", recebeu o nome de Associação Brasileira de Vídeo no Movimento Popular - ABVMP.[23]

---

[21] SANTORO, L. F. op. cit., p. 84.

[22] Idem, p. 33.

[23] "Produtores de vídeo popular já tem Associação, *Vídeo Popular*, nº 3, abril de 1985, p. 1.

Posteriormente, o nome foi mudado para Associação Brasileira de Vídeo Popular.[24] O boletim Vídeo Popular, cuja criação antecedeu à fundação da entidade, na primeira edição, portava o nome de Vídeo Clat. Na segunda edição, o boletim ganhou o nome que permaneceu até a trigésima e última edição.[25]

> *Assim, na busca constante de manter-se acima de quaisquer diferenças políticas entre os grupos participantes, decidiu-se eliminar o termo 'CLAT' do título do boletim, uma vez que para muitos ocorria uma identificação com determinados setores do movimento sindical brasileiro e latinoamericano*[26]

Que práticas conduziram a adoção do conceito de vídeo ***no*** movimento popular e depois vídeo popular, e não outro nome como, por exemplo, vídeo nos movimentos sociais? Porque a referência ao popular?

> [...] *vídeo popular? vídeo no movimento popular? o que que é isso? que especificidade é esta? Não foram poucas as vezes que estas questões surgiam. Este era um nó recorrente e voltava nas mais diferentes situações, às vezes para colocar em discussão um logo, uma marca, o nome do jornal, ou de uma publicação. Outros casos para definir projetos. Alguns achavam feio 'no movimento'.* [...] *No momento em que a entidade surgiu, a grande preocupação era com a apropriação da tecnologia pelas classes populares a fim de que fosse possível documentar, registrar os acontecimentos,* ***contar e expressar a sua visão da história****. Não seria só a TV a contar (ou não contar) como se deu no Congresso de fundação da CUT, por exemplo.*[27]

O termo "popular" possui uma história na prática política brasileira cuja investigação transcende o presente trabalho. Todavia o que importa destacar é que na gestação do movimento de vídeo o termo popular abarcava não só o compromisso dos vídeos com as lutas populares, mas

---

[24] Até o boletim Vídeo Popular nº 9, de agosto/setembro de 1987, mantinha-se o nome de fundação. No boletim nº 10, de janeiro/fevereiro/março de 1989 aparece o novo nome. Como ficou mais de um ano sem a publicação de boletins, o nº 10 refere-se ao novo nome como algo dado, não há nenhuma referência à mudança.

[25] O primeiro número do boletim data de agosto de 1984. Além do título Vídeo Clat, consta do cabeçalho "vídeo nos movimentos populares". No segundo boletim, datado de novembro de 1984, além da mudança de nome para Vídeo Popular, a referência ao movimento vai para o singular, pois no cabeçalho aparece "vídeo no movimento popular".

[26] *Vídeo Popular*, nº 2, novembro de 1984, p. 1.

[27] BARBOSA, Nanci, e-mail de 03/05/98. Não está sublinhado no original.

também a perspectiva da população econômica e politicamente dominada "contar e expressar a sua visão da história". A luta pela apropriação dos meios de comunicação pelos setores não-dominantes trouxe à tona uma discussão sobre as relações de poder que se estabelecem na utilização destes meios. Um dos aspectos chaves na discussão do conceito de vídeo ***no*** movimento popular é o fato de que entre o objeto técnico vídeo e os movimentos populares havia sempre um tipo de mediador, alguma entidade que detinha e operava os equipamentos. O que estava em jogo era qual devia ser o lugar desse mediador que controlava os meios de produção (os equipamentos de vídeo) e que trazia e gerava saberes sobre como tornar eficaz a ação com estes meios. O enfrentamento desta questão resultou em diversas experiências nas quais objetivava-se que a comunidade interessada ampliasse ao máximo possível o seu controle sobre o processo de produção dos vídeos.

Como forma de ultrapassar a separação entre os produtores, os protagonistas do registro e os espectadores, dava-se ênfase à participação. O envolvimento na elaboração do roteiro, na produção, participação como atores, e mesmo a manipulação dos equipamentos de gravação e de edição, sempre com um maior ou menor grau à assistência, eram formas pelas quais se podia dar a participação das comunidades. Tais iniciativas valorizavam mais o processo de realização, as relações que este processo promovia e aquilo que era mobilizado, do que o produto final obtido. Daí uma tendência de conceber o vídeo como *processo*, em oposição ao vídeo *produto* que primaria pela qualidade. O *vídeo processo*, largamente difundido entre os grupos de vídeo popular, caracterizava-se por deslocar atenção da obra para o evento, para o acontecimento em andamento, para a participação nesse acontecimento. A prioridade do processo em relação ao produto foi sustentada no âmbito do movimento Latino Americanos de vídeo.

> [...] *se nos dirigíssemos para a solução de problemas reais, ainda que pequenos, como o abastecimento de água para o bairro, talvez o objetivo principal não seria fazer um vídeo, mas fazer um vídeo ajudaria muito para alcançar o objetivo principal. Neste caso é bastante fácil não fazer, mas fazer fazer: é suficiente aceitar que também os outros sabem o que estão fazendo, que talvez não saia bem em televisão, mas se saia bem na realidade. Se aceitamos que a gente comum seja roteirista, locutor, diretor, cenógrafo, ator, estamos apenas reconhecendo a característica do trabalho grupal que tem o*

vídeo, e não somente nós fazemos mas estamos compartilhando com os demais a possibilidade, o entretenimento de fazer.[28]

A aposta na possibilidade de uma maior autonomia das comunidades na produção da sua própria imagem motivou também atividades visando à formação e qualificação de produtores. Através de cursos e oficinas de vídeo, as entidades ligadas ao movimento de vídeo popular promoveram a socialização do saber sobre a produção, gerando novos grupos de realizadores. A valorização do processo em detrimento do produto final e a promoção de atividades de formação eram compreendidos como forma de minimizar a dependência dos movimentos em relação aos profissionais especializados.

Se queremos que o vídeo seja um instrumento de libertação devemos assumir que os grupos de base vão produzir vídeo para eles mesmos e não permanecerão dependentes nem mesmo da produção de profissionais comprometidos. É razoável pensar que o número de grupos que vão ter o vídeo como apoio, ferramenta, tenda a aumentar.[29]

A proposta de vídeo processo, em que muitas vezes os produtores, os protagonistas e os receptores fundiam-se, vinculava-se também não só uma crítica à mídia, mas a certas tendências da teoria da comunicação. Buscava-se eliminar dicotomias recorrentes como aquelas entre sujeito da produção e objeto do registro, produtor e receptor. Nesse sentido, em determinados casos, o vídeo era feito pelos agentes envolvidos em determinada situação, tratando da situação vivida por estes agentes, para ser assistido pelos mesmos. *"Rejeitamos o modelo clássico do emissor-meio-receptor, que para nós é o modelo do dominante ao dominado, do que possui ao despossuído, do que manda ao que obedece."*[30] Assim concebido,

[...] *o vídeo popular será definido como instrumento da educação popular quando o espectador passa a ser também o sujeito da ação, sendo função do vídeo se constituir instrumento para reflexão da própria ação e sua realização se constituindo, por si só, um processo educativo em si mesmo.*[31]

---

[28] CIROTTI, Giuseppe, *El lenguaje alternativo: el video como processo y el video como producto*, apresentado no Encontro Latino Americano de Vídeo - Montevideo 90, realizado em agosto de 1990 em Montevidéu, mimeo. p. 3.

[29] Idem. p. 4.

[30] CALVELO, Manuel, "Pensando a videoesfera no 3º Mundo". In: *Proposta*, nº43, p. 49.

[31] CARVALHO, Josilda Maria Silva de. *Vídeo popular: a concepção e prática comunicacional de grupos vinculados aos movimentos sociais e populares em Natal*, Dissertação de Mestrado em Multimeios - UNICAMP, Campinas, 1995, p. 51-52.

O que caracteriza um vídeo educativo e popular, portanto, não é unicamente seu conteúdo, mas *"tem a ver com o para quê, para quem e como se produz e usa o vídeo"*[32]. Vivenciar o processo de produção é também um meio de, através da iniciação no fazer, escapar aos efeitos de manipulação exercidos pela televisão.

> *Se aprender a escrever vídeo, a produzir contos por imagens, servisse apenas para aprender os truques, as manipulações possíveis, e então desmascarar estes mesmos truques quando os vemos na televisão, se servisse apenas para aprender a por em discussão o que nos apresentam isto já seria uma grande contribuição que o vídeo brindaria ao desenvolvimento da consciência popular.*[33]

Luiz Fernando Santoro formulou um conceito de vídeo popular abarcando diversas práticas:

> [A] *produção de programas de vídeo por grupos ligados diretamente a movimentos populares*; [B] *produção de programas de vídeo por instituições ligadas aos movimentos populares para assessoria e colaboração*; [C] *produção de programas de vídeos por grupos independentes dos movimentos populares, que por iniciativa própria elaboram-nos sob a ótica e a partir dos interesses e necessidades desses movimentos*; [D] *o processo de produção de programas de vídeo, com a participação direta de grupos populares em sua concepção, elaboração e distribuição, inclusive apropriando-se dos equipamentos de vídeo*; [E] *o processo de exibição de programas de interesse dos movimentos populares, produzidos em vídeo ou utilizando-o como suporte, a nível grupal, para informação, animação, conscientização e mobilização.*[34]

A defesa de uma concepção estrita de vídeo popular, em meados dos anos 90, alerta para uma tendência à banalização da presença dos excluídos na tela eletrônica. Para Guedes Pereira, o conceito de Santoro seria válido para as experiências de meados dos anos 80, mas tornara-se problemático "a partir do momento em que a temática social deixa de ser um assunto tabu e passa a ser um produto lucrativo de exportação".

O autor continua dizendo:

> *Inúmeros vídeos foram realizados nos últimos anos trabalhando questões como meninos de rua, favelas, travestis e prostitutas, entre outras. Essas produções não tinham qualquer vinculação*

---

[32] CIROTTI, G., op. cit. p. 3.
[33] Idem. p. 4.
[34] SANTORO, L. F. op. cit. pp. 60-61.

> *com o movimento social ou preocupação com um trabalho de base, de mobilização de comunidades. [...] até que ponto essas iniciativas que* ***dizem falar pelo popular*** *não concretizam um projeto de hegemonia pequeno-burguesa diante das classes com níveis de renda e de participação no poder político inferiores ao dela (pequena burguesia)?*[35]

A miséria não apenas tornou-se "um produto lucrativo de exportação", mas passou a ter amplo consumo no mercado interno, através de programas da televisão comercial como *Aqui e Agora* e, mais recentemente, *Ratinho Livre*, que transformam a pobreza, a desgraça e a violência em espetáculo. Além de apontar um traço que em grande parte pode ser considerado um diferencial entre as produções de vídeo popular dos anos 80 e dos anos 90 – a vinculação com um trabalho de base tornou-se mais frágil nos anos 90 – Guedes Pereira aponta para um problema que talvez esteja relacionado ao que Patricia Aufderheide considerou ser uma crise na confiança por parte da cooperação internacional em continuar investindo em projetos de mídia alternativa.[36] Nessa mesma perspectiva, em uma edição de 1996, o boletim *Zebra News*, vinculado à *Audiovisual Network for North-South Undertanding*, entidade situada em Bruxelas, questionou o argumento de que a mídia alternativa era a "voz dos que não têm voz e outros conhecidos clichês".[37]

A precária qualidade do produto final, por outro lado, foi mencionada como um dos pontos frágeis das experiências com vídeo processo.

> *Com recursos limitados e freqüentemente com escassas idéias, continuam produzindo comunicação pobre para os pobres, com a pretensão de documentar a realidade, a partir da perspectiva dos grupos populares com quem trabalham.*[38]

4. Da participação à interatividade: o novo lugar dos sujeitos na era midiática?

A exigência de qualidade e criatividade, frente a um tipo de produção considerada chata e excessivamente discursiva, foi um tipo de demanda que se contrapôs ao vídeo processo e às estratégias de

---

[35] PEREIRA, C. M. C. Guedes, op. cit. p. 81-82. Grifado no original.

[36] AUFDERHEIDE, Patricia, "Independent film and video in Brazil: realities and opportunities", julho de 1996, in: http://www.macfdn.org/reports/brazil.htm

[37] *Zebra News*, nº 27, abril 1996, pp. 11-13 e pp. 15-17.

[38] GOMÉZ, Ricardo, "O vídeo como prática: para além do vídeo-processo e do vídeo produto". In: *Proposta*, nº 58, p. 24.

participação. Ao que tudo indica, à medida que cresceu a exigência de um aprimoramento da linguagem, ampliando-se o número de vídeos que buscavam uma aproximação à ficção e à estruturas narrativas mais elaboradas, adotando abordagens menos maniqueistas, simultaneamente cresceu a distância entre as entidades produtoras e os movimentos sociais. Corolário desta injunção à "qualidade dos vídeos", na sua competição com os demais audiovisuais, coloca-se um problema ético. Até que ponto o investimento na produção de vídeos agradáveis e eficientes converge com a proposta de desmistificação dos meios de comunicação e de ruptura com as estratégias de manipulação? O aperfeiçoamento da eficácia do vídeo popular não terá justamente implicado utilizar, com o fim de persuadir e mobilizar para as lutas sociais, as mesmas técnicas de manipulação que o movimento de vídeo apontou como sendo típicas dos meios de comunicação de massa?

Devido à importância que a comunicação assumiu na sociedade contemporânea e a tendência de se superestimar a eficiência dos meios, a sua apropriação pelos movimentos sociais aflorou e aguçou as relações de poder no interior das diversas entidades envolvidas. A diversidade de disputas mobilizadas em torno do funcionamento da TV dos Trabalhadores – TVT - e a tendência à separação entre os profissionais da comunicação e os militantes é um claro exemplo. O clímax destes impasses na TVT ocorreu na campanha presidencial de 1989.

> *A experiência acumulada pelo PT era insuficiente para enfrentar a nova forma de fazer política, que se instalou no País a partir de 1989 com a eleição presidencial. Basicamente, ela implantou: a centralização do processo de criação e a profissionalização da produção política; a introdução da fórmula liberal de fazer política através da televisão; a política como espetáculo (que se chocou com o Partido e a militância) o embate entre os mass media e o projeto alternativo político para o Pais.*[39]
>
> *A profissionalização trouxe, como primeira conseqüência para o exercício público da política, a separação entre os espaços e as pessoas que o Partido articula, enquanto partido de classe e de massa. Ou seja, o team of media men passou à condição de representante do fazer político através da televisão, de acordo com as novas exigências de concepção. Com efeito, a Rede Povo, uma paródia da Rede Globo, resultou no programa*

---

[39] FESTA, Regina, *TV dos Trabalhadores, a leveza do alternativo (um estudo de caso)*, São Paulo, 1991, Tese (Doutorado) USP/ECA, p. 124.

mais criativo. Entretanto, como em todos os outros partidos, o povo foi transformado em massa e a informação política numa encenação ou numa simulação posta em prática através de tecnologias que fragmentam (e banalizam) o sentido do fazer político.[40]

O que aconteceu com a TVT manteve ressonância com todo o movimento de vídeo popular. Seria pouco esclarecedor pretender avaliar a qualidade dos vídeos disponíveis no acervo da ABVP ou classificá-los tendo como critério o grau de participação efetiva que as comunidades enfocadas tiveram na sua realização. A grande maioria dos vídeos, pertencentes ao acervo da ABVP, aparentemente foi realizada com uma participação limitada dos movimentos sociais enfocados. Pela própria natureza do vídeo processo, sua função é circunscrita no tempo e no espaço, atendem a uma demanda de uma determinada localidade, no curso de um acontecimento específico. Não dispomos de meios para quantificar quantas experiências desse tipo foram realizadas, pois, na sua grande maioria, esses vídeos não ultrapassaram o espaço em que foram produzidos.

Se de fato a participação é uma chave para entender a historicidade comum ao vídeo popular e a história, talvez a ascensão e o refluxo do vídeo popular no Brasil correspondam também à ascensão e ao refluxo de uma determinada aposta na história. Os anos 80 evidenciam uma crença que está presente nos diversos movimentos sociais e que era compartilhada pelos produtores dos vídeos enquanto crença de que seus vídeos poderiam efetivamente amplificar os movimentos. Foram registrados momentos intensos da história recente do Brasil, vividos coletivamente, que parecem já tão longínquos, esquecidos, como a campanha pelas eleições diretas para presidente, os movimentos para democratizar a discussão da Constituinte, as mobilizações em torno do Estatuto da Criança e do Adolescente, as eleições presidenciais de 1989. Momentos em que os movimentos sociais ganharam as ruas, dançaram, brigaram, apanharam, mas sobretudo vislumbraram a possibilidade de uma participação efetiva do coletivo na transformação da sociedade brasileira. Há um vídeo, sobre meninos de rua e sobre a mobilização em torno do estatuto do menor, no qual a alegria e vivacidade das crianças falando da sua própria miséria cotidiana é o perfeito retrato da atitude

---

[40] Idem, p. 137-138.

coletiva que pautou os anos 80.[41] Por outro lado, em *Dias de euforia*, sobre o segundo turno das eleições presidenciais de 1989, não só os acontecimentos vividos, mas a estrutura desse vídeo nos faz sentir a ascensão e o refluxo dos investimentos nas transformações através das ações coletivas.[42] Fernando Collor, após a vitória, desfilando em carro aberto, é contraposto às fisionomias marcadas da população excluída. Esta montagem, embora já tenha se tornado clichê, traduz a prostração daqueles que depositaram no voto em Lula a certeza de uma ruptura na história do Brasil. Parece que gradualmente, nos anos 90, em decorrência de sucessivas derrotas, paralelo à inflexão destas esperanças, também declinou a expectativa que se tinha em relação ao vídeo. É como se as derrotas tivessem levado a uma descrença na transformação através de ações coletivas. A confiança na possibilidade do coletivo participar da transformação da história arrefeceu juntamente com a confiança na possibilidade do coletivo participar ativamente no registro da história.

Sintomaticamente, uma característica emergente nos vídeos nos anos 90 foi a busca de interatividade. Talvez, passada a utopia do vídeo processo, até mesmo em função do refluxo dos movimentos sociais, assume-se que o processo deve-se dar na relação com o produto, ou seja, a participação ocorre no ato de ver o vídeo. Diversos vídeos deste período buscam interatividade, buscam discutir o processo de construção deles. A informação não está pronta no vídeo, mas se constrói na relação com o espectador. O que muda e o que prossegue quando se passa da participação para a interatividade?

Talvez o que tenha mudado foi o sentido da participação. Creio que a história se torna inseparável dos meios de comunicação. O deslocamento mais visível é o deslizamento da participação na produção para a participação no ato de ver. A difusão do vídeo parece responder à busca por simultaneidade entre a história vivida, o registro da história, e a exibição do registro. Talvez o vídeo seja o produto de uma época que já não separa a história vivida, o ato de registrar a história e o ato de assistir à história. O vídeo emergiu em um período em que esta separação tornava-se impossível, e o uso do vídeo acelerou esta inseparabilidade.

---

[41] *Crianças abandonadas*, dirigido por Tania Quaresma, Brasília, 1989, 45', U-Matic,
[42] *Dias de euforia*, direção de Rita Moreira, Rita Moreira Produções, São Paulo, 1990, 44', U-Matic.

Em uma época em que a crescente necessidade de registros tem como contraponto a efemeridade, todos vivemos como o turista apressado que a tudo registra por não dispor de tempo para ver. Este desejo de tudo registrar, a ambição de produzir uma memória de tudo o que acontece - similar à ambição de criar um mapa com a mesma escala do território - acompanha uma tendência da historiografia recente, ávida por tudo que aparenta ser *desinteressante*. A tendência da historiografia não traduz por inteiro a concepção de história de uma época, mas comunga com um sentido de época, com a atitude coletiva em relação ao imediato, ao já vivido e ao vir a ser.

Corpo e Narrativa na Definição da Fronteira

José Carlos dos Santos
Professor do Departamento de História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

Resumo
O artigo faz uma abordagem de uma obra do historiador paranaense Davi Antônio da Silva Carneiro - História Psicológica do Paraná. Trata-se de um estadista, general do Exército e historiador nos anos 30/40. A obra deixa perpassar algumas das metáforas espaciais que mapeiam o pensamento acadêmico, e de como *espaço* e *lugar* são pensados na persctiva de territorialidade e fronteira, no Oeste do Paraná.

Palavras chaves: espaço; bio-typo; meio físico.

Abstract
The article makes an aproach of a work from Davi Antônio da Silva Carneiro, a paraense historian - Psycological History from Parana. It's about a statesman, general of army and historian in the 30 and 40 . The work shows some of the spacial metaphors which maps out the academic thought, and how space and place are thought in an expectation of territoriality and border, in the West of Parana.

Keywords: Space; biotype; environment.

Em 1940, a *intelligentsia* ganha mais uma obra de expressão para a historiografia paranaense. A temática da obra é um relato de bandeirante. Nada mais conhecido na historiografia brasileira do que as "entradas e bandeiras". A obra, no entanto, traz algo de peculiar: o autor é um bandeirante. Um bandeirante do século XX. Ele realiza viagens pelo interior do Paraná, ora pelo litoral, ora nos limites de fronteiras, no faroeste paranaense, dominado por índios bravios, espanhóis solapistas, paraguaios e argentinos contrabandistas.

Na bagagem de sua viagem, poucos instrumentos. Material de apontamentos e, principalmente, uma bússola. No século XVII elas era muito úteis; dirigia a companhia, dava o norte. Para o nosso bandeirante, a bússola são as "sintaxes espaciais". Através dela realiza a viagem. Parece ser esta a finalidade da *metaphorai,* conduzir o viajante.

A realização de uma viagem precisa ter um objetivo bastante definido. No século XVII, elas "metalizavam", apresavam índios, demarcavam fronteiras. Atos civilizatórios. Mas, definitivamente, é mesmo

uma incógnita o que restaria para ser mostrado por um viajante em 1940. Inicialmente, é preciso saber onde inicia a viagem. Ela está inscrita num tempo e lugar. Recebe uma ordem intuitiva, dialoga com o corpo. A experiência da Bandeira ocorre em um momento em que vários relatos se cruzam: nacionalismo, etnicismo, territorialidade, colonização, mecanização, imigração, fronteiras. Por entre esses caminhos já demarcados, o bandeirante Davi Antônio da Silva Carneiro se desloca. Põe o corpo em movimento. Formula um novo mapa, ao mesmo tempo em que, mediante a bússola, percorre, também, mapas.

Em um segundo momento, é preciso saber que, embora com o corpo inscrito em um momento bastante peculiar, não é somente isso que o motiva a realizar a viagem. Deve haver um *algo mais*. Talvez a um épico viajante cause incômodo a presença de um *outro*. Desde a década de 10, em todo o Brasil, mas especialmente no Paraná, há farto registro sobre a chegada de estrangeiros vindos de diversas partes do mundo; as estatísticas teimam em dizer que a maioria eram europeus.[1] Esse *outro* causa estranhamento. Ameaça uma estabilidade. É preciso, então, retomar as demarcações. Resignificar o espaço para retomar o controle.

São esses os dois fatores que motivam a bandeira de Davi Carneiro. Uma incursão cuja bússola sugere caminhos já percorridos mas que, no entanto, são motivados por uma situação de estranhamento: o estrangeiro. O traçado realizado pelo itinerário não será, portanto, o mesmo já por outros percorrido. É clara a forma como percebe esta presença. "Os descendentes de colonos, no Paraná, eram até bem pouco tempo, e o são ainda, tratados como casta à parte. Nem brasileiros, porque tal não o são considerados em vista do seu acento de origem, nem podiam também guardar a nacionalidade dos antepassados."[2] A primeira anotação do diário de viagem indica o *outro* não somente como indivíduo. Ele é percebido já na forma de um estigma: há nele ausência de algo. Isso o faz diferente; este é o *outro*. Está ausente um tipo de sentimento. Um outro apontamento deixa transparecer mais claramente as demarcações: "Não só os descendentes de alemães, poloneses e italianos consideram-se mais estrangeiros no Brasil, como os paranaense descendentes de famílias tradicionais sentiram-se também estrangeiros na sua Pátria."

---

[1] Há várias obras da Historiografia paranaense que retratam a vida de europeus, especialmente alemães, italianos e poloneses. Trabalhos de menor vulto como dissertações, trabalhos de conclusão de Cursos se avolumam nas bibliotecas da Unioeste e especialmente no CEPEDAL - Centro de Pesquisa e Documentação da América Latina.

[2] CARNEIRO, Davi Antônio da Silva. *História Psicológica do Paraná*. Curitiba: Tipografia João Haupt, 1940 p. 80

Sentir-se também estrangeiro, quer dizer o viajante que achou-se só, sem comunicabilidade. Afinal, "alemães de raça, italianos de raça e poloneses de raça, não fazem aqui pátria. Estão sempre a imaginar o dia que possam voltar... Falam aqui as suas línguas como se estivessem em casa."[3] Não há uma comunidade de sentidos partilhados. Outros itinerários; caminhos que se cruzam.

Mas é necessário não perder de vista a inscrição do começo da viagem, Curitiba dos anos 40. Tempos de nacionalismo. É um diálogo contemporâneo, uma sintaxe que o bandeirante carrega; ela adianta-se na apreensão desse *outro*. O estrangeiro é aquele que não deixa transparecer algum sentimento de pertencimento. A Pátria está ausente nele. "Eles abstiveram-se completamente de qualquer ação cívica."[4] Estrangeiros, então, não são somente esses europeus que as estatísticas perfilam. Há o índio paranaense, o paraguaio, argentino, espanhol, caboclo e inglês que, bem antes da década de 10, circulavam pelo território então demarcado como a 5ª Comarca, ou Província, ou definitivamente, Estado do Paraná. Neles também há algo ausente. São percebidos na viagem do bandeirante. O *outro* será, portanto, o elemento de diálogo.

História Psicológica do Paraná . Este é o nome da Bandeira. Está dividida em três blocos: *A Alma*, *Aplicação sociológica* e *Ação Cultural*. Um título contemporâneo, pois sugere um estudo da psique. E, na verdade, é isso que o nosso viajante realiza. Faz apontamentos sobre a presença *do algo* ausente, sempre em função de escatologia. *A Alma* vai se preocupar em fazer apontamentos sobre os "hábitos mentais" do paranaense e do estrangeiro. Detectar um caráter. *Aplicação Sociológica* trará maior clareza às sintaxes espaciais e, por último, *Ação Cultural* retoma o épico em função, como já dissemos, de escatologia.

O primeiro bloco da bandeira se ocupa com a psicologia paranaense. Faz apontamentos sobre o temperamento. "A nossa timidez é patológica e a nossa falta de iniciativa atinge às raias do medo. Temos medo do ridículo e vergonha do que possam os outros mal dizer de nós. Por isso que qualquer adventício triunfa no nosso meio, tomando posições salientes, enquanto nós temos medo de agir, medo de falar, medo do ridículo, de um ridículo que muitas vezes está na nossa imaginação."[5] Os apontamentos de viagem tomam nota de um perfil que não se coaduna com o elemento ideal, motivador da viagem. Esse paranaense que ele encontra na incursão, não é o tipo ideal porque, "Entre nós paranaenses

---

[3] Ibidem.
[4] Idem. p.81
[5] Idem. p. 16

não existe uniformidade de opinião acerca do Paraná, e, muito menos, existe uniformidade de grau de entusiasmo pelo rincão natal."[6] O tipo ideal encontrado por entre a flora humana não traz os elementos que quer. É patológico.

A viagem continua, mesmo parecendo que o cenário seja desencorajador. As notas seguintes dão conta de uma curiosa situação: "Quando se bate em casa de um polonês, bem polonês, à margem de uma estrada, à noite sobretudo, em geral ele nega ajuda. O mesmo em grau menor, acontece com o alemão. Já o italiano e, sôbre todos, o sírio são prestativos em extremo, feitas suas almas à espontânea bondade dos nossos."[7] Várias coisas são ditas nesta pequena frase. Nota-se, contudo, que o perfil dos grupos étnicos descritos pelo viajante não contém uma carga negativa, porque ele os aproxima de forma elogiosa "à espontânea bondade dos nossos." Ele está pondo em diálogo os personagens do cotidiano, onde o corpo está em movimento. Isso nos instiga a afirmar que, ao fazer a menção do estrangeiro, ele não só está excluindo alemães, italianos, poloneses e sírios, mas que existe, finalmente, uma "alma paranaense", ou fagulhas desta. Percebe-se este indício porque ele faz uma relação comparativa para estabelecer uma relação de demarcação: há um antes, existe um elemento simbólico. Há uma fronteira. Não se deve ir adiante.

Um outro apontamento de viagem vai dar uma visibilidade maior de quem é finalmente o *paranaense*. Ele já aparece em cena num jogo de disputa com o elemento metropolitano.[8] "Maldizendo o português, menosprezamos a nossa raça de origem, enquanto o imigrante alemão, polonês e italiano, mantêm (sempre mantiveram) a ligação metropolitana. Isso nos inferioriza, porque não podemos, paranaenses de sangue luzo-índio, opôr cultura que seja superior à cultura de que os imigrantes ou seus descendentes se pudessem jactar, e não opondo cultura luza, que seria equivalente, à européia que êles gabam, não temos outra, por desconhecimento da nossa, aqui nascida."[9] Eis a fronteira que não se deve ultrapassar. Fica claro quem é *o paranaense* na sua narrativa: o luso-índio.

---

[6] Idem. p. 24

[7] Idem. p.20

[8] O termo metropolitano a primeira vista pode sugerir tratar-se de um elemento de habite a metrópole. Neste caso que fosse morador da Capital. Contudo, Davi Carneiro utiliza para expressar o não desligamento do imigrante e algumas características dos países de origem principalmente a língua, credos e arquitetura.

[9] Idem. p. 26

Mas a *Alma* não se satisfaz com esse perfil. A motivação da Bandeira é buscar justamente o bio-tipo ideal. Ao tomar apontamentos sobre o caboclo, ele o faz por uma razão evidente: o caboclo é meio índio, meio português. O português tem cultura à européia. "A cultura luza é equivalente à européia que eles gabam, não temos outra."

A cultura européia é o elo perdido. É preciso resgatá-la. O caboclo é mostrado nos seus apontamentos como uma raça decaída. Em Sarmiento Facundo, Carneiro pinça um norte para a bússola que o conduz: "Resultou um todo homogênio, que se distingue por seu amor à ociosidade e incapacidade industrial... As raças americanas vivem na ociosidade e se mostram incapazes, ainda que coagidas, de dedicar-se a um trabalho duro e contínuo." A sintaxe espacial lhe conduz a uma sentença: "Pode pensar-se que o meio físico não tenha contribuído em nada para a formação anímica do paranaense como agrupamento e coletividade sujeitos a influência várias; mas a meu ver não há dúvidas alguma quanto à preponderância dêsse fator moldante, que é o meio físico."[10] Este conceito parece ser o *fas* sob o qual deriva toda a referência da abstração. É o *eidos*. Continuam os apontamentos: "O meio físico e o meio moral agem paralelamente; mas quando a cultura de determinado núcleo social não é superior, desenvolvida e polimorfa, o meio físico tem forçosamente influência preponderante, porque fixa costumes novos e vai apagando quaisquer tradições por falta de cultivo permanente."[11] Hábitos não cultivados desaparecem por força do meio. Hábitos não cultivados, hábitos portugueses. Afinal, diz Sarmiento, as etnias americanas se mostram incapazes. O diário de viagem de Davi Carneiro também: "A ambição nêle não vence a preguiça natural que na nossa gente já notara, há quase um século e meio, Saint Hilair...Além de tudo, o elemento meio facilitava a situação tal qual ela está aqui apresentada: os pinheiros forneciam abundantemente os seus pinhões, os matos e capões estavam cheios de frutos silvestres: gabirobas, araçás, pitangas, cerejas, jaboticabas com safras em épocas diferentes."[12] O meio modela a alma. Assim terminam os apontamentos do primeiro bloco da Bandeira.

Em aplicação sociológica, o *fas* é retomado. Os apontamentos do segundo bloco serão feitos no sentido de descrever a amalgamação das raças. Afinal, A *Alma* já dissera que o caboclo é decaído. Mas a

---

[10] Idem. p. 35
[11] Idem. ibidem.
[12] Idem. p. 37

presença de *um outro*, também de cultura superior, implica a necessidade de "jactar" o passado épico português. Recuperar o elo perdido. Dizem os apontamentos: "Começa o cruzamento pelas raças inferiores; mas ao cabo de algum tempo, formando-se as classes superiores de elementos das inferiores, a mescla de raça vem influir em toda nação." As raças inferiores já foram mencionadas por Sarmiento. Sob este *eidos*, ele projeta a escatologia: "[...] quando o amálgama geral das raças tiver corrigido os defeitos individuais e coletivos do paranaense, tal como êle é, por costume enraizado, feito de tradição herdada dos primitivos habitantes da comarca."[13]

Os primitivos habitantes são, na verdade, uma referência aos habitantes primitivos, os índios. A viagem se depara, pouco mais adiante, com este personagem: "[...] quando tivermos amalgamado as raças brancas e coloridas das colonizações primitivas com as extra-íberas, brancas, vindas posteriormente... ela sobrepujará os defeitos apontados, transformado em qualidades ponderáveis..." O diário é encadeado como um silogismo da lógica formal; o *eidos* "corrige" a patologia do primitivo paranaense. A amalgamia é melhoria genética. Branqueamento do paranaense. Mas é preciso ter presente os apontamentos do primeiro bloco da Bandeira. O luso índio - o caboclo - tem também sangue nobre. O sangue português. O meio físico e social, no entanto, retroagiu sobre esta "cultura à européia". É este o resgate que ele persistirá em recuperar. O branqueamento permitirá fechar o círculo: as raças brancas sobrepujarão os defeitos e os transformarão em qualidades ponderáveis. Homem Paranaense, Pátria, Paraná.

A viagem parece estar próxima de promover, ao nosso viajante, um encontro consigo mesmo. O reencontro da identidade decaída está no *eidos*. Afinal: "Não devemos temer o nosso isolamento se, sós, estivermos melhor do que estando mal acompanhados. Tudo deve exaltar-nos para a superioridade; *raça*, bosques, campos, cataratas, altas montanhas azuis, tudo enfim sem esquecer nosso passado histórico heróico!"[14] Sintaxes espaciais...

O homem ideal está perto de ser encontrado. Já há fortes indícios de sua presença. Os apontamentos criam esse personagem potencial. "E não se pode duvidar que próxima está uma espécie de fusão completa dos costumes das várias origens...a fusão de todos os adventícios e

---

[13] Idem. p. 19
[14] Idem. p. 09

imigrantes, raça de valor máximo no conjunto brasileiro, tornar-se-á capaz de influenciá-lo e dirigi-lo. Aqueles que não venceram, pelos defeitos dos seus conterrâneos, agradecerão dos seus túmulos mudos, aquilo que houvemos feito, plantando árvores subjetivas de fundas raízes cujas flores e frutos a geração presente não verá."[15] Ele é um vir a ser. Somente da fusão poderá surgir o Paranaense. "Não sendo profeta, mas com os dados que a situação social me proporciona, no presente, para uma previsão possível, penso que a incorporação dos colonialistas será para a amalgamação que fará o futuro paranaense - o verdadeiro brasileiro branco - seguindo nas diluições da massa existente, primeiro do libanês em seguida do italiano, e enfim, do polonês e do alemão."[16] A busca da *Sociologia Histórica* está concluída. O itinerário da Bandeira deu conta de mostrar, pelos apontamentos de viagem, uma *forma* ao paranaense. Mais do que isso, o bandeirante interpreta a metáfora na fauna humana, percorrendo indícios das sintaxes, porque a bússola vai adiante dos seus pés. É notável o quanto, nesta procura, embora se trate de um estrangeiro por trazer algo ausente, é um igual devido à raça - branco brasileiro. Há, no entanto, outros estrangeiros que não comportam este qualificativo. O paraguaio, o bugre, o espanhol... Eles continuam como estrangeiros e serão empurrados para além-rio.

A última investida da Bandeira, *Ação Cultural*, é o encontro do passado com o presente. Do viajante consigo mesmo. O encontro do perfil desejado. Como diz o diário do terceiro bloco: superioridade e heroísmo. O elo que a falta de cultivo permitiu perder-se, poderá ser recuperado. Ele foi perdido na degenerescência chamada "caboclo", raça inferior, disse Sarmiento. Patologia social.

A busca do épico é um retorno a Curitiba dos anos 40. Tempos de grandiosidades. "[...] o trabalho fecundo tanto no terreno material como sobretudo no intelectual e moral. Trabalhar para produzir riqueza coletiva; trabalhar para produzir arte ou ciência, observação fecunda ou erudição proveitosa; trabalhar para produzir sobretudo uma maior virtude em todos os homens, uma melhor conduta em cada ser humano, afastando-o dos vícios e levando-o ao caminho reto por onde se ascende à felicidade."[17] Mas o épico passado não se apaga para o viajante. Ele encontrará seu lugar no presente. Este é o tempo que fundamentalmente o prende. Nessa

---

[15] Idem. p. 28
[16] Idem. p. 84
[17] Idem. p. 18

Curitiba entrecruzada por vários outros itinerários, tal como os caminhos de tropeiros, militares, paraguaios, índios, homens e mulheres que demarcavam um sertão "desconhecido".

A viagem continua. Agora, uma vez identificado o elo a ser recuperado, a Bandeira de Davi Carneiro reconstrói o traçado das bandeiras do século XVII e XVIII, fazendo uma *travessia*, em função da demarcação. Contemporiza um conto de outros viajantes, *deslocando fronteiras, demarcando,* novamente, um outro *espaço*. Dizem os apontamentos: "Nós paranaenses tivemos os nossos bandeirantes, do século XVIII, sobretudo, e não somente deixamos em silêncio os nossos gloriosos avoengos, como até fazemos timbre e alarde em dá-los de presente aos nossos visinhos de Piratininga."[18] Foram esquecidos, por falta de cultivo... Mas o bandeirante paranaense não é qualquer um, ele é diferente do paulista. "Ele é audacioso, é féro, é valente... não se discute, é glorioso."[19] Era rude, sedentário. "A convivência com o elemento nativo o fez tornar-se mais dócil."

Nos caminhos bandeirantes, o autor profetiza: "Devemos encarar a massa social que nos rodeia não com humildade que nos apequene e nos deprima mas com a coragem consciente dos que tem a mais nobre das estirpes, a mais ponderável das tradições![20] Nas memórias de percursos os "forasteiros" não fazem pátria; há um ausente. *A Alma* bem o mostrou. Os bandeirantes a fizeram.

Recontar o conto épico. Táticas de demarcação, fundação do território. Carneiro faz uma descrição das principais bandeiras para rememorar a saga do "fero homem"; ele garantiu o traçado da territorialidade e da fronteira. As notas sobre as principais bandeiras, dão conta que elas "garantiram o Sul do Brasil para o Brasil!" Iniciadas em meados do Século XVII, as bandeiras para o Sul do Brasil e Oeste do Estado, teriam sido feitas por nativos, ou seja, portugueses e índios paranaenses. O primeiro foi Gabriel de Lara, que explora o litoral - 1668 chegando em Guaratuba; 1669 em São Francisco. Em 1697, Pascoal Moreira Cabral explora o Rio Paraná até o Paranapanema, em Mato Grosso; Lanhas Peixoto, por mar em 1725 chega a Ilha abandonada pelo seu descobridor, Dias Velho, para fundar Desterro. Também Manoel Rodrigues vai para o Sul, até a lagoa dos Patos e funda Viamão, próximo a Porto Alegre. Monoel Motta atravessa

---

[18] Idem. p. 43
[19] Ibidem.
[20] Idem. p. 11

a Serra do Espigão e abre um "roteiro" a cavalo que posteriormente serviu de contato entre o Paraná e o Rio Grande do Sul. O conto das bandeiras é narrado como ações de integração. De corpo social. De nacionalidade. Mas, como a saga de Dom Quixote, não se trata de uma aventura qualquer. Houveram batalhas travadas onde o senhorio foi posto à prova. As bandeiras confrontam-se com índios bravios, espanhóis das fronteiras uruguaia, argentina e paraguaia pela "posse" de um rio, das cataratas. O homem paraguaio, homem da *yerba paraguayensis* e cultivador do ócio...é perigoso, o caboclo é desconfiado. Com esses desafios, Dom Quixote se confronta. Subjuga-os todos.

As fronteiras com o Paraguai, no entanto, ocupam especial atenção nos seus apontamentos. É nessa localização que se fazem pouco definidas as linhas limítrofes, afinal, desde Tordesílhas não se sabe ao certo de quem, efetivamente, é a fronteira. Mas lá - e por isso, estão as bandeiras. As expedições se faziam no Oeste do Estado justamente em um local infestado pelos birivas.[21] O *outro* no conto das bandeiras é este biriva. Traz em si uma ausência; é por essa razão perceptível. É pela demarcação da ausência que as edificações de cidades seriam importantes. Empurrariam-nos para além fronteira. Vejamos um relato: "Desde o século XVII os nossos antepassados, bandeirantes de São Paulo (Paes Leme, Borga Gato, M. Preto e tantos outros) fizeram incursões ao noroeste atual, obrigando os Jesuítas espanhóis a retirarem as suas reduções do Ivaí, do Piquiri e do Paranapanema." Também outra: "abandonado os vales dos grandes rios orientais ao Paraná, pelos jesuitas, também os valentes e aguerridos aventureiros que os expulsaram não tomaram posse efetiva do solo que ficara livre dos castelhanos."

O Oeste do Estado é o "lugar de estrangeiros castelhanos", *o outro,* que se confronta com o fero português. Ele recua sempre abandonando as posses. A ação quixotesca então está sempre dilatando a fronteira e garantido o traçado geográfico, ou melhor, hidrográfico à territorialidade paranaense. Nas palavras do historiador, as bandeiras do século XVIII, saindo de Curitiba "... varavam os sertões do nosso afastado Oeste e trilharam ínvios caminhos, tendo os próprios rios por seguras

---

[21] Biriva era uma alcunha pejorativa que o autor usa de forma bastante recorrente no texto, e era utilizada para designar ora os estrangeiros do Oeste como um todo - paraguaios, argentinos e espanhóis, ora se referindo ao "castelhano". Há uma nota no texto que esclarece: "Também o estrangeiro antigo era o castelhano, e até hoje estrangeiro e castelhano são quasi sinônimos... especialmente os de zona missioneira eram chamados birivas, como desconfiados ou retraídos."

diretrizes, embora difíceis e cheias de terríveis surpresas... salteadores, bugres à espreita...vilas e cidades se foram fundando e ao mesmo tempo subtraindo essa rica, fértil e formosa zona à jurisdição paranaense."[22] Havia um medo perene: "foi erigido o fortim de Nossa Senhora do Carmo, contra os índios bravos - Camés, Dorins e Votorons, e contra possíveis incursões de Castella com auxílio deles."[23]

Mas é necessário, mais uma vez, trazer a preocupação com o épico elo perdido. "Em 1721, a caminho do Iguassu, Zacarias Dias Côrtes sai de Curitiba e pelo caminho, funda União da Vitória, seguindo depois pelo Rio Uruguai, fazendo reconhecimento do seu percurso." "Ao findar o mesmo ano (1721), sai de Curitiba para explorar o Rio Ivai até sua fóz, o *destemido* Estevão Ribeiro Baião, *que consegue realizar por completo, seus desejos*, indo até o Paraná (o rio) passando pela Vila Rica dos Jesuítas, em cujo arraial acampou, como *um vencedor*." Também o Tenente Francisco Lopes da Silva sai de Curitiba para explorar o Pequiri, desejando ir até o fortim dos Martírios, o famoso Iguatemi. No mesmo ano, Francisco Nunes demanda em Guaíra. Duas outras expedições de Curitiba saem sob responsabilidade de Afonso Botelho - "*o operoso comandante do Sul*", enquanto uma vai para Guarapuava "infestada de índios bravos", a segunda vai para o rio "Iguassú deixando o marco de posse para a coroa portuguesa". "Já depois de estar o Brasil independente, e quasi maior o seu segundo imperador, em 1837, ainda os curitibanos bandeirantes não haviam extinguido seu espírito de conquista e aventuras, e da expedição de Pedro Sigueira Côrtes, a última bandeira do Brasil, resulta-nos a fundação de Palmas e o conhecimento do Chopim"[24]

Um relato pormenorizado, como a narrativa demonstra, fora feito não por outro motivo senão valorizar um passado pouco "cultivado". Ele declara textualmente: "...lembrei de fazer o esquema geral das *nossas* bandeiras curitibanas, e com isso apenas, nessa ocasião, contribui, junto com outros historiadores, para a compreensão do passado...cujas passadas glórias não devem ser menos motivo de respeito para o Brasil inteiro, do que são para nós, aqui nascidos."[25] E para não deixar dúvidas das suas memórias-pátria: "Os portugueses sempre foram audaciosos, falantes, arrojados nas suas emprezas; cheios de iniciativas tanto domésticas como cívicas e, até nos seus empreendimentos de caráter

---

[22] Idem. p.94
[23] Idem. p. 94.
[24] Idem. p. 47
[25] Idem. p.48.

universal, tiveram oportunidade de mostrar um espírito de audácia, capaz de fazer inveja ao próprio Danton, quando, a arrostar com preconceitos e lendas de tôda espécie, navegaram pelo atlântico, passaram os cabos Não e Bojador, cruzaram o nosso Oceano Atlântico e, bem assim, o Pacífico e o Índico."[26]

Essa foi a preocupação do último bloco da Bandeira. Recorrer ao épico, por conta de demarcar um elemento típico ideal. A grande viagem entre metáforas e relatos de espaço de Carneiro é motivada por esta busca. Os feitos bandeirantes são rememorados para recuperar as qualidades decaídas e esquadrinhá-las em um novo arquétipo que ele visualiza para ser o novo Paraná "quando o amálgama geral de raças tiver produzido e corrigido os defeitos individuais e coletivos do paranaense." A missão dos conquistadores portugueses foi rememorada. Não ao ultrapassar o Não e o Bojador, mas na conquista do litoral, dos inúmeros riachos no Oeste e na disputa com os espanhóis sobre o Mar Del Plata. "Castella podia invadir o território com a ajuda dos índios bravos."[27] O Rio Paraná, neste momento, não é disputado por ser o único curso de navegabilidade segura, mas por, mesmo sendo um *próprio*, permitir que os de *lá* cruzem para *cá*. Os estrangeiros "burlam" a fronteira. Não desenvolvem o pertencimento.

Essa busca, já dissemos, está sendo feita num contraponto, ou seja, no momento em que, a presença de outras etnias, o fazem identificar algo ausente. Este diferente precisa ser domesticado com a "mais nobre das estirpes, a mais ponderável das tradições!"

Contudo, como disse Sarmiento, a amalgamia de hábitos e raças concretizaria o elemento ideal. Preservado o que de melhor há no caboclo..."Assinalamos as vantagens sociais incontestáveis da maledicência dos desocupados, maledicência que o futuro transformará em crítica útil e construtiva, quando tivermos amalgamado as raças brancas e coloridas das colonizações primitivas com as extra-íberas, brancas, vindas posteriormente....estaria capaz de garantir que as qualidades do paranaense são grandes e ponderáveis, mesmo estando o seu tipo médio, muito longe de uma relativa perfeição que o futuro trará."[28] Extinção da patologia. Esquadrinhamento de um bio-tipo ideal. Doravante, será comum a outros viajantes e itinerários no Oeste do Paraná, pensarem

---

[26] Idem. p. 55

[27] Idem. p. 94

[28] Idem. p. 23

a imigração como uma forma necessária de ocupação dos "vazios humanos". São inúmeros os trabalhos que se dedicam a demonstrar a cultura ítalo-germânica e polonesa como demarcadora de um tipo humano ideal.[29]

E, finalmente, ao concluir seus relatos de viagem, registra Davi Carneiro: "É indispensável para o bem do Estado e seu progresso crescente, sobretudo social, no conjunto brasileiro e americano, que haja amalgamação completa do brasileiro descendente de luso e do que provêm de outras raças e povos da perturbada Europa, a fim de que aqui construamos uma nação com todas as grandes características das pátrias grandes pela liberdade, pela cultura, pela tradição, tendo em cada um dos seus filhos um apaixonado defensor dos seus méritos e um propugnador das suas futuras, imprevisíveis grandesas."[30]

Cabe ressaltar, contudo, que o debate sobre etnicidade não encontra neste historiador uma inovação. Parece ser uma temática que encontra interesse especial no espírito da *intelligentsia* nacional, sinais simbólicos de itinerários. Na revista do Instituto Histórico e Geográfico, por exemplo, em textos publicados na segunda década deste século, há um debate acirrado sobre o "pai da historiografia brasileira", Varnhagem, autor criticado como partidário da extinção indígena." Todavia, o cenário narrativo é tomado por Von Martius que faz aconselhamentos acerca de "como se deve escrever a História do Brasil": "Não se deve jamais perder de vista os elementos que ahi concorreram para o desenvolvimento do homem, a raça branca, a americana e a negra, cada uma com o seu movimento histórico, characteristico e particular. Formando o Brasil da reunião e contacto de tão differentes raças humanas, podemos avançar que sua História se deverá desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonaes." O orador do Instituto segue narrando, ainda invocando Martius: "O Português como descobridor, conquistador e senhor, influi poderosamente no desenvolvimento do Brasil, o mais poderoso, o essencial motor, o que não quer dizer que os autochthones e os pretos não tenham reagido e exercido alguma influência sôbre a raça predominante. Começa o cruzamento pelas raças inferiores; mas ao cabo de algum tempo,

---

[29] Cf. principalmente WACHOVICZ, Rui C. Obrageiros, mensus e colonos - História do Oeste Paranaense. Curitiba: Editora Vicentina, 1982.
[30] Idem. p. 83

formando-se as classes superiores de elementos das inferiores, a mescla de raça vem influir em toda nação."[31]

Seria forçoso dizer que Davi Carneiro lia os "aconselhamentos" de Von Martius de forma acrítica. É evidente que a sua leitura encadeia-se com uma preocupação contemporânea dos homens do saber. A gênese das nacionalidades encontram, pelo espírito, na questão racial, o seu elemento fundador. A grande inovação do nosso historiador será na forma em que faz a inserção do corpo na significação do espaço. Ele, contemporâneo de um território sem identidade definida, sem fronteiras delimitadas, insere o épico pela narrativa, criando um próprio, mediante ações portuguesas pelas expedições, fundadoras de cidades e povoados de fronteiras.[32] Fundamentalmente esta é a grande contribuição da viagem de Carneiro. Na medida em que o enredo da narrativa "empurra" os birivas para "lá" do rio Paraná, há uma demarcação em forma de advertência que não deve ser ultrapassada.

A narrativa, ao mesmo tempo em que faz advertência daquilo que causa estranhamento, funda um começo para a história do Paraná, especialmente para o Oeste, onde os birivas predominam. É região de fronteira com o Paraguai. O começo da história seria as ações das bandeiras: os rios reconhecidos, os descobertos, as pousadas construídas - "vilas", "cidades". São formas simbólicas de definir a Fronteira.

A fronteira parece ser, no entanto, um lugar indefinível. Embora os tratados, relatos, o rio - o vazio, a *produção científica*, o Mercosul, etc. possam descrever com um traço o "lá" e o "cá", estratégias de fronteiramento, as táticas cotidianas avançam as demarcações, criando outros códigos de espacialidade. Cotidianamente, a fronteira é contada de outras maneiras. Como tal, não existe. Os mitos indígenas, a história de vida de agricultores, da política dos municípios às margens do rio Paraná, os sacoleiros, os contrabandos, os pescadores. São ações cotidianas, lugares praticados, onde o corpo encanta a ação diante de interesses imediatos.

Contudo, ainda em Michel de Certeau, nos seus *Relatos* de *Espaço*, o escrito é criador de lugar. Faz a constituição dos mapas. E, à

---

[31] Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1920. p 628.

[32] Um debate semelhante ao travado por Davi Carneiro poderá ser lido numa obra também da década de 40: A Marcha para o Oeste, de Cassiano Ricardo.

guisa de conclusão, é oportuno lembrar Waydem White que, à propósito da imaginação histórica do século XIX, afirma que os movimentos culturais têm procurado obter uma compreensão mais "realista" da realidade. Essa realidade próxima significava não apenas ver as coisas com clareza, mas também extrair dessa clara apreensão da realidade, conclusões apropriadas para levar uma possível vida com base nisso."[33] Ao buscar o branqueamento do cidadão, Carneiro busca as sintaxes contemporâneas. Querendo nacionalizar o Paraná, ele "expulsa" os birivas para definir as Fronteiras.

---

[33] WHITE, Hayden - Meta História. A Imaginação Histórica do Século XIX. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1995. p. 41.

A Família Açoriana na América Portuguesa: novos olhares

Silvia Maria Favero Arend
Professora do Departamento de História da UDESC
Ana Paula Wagner
Aluna do curso de História da UDESC e bolsista do Programa de Iniciação Científica do CNPq

Resumo:
Este artigo procura questionar visões instituídas na historiografia catarinense acerca das famílias dos emigrantes provenientes das Ilhas Atlânticas e seus descendentes que viveram no sul da América Portuguesa no período colonial. Buscamos conhecer as relações que se estabeleciam entre os cônjuges e entre pais e filhos, assim como as ações levadas a cabo pelo estado português com intenção de normatizá-las.

Palavras-chave: Família; Açorianos; Período Colonial

Abstract
That article is in search to discuss seeing costumed in the history of Santa Catarina about the emigration's families came from the Atlantic Islands and theirs descendants which lived in Portuguese south America during the colonial period. We want to know the relations settled between parents and sons so as the actions conducted by the Portuguese State with the purpose to normalize it.

Keywords: Family; Azoreans; Colonial Period

Quais seriam as visões presentes na historiografia catarinense acerca das família açoriana? A "imagem central" pensada pelos representantes do Instituto Histórico e Geográfico[1] é a dos "casais", ou seja, o estado português enviou para o sul do Brasil pessoas que viviam em famílias composta por pai, mãe e filhos, de forma harmoniosa e segundo os preceitos da Igreja Católica. Neste artigo, pretendemos

---

[1] Estamos dialogando com as representações criadas especialmente por dois autores nas seguintes obras: PIAZZA, Walter. *A Epopéia Açórico-Madeirense. 1748-1756.* Florianópolis: Ed. da UFSC, 1992. e CABRAL, Oswaldo R. *História de Santa Catarina.* Rio de Janeiro : Ed.Laudes, 1970.

questionar essa e outras representações [2] acerca dessas populações assim como, conhecer um pouco mais sobre as relações que os colonos e seus descendentes estabeleciam no âmbito da família.

Qual terá sido o sentimento daquelas mulheres, homens, jovens e crianças provenientes das Ilhas Atlânticas ou embarcados em Lisboa ao avistarem as terras do sul do mundo? Haveria espanto, esperança ou alívio... ou ambos. A viagem pelo mar oceano, que durava em média 80 dias, possivelmente fora exaustiva. Os homens, nas partes superiores dos navios, a olhar e sentir a imensidão azul, o vento, o sol e a chuva. As mulheres (e certamente as crianças apesar da documentação não informar) fechadas "na Camera e antecamera debayxo na rabada" sem poderem comunicar-se com as outras pessoas [3]. A comida, segundo o contrato, nem sempre cumprido, assinado entre a Coroa e os arrematadores dos transportes, consistia em arretel de carne de vaca, bacalhau, arroz temperados com "pimentas ou alhos ou cebolas e huma camada de azeyte para cada secenta pessoas e de vinagre o que baste conforme a sua forssa". Para quem tinha mais de sete anos a "ração" era inteira, quem possuia entre sete e três anos comia meia "ração" e para as crianças menores nada. Além dessa "ração", ganhava-se ainda um arretel de "biscouto" e uma "canada" de água, por dia, independente da idade. Para os doentes galinha, doce de ameixa, lentilha açúcar e biscoito branco [4].

Entre janeiro de 1748 e junho de 1756, foram nove travessias, onde emigraram para o Brasil meridional, aproximadamente, 6000 pessoas. Contudo, nem todos que partiram chegaram na América. O número de pessoas enfermas e das que faleceram, vítimas do escorbuto, diarréias, febres, etc, durante o translado e em terra firme, váriou conforme a viagem. Segundo Piazza ,"em 1751, na fragata Senhor do Bonfim e N. Sra. Do Rosário vieram 125 "casais", "totalizando 667 pessoas, sendo 600 maiores e 67 menores e na viagem morreram 17 pessoas, e os acompanhou um vigário, e dessa embarcação desembarcaram 157 doentes, dos quais morreram em terra dez maiores e dezessete menores, ficando convalescentes e doentes 130 pessoas." [5].

A taxa de mortalidade (no cálculo estamos computando os mortos no mar e em terra) para a embarcação citada é de aproximadamente

---

[2] Sobre o conceito de representação vide: CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre representações.* práticas e Lisboa: DIFEL, 1990.

[3] PIAZZA, 1992.p. 177.

[4] Ibidem, p. 177.

[5] Ibidem, p. 273.

6,5 % . Em outras embarcações esta variou entre 13% e 0%. Tais taxas, para o século XVIII, se comparada 'as registradas nos tumbeiros, (navios que transportavam escravos para o Brasil) que situavam-se, em média, entre 15% e 20%, são consideradas baixas[6]. Contudo, nossa análise é parcial pois não sabemos quantos doentes morreram em terra depois que o funcionário da Coroa efetuou o registro. Preferímos tomar então outro caminho, para chegar a alguma conclusão a respeito das condições enfrentadas pelos migrantes durante a travessia do Atlântico. O número de pessoas doentes em todas as viagens é elevado, variado entre 23% e 13%, o que nos leva a afirmar que as condições "patrocinadas" pelo estado português, para o translado dessa população, foram adversas.

A emigração dos açorianos e madeirenses para a América Portuguesa não teve um caráter expontâneo como a maior parte das ocorridas para o Brasil durante o período colonial. A Coroa temia que a região meridional não ficasse sob o seu domínio e para protegê-la dos espanhóis, necessitava de soldados estacionados, especialmente, nas fronteiras marítimas e terrestres. A introdução do colono-soldado nas terras do litoral de Santa Catarina e Rio Grande do Sul foi a solução encontrada pelo Conselho Ultramarino, órgão do governo lusitano responsável pela administração colonial, para resolver essa questão geo-política.

Todavia, esses colonos-soldados não poderiam ser jovens solteiros. Segundo parecer de membros do Conselho Ultramarino, era necessário que famílias fossem enviadas para o sul do Brasil. Os conselheiros argumentam, em seu parecer que as famílias defenderiam a terra, cultivariam alimentos e não dispersariam para os sertões em busca de riquezas. Este parecer fora elaborado tendo em vista as opiniões emitidas pelo governador e capitão general do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade. As autoridades portuguesas, possivelmente, queriam evitar os impasses enfrentados na região das Minas Gerais com os chamados "desclassificados do ouro". Muitos desses homens e mulheres, na sua maioria solteiros, possuíam comportamentos considerados amorais e fora da lei (prostituição, vagabundagem, roubos, bigamia, concumbinato, etc), que traziam problemas para a Coroa. As autoridades sabiam também que as atividades agrícolas eram de suma importância para que não houvesse fomes como as que aconteciam na referida região[7]

---

[6] MATTOSO, Kátia de Q. *Ser escravo no Brasil.* São Paulo : Brasiliense, 1988, p. 48.

[7] Sobre esta questão vide: SOUZA, Laura de Melllo. *Desclassificados do Ouro. A pobreza mineira no século XVIII.* Rio de Janeiro : Graal , 1986.

Mas onde encontrar famílias que estariam dispostas a transferirem-se para o Brasil meridional? Gomes Freire, deixa claro em seu documento, que trazer pessoas de outras regiões da colônia ou Capitania para guarnecer o litoral sul não era a solução ideal. Eis a opinião da autoridade portuguesa:

"Foi v. Magestade servido mandarme declarar regeitava minha preposta sobre se transportarem, nos Navios das Ilhas povoadores com familias capazes de darem filhos para os soldados: obrigoume a preposta a falta de meyos a conservar os Prezidios sem perda e diminuição grande nos povoadores desta Capitanis e tambem o ver, que os soldados, e paizanos remetidos a elles, vão violentos pois é contrario a lascidão do Brazil o aperto, e o trabalho das Fotalezas téque dellles fogem aos certoens perdendo gente a guarnição, o Prezidio e a Capitania: So havendo povoadores sem sciencia da licencioza vida do Brazil poderão ser uteis e conservaremse e ainda a despeza feita por hua vez, seria menor que aquella, e mais se repete em reclutas e transportes:..." [8].

Para o governador o melhor seria trazer famílias das Ilhas Atlânticas. Seus argumentos são de ordem moral e econômica. Essas pessoas ainda não estariam "contaminadas" pela licenciosa vida da colônia, ou seja, falta de vontade de trabalhar e guerrear, e, também, a Coroa gastaria apenas uma vez com transporte. É importante lembrar que na segunda década do século XVIII, habitantes das Ilhas Atlânticas já haviam solicitado ao Conselho Ultramarino a transferência para a América Portuguesa.

A historiografia catarinense, de maneira geral, não diverge quanto as motivações que impulsionaram, no século XVIII, tal solicitação : crises alimentares, abalos sísmicos, superpopulação e "gosto pela aventura". Não temos dados para contrapor essa versão, mas entendemos que um estudo aprofundado sobre a história das ilhas talvez pudesse mostrar que questões de ordem política, econômica e cultural, tais como a existência de latifúndios ou perseguições políticas e religiosas, também levaram àquelas pessoas a virem para o sul do mundo.

Através do registro exigido pelo edital de alistamento temos um "retrato falado" de homens que emigraram. Antonio Ferreira de Lemos era natural da Ilha de São Jorge, tinha 32 anos, possuía baixa estatura, cabelo preto "corredio alvadio", rosto cumprido, olhos pardos, nariz "afillado", boca pequena, barba "ridonda". Já Manoel Machado, também

---

[8] PIAZZA, 1992, p. 63.

natural da Ilha de São Jorge, possuía 20 anos, de mediana estatura, cabelo preto "quaze crespo", cor morena, cara redonda, olhos pardos, nariz grosso, boca grande, barba "fendida". Gabriel Sylveira, natural da mesma ilha que os outros dois homens, tinha 32 anos, de baixa estatura, cabelos pretos "corredio", nariz afellado, barba aguda[9].

Em relação as mulheres os registros somente informam a naturalidade, filiação, e idade. Quanto as crianças ficamos conhecendo apenas o nome e idade. Entendemos que tal fato está associado a pouca importância que mulheres e crianças possuíam, na época, em Portugal . A esposa de Antonio chamava-se Anna de San Thiago, era natural da mesma ilha que ele e possuia 34 anos. O casal levava em sua companhia três filhas - Maria, Heronima e Anastacia - que possuiam 13, 9 e 6 anos. Maria de San José, esposa de Gabriel, tinha 29 anos e era da mesma freguesia que o marido. Acompanhavam o casal dois filhos e uma filha - Mathias, Manoel e Maria cujas idades eram 13, 9 e 2 anos.

Esses três assentos nos permitem conhecer parte da configuração das famílias dos emigrantes. Os casamentos parecem ser endogâmicos, ou seja, entre homens e mulheres da mesma ilha ou freguesia, os cônjuges possuíam quase a mesma idade, as uniões deviam acontecer quando eles tinham, em média, 20 anos e o número de filhos não era elevado (em torno de 3 ou 4 filhos).

Pessoas que não se enquadravam no "perfil" exigido pela Coroa também acabaram vindo para a América. O ofício enviado pelo governador da Capitania nos informa sobre tal situação:

"Entre esta gente vierão muitos homens e mulheres por sua muita idade; inuteis, estereis, e sem força para o trabalho , nem mais fim que o de vierem manter se à custa da Real Fazenda, além da do seu transporte: soube o avizo ao Corregedor das Ilhas para não mandar desta qualidade de gente; como também agregados,e agregadas, que não cuidão mais que fugir aquelles possam trabalhar, e ellas em proceder mal."[10].

Parte dos colonos estabeleceu-se no litoral da Capitania de Santa Catarina e outra nas terras do "Continente do Rio Grande". Dentre as 1300 pessoas que migraram para o Rio Grande aproximadamente um terço eram agregados e pessoas com idade mais avançada. A presença

---

[9] PIAZZA, 1992, p. 105-106.
[10] PIAZZA, 1992, p. 23.

de um número tão grande de agregados e velhos entre os emigrantes sucita reflexões. A primeira refere-se a historiografia catarinense. Esta faz pequenas referências a existência dos idosos entre os "casais". Em relação aos agregados temos "silêncio". As informações existentes sobre eles nas fontes são desconsideradas ou parecem não existir. Entendemos que, para construir a imagem dos "casais açorianos" mais próxima da chamada "família nuclear", a configuração que era vivenciada pela maior parte das pessoas da classe média e elite na década de cinquenta deste século e que teria maior eficácia simbólica, foi preciso transformar os velhos em "personagens coadjuvantes" e omitir a história dos agregados.

Mas quem seriam esses personagens descritos de forma tão negativa pelo funcionário real ? As listas das pessoas que pretendiam emigrar da Ilha da Madeira e do arquipélago de Açores fornece pistas sobre eles[11]. Em uma listagem dos madeirenses mapeamos cinco situações distintas onde os mesmos aparecem em cena. Manoel F. Noronha e Antonia da Encarnação viriam para o novo mundo com seus filhos Antonio, Manoel e Maria. Junto com eles também cruzariam o oceano Antonia Roza, Francisca e Antonio, todos, irmãos da mulher de Manoel. Já os Beringuer alistaram os filhos Estevão, Antonio e João e também as primas D. Tereza, D. Ana e D. Marcelina. Manoel de Freitas e José da Corte eram homens solteiros que pretendiam vir para a colônia. O outro Manoel era "filho de pays incognitos" e também queria vir para o Brasil. Apenas uma mulher, Antonia Maria, foi descrita como "sem estado" (civil) e sem nenhum vínculo de parentesco com alguma daquelas pessoas.

Na lista em que identificamos as diferentes situações de emigração não temos o registro da idade dos madeirenses. Contudo, em outra, onde há o "rezumo da gente" que emigrou da Ilha da Madeira mas não chegou a Ilha de Santa Catarina devido o navio ter naufragado na costa da Bahia, encontramos especificada a idade das pessoas. A maior parte dos 390 homens possuía entre 14 e 50 anos. Entre os demais tínhamos 9 com idade superior a 50 anos e 71 com menos de treze anos. Já entre as mulheres 64 possuíam entre 11 e 30 anos, 41 tinham mais que 30 anos e 25 possuíam menos de 10 anos[12]. A listagem nos mostra que o funcionário real tinha razões para reclamar pois o número pessoas idosas que emigraram era significativo. No século XVIII, eram considerados velhos os homens com mais de 40 anos e as mulheres a partir dos 30 anos.

---

[11] PIAZZA, 1992, p. 359.
[12] PIAZZA, 1992, p. 335.

Segundo Ariès, na sociedade do antigo regime as pessoas (especialmente as mulheres e crianças) estavam sempre sob a sujeição de alguém. Poderia ser o pai, um tutor, o proprietário, o mestre de ofício, um abade, etc[13]. Os agregados moravam na mesma residência que os "casais" ou nas proximidades desta e estavam submetidos as mesmas "normas familiares" que filhos, esposas, genros e noras. Essas mulheres e homens auxiliavam nos serviços domésticos, na lavoura, na produção dos tecidos, na carpintaria e nas outras atividades executadas diariamente.

Na documentação que temos acesso, não fica claro qual era o critério utilizado pelos burocratas para identificar determinada pessoa como agregado. Nas listagens há diferentes tipos de registros. Ora aparece o termo "agregados", ora "filhos e agregados". Temos ainda os termos "pessoas dos casais" e "pessoas solteiras". Supomos então que tanto os parentes consangüíneos como as pessoas sem vínculo de parentesco conviviam com os casais e eram considerados agregados. Porém está questão demanda maior investigação. Em função da nebulosidade existente na fontes, preferimos não levantar hipóteses acerca do número de agregados que emigraram.

As informações presentes nas listagens e em outras fontes indicam que um número significativo de emigrantes, nas Ilhas Atlânticas, viviam em uma família extensa [14], ou seja, "as famílias conjugais aumentadas por membros aparentados sem serem os próprios filhos"[15] ou por pessoas sem vínculo de parentesco. Ao transferirem-se para o novo mundo, os açorianos e madeirenses parecem não romper com essa configuração de família. Verificamos tal fato na questão da emigração dos velhos. Os cônjuges descumprem as ordens de "El Rey" e alistam os idosos que deveriam conviver com eles. Segundo o edital não era permitido que mulheres com mais de 30 anos e homens com mais de 40 anos viessem para o Brasil [16].

---

[13] Vide ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro : Guanabara, 1981.

[14] Vide : FLORES, Maria Bernardete R. Política de guerra, política de sexo: os casais açorianos na defesa do sul do Brasil. In: PEDRO, Joana (Org.) *Masculino, Feminino, Plural: gênero na interdisciplinariedade*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. p 191-207. A autora apresenta o mesmo entendimento quanto a configuração da família dos açorianos.

[15] LEBRUM, François. *A Vida Conjugal no Antigo Regime*. Lisboa: Rolim, 1987. 1997, p. 63.

[16] PIAZZA, 1992, p. 92.

Por outro lado, o Conselho Ultramarino autoriza a emigração das pessoas idosas para a Ilha de Santa Catarina. A autorização dos burocratas portugueses, "passando por cima" do edital, aparentemente, é contraditória. Procuramos então conhecer qual o entendimento que os conselheiros tinham dos termos "cazais" ou "cazal", frequentemente, utilizado nas fontes. Em uma provisão em que os funcionários reais ordenam que sejam transportadas para a colônia as filhas de somente um dos cônjuges encontramos uma definição : "...que de toda a família se entendia a palavra Cazal, como era notório..."[17]. Para as pessoas do século XVIII, especialmente para as que viviam nas comunidades rurais, "toda a família" significava além dos cônjuges e filhos.

Nos registros e listas dos que pretendiam emigrar temos informações acerca dos ofícios masculinos. Esses dados chamam a atenção do historiador. Nos três registros em que temos a descrição física dos homens encontramos um sapateiro, um pedreiro e um lavrador. Já na listagem das sessenta pessoas que viriam da Ilha da Madeira temos a identificação dos ofícios que desempenhavam oito homens. Dentre estes, três eram lavradores, um era artesão e lavrador, outro soldado e os demais eram artesãos (sapateiro, ferreiro e carpinteiro). A historiografia catarinense sugere que a maioria dos emigrantes nas Ilhas Atlânticas, eram lavradores. Contudo, as fontes mostram que, possivelmente, muitos homens não sabiam lavrar a terra, ou então, esta não era a sua principal atividade. Em relação aos ofícios femininos temos apenas a informação na Lista dos Madeirenses da atividade desempenhada por Quitéria Maria Ferrão. Esta trabalhava como ama[18]. Entendemos que uma investigação sobre a experiência de trabalho que esses homens e mulheres trouxeram consigo lançaria "novas luzes" para o entendimento das dificuldades enfrentadas pelos emigrantes no desenvolvimento das atividades agrícolas ocorridas posteriormente.

A provisão régia de agosto de 1747 contém uma declaração de intenções da Coroa para os colonos. Os "cabeças dos casais" receberiam "um quarto de légua em quadro", sementes de linho e trigo, armas e ferramentas, uma ajuda de custo, animais e alimentos. Mas não foi bem assim que a história passou-se. Como sempre acontecia na América Portuguesa pouco do prometido concretizou-se.

Antes de seguirmos adiante, compreendemos que uma dessas intenções da Coroa deve ser olhada mais de perto - a concessão das

---

[17] PIAZZA,1992, p.227.
[18] PIAZZA, 1992, p.359.

sesmarias. Um pequeno número de colonos recebeu sesmarias, sendo que essas doações aconteceram ao longo de vinte anos. Segundo a documentação, os emigrantes não possuíam "meios para satisfazerem à despeza das Cartas de Sesmaria". Por outro lado, o Conselho Ultramarino parece não ter liberado a cobrança dos custos do processo. Mas não foram só questões econômicas e administrativas que fizeram com que os colonos não se apossassem das terras. De acordo com Silva Paes:

"Do coarto de légua que V. Magestade hé servido de dê a cada cazal, a mayor parte destes que vieram se contentam com muito menos, porque querem ficar mais perto humz dos outros, o que não conseguirão se o tivessem de o tomar cada hum o que V. Magestade lhe manda dar..."[19].

As considerações do militar são esclarecedoras. Na colônia era preciso limpar o terreno, achar a fonte d'água, encontrar madeira, pedra e barro para erguer a morada, limpar e arar a terra... Muitas dessas tarefas precisavam ser refeitas com frequência e, algumas, exigiam um esforço coletivo. Além dessas questões que envolvem o mundo do trabalho, haviam os casos de doenças, os fenômenos da natureza (grandes chuvas, ventanias), os problemas com os animais, etc. A opção de morar mais próximo do vizinho estava então associado a sobrevivência. Entre as disposições do estado português e a sobrevivência os colonos preferiam esta última.

Abordamos essa questão tendo em vista representações presentes na historiografia catarinense. Quando se discute os motivos que levaram a colonização "não dar certo" os açorianos, madeirenses e seus descendentes são percebidos como as "vítimas". Segundo essa versão, a Coroa é a grande responsável pelos "fracassos" dos emigrantes na nova terra. A não doação das sesmarias para os colonos é um dos argumentos utilizados para culpabilizar o estado português. Contudo, percebemos que se de um lado houve "má vontade" da Coroa, pois ela poderia ter liberado a cobrança dos custos da tramitação dos papéis como fez com o casamento, de outro os nossos personagens podem não ter se empenhado muito para obter as cartas de doação das sesmarias. Nessa perspectiva não há "vítimas" nem "vilões". Compreendemos que uma maior investigação sobre o assunto poderia contribuir para a desconstrução dessas representações que pouco informam sobre o grupo social em estudo.

---

[19] PIAZZA, 1992, p. 382.

Na Capitania de Santa Catarina, os nossos personagens, foram residir nas proximidades ou nas povoações de Nossa Senhora do Desterro, Nossa Senhora da Conceição da Lagoa, Nossa Senhora do Rosário da Enseada do Brito, São José, São Miguel, vila da Laguna, Santo Antônio, Nossa Senhora das Necessidades e Vila Nova. No "Continente do Rio Grande", os habitantes das ilhas Atlânticas, inicialmente, foram morar nas terras próximas à vila do Rio Grande. Após a invasão espanhola a vila, em 1763, eles deslocaram-se para outras regiões do "Continente"(para as margens do Rio Jacuí, para os Campos de Viamão e para as proximidades das lagoas (Patos e Quadros)).

De acordo com Manoel Escudeiro Ferreira de Souza, burocrata lusitano, o estado[20] buscou erigir templos e oratórios nas povoações para que os emigrantes e seus descendentes pudessem "assisterem à Missa, e os mais officios divinos"[21]. Mas a Coroa e a Igreja, não se preocupavam somente com as almas dos seus súditos. Em 1750, o bispado do Rio de Janeiro liberou os colonos para que estes pudessem casar sem as "dispensas de estilo". No período em estudo, para ocorrer o casamento, segundo as normas da Igreja, era necessário instaurar os processos de banhos e dispensas matrimoniais. O homem e a mulher deviam apresentar as certidões de batismo, comprovar que eram solteiros, viúvos, livres ou descompromissados (não pertencer a uma ordem religiosa, etc) e tornar pública a sua intenção por seis meses (três missas ou dias santos). Caso não houvesse nenhum impedimento, os futuros cônjuges recebiam a certidão de banhos estando habilitados para a realização do "contrato civil revestido de sacramento"[22]. Os ricos pagavam em dinheiro ou espécie para obterem as licenças e os pobres em serviços[23].

---

[20] No período colonial a Igreja Católica Apostólica Romana esteve submetida aos interesses do estado português. Segundo Kühn, "Já no reinado de D. Manoel (1495-1521), o reino de Portugal obteve da Santa Sé o direito de *apresentação* para os novos bispados do Padroado Real, o que significou, na prática, que nas colônias os cargos eclesiásticos ficariam sob inegável influência régia." KÜHN, Fabio. *O projeto reformador da Diocese do Rio de Janeiro: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815).* Porto Alegre, 1996. Dissertação (Mestrado em História) - IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. p.19.

[21] PIAZZA, p. 295.

[22] Expressão utilizada por LEBRUM, 1987.

[23] Sobre os processos de banhos e dispensas matrimoniais vide: FARIAS, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial.* Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1998, p. 58-74.

Para Luciano Figueiredo, o casamento era uma das "estratégias" de controle social promovidas pelo estado português. Segundo o autor:

"Complementarmente à ação eclesial , o Estado tomou a si, no decorrer da colonização portuguesa no Brasil, a tarefa de estimular a realização de matrimônios, primordialmente entre a população masculina de descendência portuguesa, possuidora de alguma expressão econômica. Temia-se, sobretudo, que a progressiva difusão da prática do concubinato desse grupo com mulheres negras e mulatas se fizesse acompanhar por uma irreversível ampliação da miscigenação da população colonial. Essa previsão, por sua vez, sugeria a ocorrência de um debilitamento da própria dominação colonial, na medida se estenderia à maioria da população a indisciplina social que caracterizava os contingentes mestiços libertos, em geral desclassificados e desligados do sistema econômico escravista."[24]

A não exigência de todos os trâmites burocráticos para a efetivação do casamento entre os emigrantes e seus descendentes sucita duas reflexões. A primeira refere-se ao estimulo à realização do casamento. Não temos dados que nos permitam discutir se a liberação das dispensas matrimonias, pela Instituição Eclesiástica, incentivou os colonos e seus descendentes a contraírem matrimônio. A outra refere-se a utilização do casamento como uma "estratégia" de normatização. Entendemos que a atitude da Igreja e, consequentemente, do Estado deve ser percebida dentro dessa política. Os portugueses, possivelmente, temiam que no sul do mundo as "uniões ilícitas" (amacebamento, amasiamento, etc) se tornassem "a regra" como em outras regiões da colônia. A preocupação do estado lusitano em trazer "casais" para nova terra, entendidos aqui como homens e mulheres brancas, também faz parte desta política. É importante lembrar que não foi vedado aos colonos possuírem escravos.

Os principais agentes dessa política normatizadora eram os representantes da Igreja - o parocó e os padres visitadores. A partir de 1743, vários padres enviados pelo Bispado do Rio de Janeiro percorreram as terras do sul do mundo. Essas "visitas", segundo Kühn[25], tinham por objetivos a moralização do clero de acordo com as regras do Concílio de Trento e verificar se a população "vivenciava" os sacramentos da Igreja

---

[24] FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da Memória. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII.* Rio de Janeiro : José Olympio, 1993, p.115.

[25] Vide a dissertação de KÜNH, 1996.

(casamento, práticas funerárias, confissão, freqüentar missas, etc). Para o autor, essas "visitas" foram instrumentos paliativos. Elas puniam, momentaneamente, as transgressões, mas não erradicavam os comportamentos pois estes pertencem ao âmbito da Cultura. No Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro encontramos o diário de D. Caetano Coutinho, o mais importante visitador do período. Este esteve na Capitania de Santa Catarina, em 1815, e deixou registros sobre as povoações de São Francisco, Desterro e Laguna. Nas próximas pesquisas pretendemos incorporar esses dados nas análises.

No século XVIII, o casamento entre os diferentes grupos sociais era percebido pelas pessoas que o estabeleciam como um "arranjo" com fins econômicos, políticos e sentimentais. A escolha dos cônjuges entre as pessoas mais abastadas era , quase sempre, feita pelos pais ou por quem os representava (tutor, parentes, etc). Nas chamadas camadas populares urbanas e rurais isto nem sempre acontecia. Mas para que o enlace pudesse ocorrer sem problemas era importante que os pais, ou os seus representantes, o aprovassem[26]

Como afirmamos anteriormente, nas Ilhas Atlânticas, a escolha dos cônjuges parecia dar-se de forma endogâmica, ou seja, pessoas da mesma freguesia ou ilha casavam-se entre si. Nossos dados não nos permitem verificar se no novo mundo isto continuou acontecendo. Em uma outra pesquisa que estamos desenvolvendo, coletamos os dados dos assentos de batismo, casamento e óbito entre 1750 e 1830. Possivelmente com a posse de tais informações poderemos responder tal questionamento. No que se refere a classe social constatamos que as escolhas dos cônjuges também se dava, preferencialmente, de forma endogâmica. Rita, Maria e Thereza , filhas de Jerônimo de Ornellas[27] , um madeirense considerado pela historiografia oficial como o fundador de Porto Alegre e possuidor de grande riqueza, casaram-se com militares. Estes homens, ao defenderem a terra dos invasores, recebiam do estado português sesmarias. No "Continente", aos poucos, este grupo profissional tornou-se a elite local.

Os filhos e filhas dos colonos, os agregados, as viúvas e os viúvos, ao chegarem na América Portuguesa, buscavam encontrar logo um cônjuge. O que motivava tal empreendimento era uma provisão do

---

[26] Sobre esta questão vide: SILVA, Maria Beatriz da. *História da Família no Brasil Colonial.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

[27] Jerônimo D'ornelles de Menezes, maço 4, n. 40, ano 1772, Arquivo Público do Rio Grande do Sul (Inventário).

Conselho Ultramarino que ordenava "aos filhos dos novos colonos que no primeiro anno cazassem se lhes distribuissem terras"[28]. Os agregados não receberiam as "benesses" do Estado Português. O governador da Capitania preocupado com a situação de pobreza desses jovens, solicita que a Coroa reconsidere a sua decisão. Não encontramos registros sobre o que se sucedeu a respeito da questão.

O burocrata português solicitou, também, que os Conselheiros não permitissem que os rapazes casassem antes dos 16 anos e as raparigas antes dos 14 anos. Tal solicitação sugere que, provavelmente, as uniões na nova terra estavam ocorrendo entre jovens com idade inferior ao mencionado a pouco. Para o funcionário, estas uniões pareciam estar acontecendo "antes da hora". A idade com que as pessoas se uniam no chamado Antigo Regime é uma das temáticas que provoca maiores controvérsias entre os historiadores que pesquisam sobre a família neste período. Atualmente concordamos que não há uma idade padrão para o casamento. Tal idade vária entre as camadas sociais e regiões geográficas. Na América Portuguesa, entre as elites, as mulheres casavam antes dos vinte anos e os homens entre vinte e quarenta anos. Para as camadas populares (brancos pobres, mestiços e africanos) não temos uma delimitação tão precisa mas tudo indica que estas ocorriam entre 15 e 30 anos. Entre os libertos as uniões aconteciam quando estes já possuíam idade mais avançada.

Os assentos de casamento e batismo, existentes no para o período nos Arquivos de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, mostram que a população em estudo procurava casar segundo as regras vigentes. Todavia, este não era o único caminho para se permanecer unido a alguém ... Na freguesia da Cachoeira moravam José Gomes de Oliveira e Marcelina Josefa da Silva. Joaquim Ferreira e Maria, parda forra, viviam na povoação de Triunfo. Em Porto Alegre residiam Francisco Manoel Pereira e sua comadre Felícia Maria da Silva. Esses casais, assim como outros 15 foram considerados culpados na devassa realizada pela Igreja, em 1815, no "Continente". O "crime" cometido por essas pessoas era o concubinato, ou seja, elas viviam como casados, contudo sem "as benções" da Instituição Eclesiástica.

Não encontramos no Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro os registros das devassas feitas pelos padres visitadores, ao longo do período

---

[28] PIAZZA, 1992, p. 383.

colonial, para a Capitania de Santa Catarina. Entendemos que, mesmo com a liberação das dispensas matrimoniais ocorreram entre os colonos açorianos, madeirenses e seus descendentes, que viviam no litoral catarinense, casos de concubinatos e tratos ilícitos. Compreendemos ser importante conhecer essas uniões para questionarmos à representação dos "casais".

Kühn, que estudou a sociedade sul-rio-grandense a partir do "olhar" dos padres visitadores , apresenta os seguintes argumentos para explicar o porquê do concubinato:

"Um deles remete aos entraves colocados pela Igreja - e também pelo Estado - para a realização de matrimônios, já referidos anteriormente, o que afetava uma razoável parte da população. Outro fator relevante refere-se àquela outra parte da população, a que não "fazia caso" do sacramento, como diz o prelado. Eram aqueles segmentos sociais para os quais o casamento simplesmento não fazia muito sentido, já que somente através do concubinat poderiam conseguir um companheiro (a) que lhes garantissse alguma segurança dentro da sempre inconstante sociedade colonial. Os dados da devassa de 1815 confirmam parcialmente esta hipótese, na medida em que mostram a desqualificação social de alguns culpados, em particular das mulheres."[29] .

O inventário de Jerônimo de Ornellas informa sobre o dote que a sua filha Fabiana ganhou ao casar. Os bens móveis e imóveis eram os seguintes: 1 casal de escravos, 100 rezes, 50 éguas chucras, 2 lençois de pano de linho, 1 colcha com um cobertor de Castela, 1 toalha de Guimarães com 6 guardanapos e 12 pratos de estanho fundo e rasos. Ao analisarmos o dote da moça, verificamos que este é dividido em bens de produção (escravos, rezes e éguas) e bens de consumo (o enxoval). Para Nazzari[30] a presença de um número significativo de bens de produção na composição do dote indica que as famílias eram unidades de produção. Nas terras ou na área habitada na povoação as "pessoas da família" (filhos e agregados) e escravos, entre os mais ricos, produziam o necessário para a manutenção da mesma.

Em nenhum documento que encontramos existe o registro do número de pessoas que habitavam os "fogos". Nos inventários temos o

---

[29] KÜHN,1996, p. 122-23.

[30] NAZZARI, Muriel. Dotes Paulistas : composição e transformação (1600-1870). *Revista Brasileira de História. Família e Grupos de Convívio.* São Paulo, n.17, p.87-114, set.88/fev.89.

número de filhos, netos e escravos mas não sabemos onde e com quem os mesmos residiam. Percebemos que por este caminho seria difícil "mapear" se os colonos viviam numa família extensa na nova terra. Tomamos então outro rumo. Se a família era uma unidade de produção, possivelmente as pessoas (os filhos, os agregados e, muitas vezes, os escravos) residiam junto ou próximo ao casal. Este "indício" sugere que a família extensa estava presente entre os descendentes dos açorianos e madeirenses[31].

No período em estudo, os filhos homens, especialmente o mais velho, herdavam as terras ou os principais bens da família. As filhas quando casavam, se pertencentes as famílias mais ricas, recebiam o dote. A partilha da herança não se dava de forma igualitária. Porém, um dado chama atenção nos testamentos. Quando o falecido (a) não possuía herdeiros masculinos as terras deviam ser geridas pelos genros e não pelas filhas. Percebemos então que a autoridade nas famílias dos colonos açorianos, madeirenses e seus descendentes permanecia com os homens. Esta afirmação contudo não é conclusiva pois estamos analisando apenas os dados pertencentes a camada dominante. Possivelmente os processos criminais e as devassas forneceriam outros rumos para a discussão.

Em nenhuma fonte encontramos informações a respeito de separações feitas oficialmente. Contudo, percebemos que as relações entre os cônjuges nem sempre eram pacíficas. O governador da Capitania de Santa Catarina preocupava-se com fato dos jovens "com o interesse de o lucrar se cazão inconsideradamente, de que se segue viverem ao depois mal..."[32]. Kühn, encontrou, na documentação das devassas, alguns casos de "queixas mútuas". As mulheres reclamavam que recebiam pancadas, enquanto que os homens afirmavam que estas possuíam "mao gênio" e realizavam certas imprudências. A presença de outra pessoa entre o casal também era motivo para desentendimentos[33].

---

[31] No litoral catarinense encontramos, hoje, entre os descendentes dos portugueses a seguinte prática: no terreno da família residem os pais, os filhos solteiros, os filhos casados e, às vezes, outros parentes. Não sabemos se está prática esta associada a existência da família extensa no passado ou se ela é fruto da especulação imobiliária existente na região a partir dos anos setenta. Sobre essa questão na atualidade vide MALUF, Sonia. Encontros Noturnos. *Bruxas e Bruxarias na Lagoa da Conceição.* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

[32] PIAZZA, 1992, 358.

[33] KÜHN, 1996, op. cit. p. 158.

Bento Cordeiro, em 1785, em uma carta enviada ao vigário, relatou com o "coração em lástima" que um habitante da Vila da Graça (situada na Capitania de Santa Catarina) "usava" a filha e que além daquela haviam mais duas solteiras e que este poderia cometer, novamente, tal desatino. Bento exigia do Vigário que o pai fosse preso [34]. De acordo com Vainfas [35], devemos "olhar" com cuidado os dados existentes na fontes eclesiásticas, pois, muitos historiadores generalizam para toda sociedade práticas e significados não freqüentes, especialmente em relação a sexualidade. Esse caso de incesto, assim como, outros presentes nas devassas do "Continente" - a prática de prostituição e a existência de teúdas e manteúdas, indicam que a sexualidade não era vivenciada, por parte da população do sul do mundo, segundo os cânones da Igreja.

Para Vainfas [36], as sexualidades coloniais se caracterizavam pela misoginia, pelo racismo, pela não separação entre o sagrado e o profano e pela fato de esta estar divorciada da domesticidade (as práticas sexuais e de sedução ocorriam, preferencialmente, em lugares que hoje seriam considerados públicos como o mato ou a Igreja). Raras foram as fontes encontradas que trazem dados sobre a sexualidade dos colonos e seus descendentes, por isso não podemos estabelecer um diálogo com o referido historiador.

Depois de um certo tempo no sul da América Portuguesa buscando diariamente construir "novos mundos" quais seriam os sentimentos presentes nos "corações" dos emigrantes açorianos e madeirenses? Haveria, certamente, alegrias, frustrações e , quem sabe, saudades ... E os seus descendentes, depois de um certo tempo na nova terra, talvez, já a considerassem como sua.

Em muitos momentos desse artigo sugerimos uma investigação mais aprofundada sobre algumas temáticas. Essas "lacunas", ou seja, questões não resolvidas nos remetem para novas pesquisas. Para concluir entendemos que os historiadores devem pesquisar sob "novos olhares" teórico-metodológicos a sociedade existente em Santa Catarina no período

---

[34] Bento Gonsalvez Cordeiro, Correspondência do Arciprestes e Vigários, doc. 001, fl. 03, ano 1785, Arquivo Público de Santa Catarina.

[35] VAINFAS, Ronaldo. Moralidades Brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura (Org.) *História da vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.221-273.

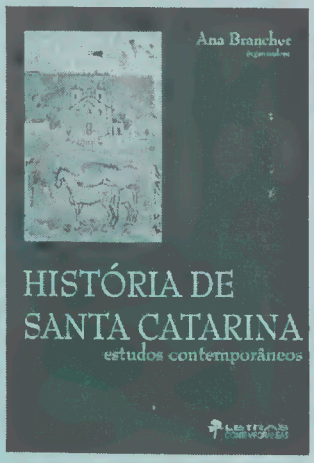
[36] VAINFAS, 1997, p. 221-273.

colonial. Os resultados destes estudos precisam ser divulgados para além dos "muros" da academia . A não divulgação dessas pesquisas contribui para que a "visão" heróica em relação aos açorianos e madeirenses permaneça no imaginário das pessoas e seja utilizada para referendar determinados projetos políticos .

HISTÓRIA DE SANTA CATARINA: TEMAS CONTEMPORÂNEOS

Roselane Neckel Kupka
Professora do Departamento de História da
Universidade Federal de Santa Catarina

BRANCHER, Ana (org). *HISTÓRIA DE SANTA CATARINA - estudos contemporâneos.* Florianópolis: Editora Letras Contemporâneas, 1999.



A publicação de trabalhos como estes, com outras perspectivas de análise para a História de Santa Catarina, têm muita importância, pois, acima de tudo, representam a possibilidade de socializar outras abordagens, outras histórias de Santa Catarina.

Os temas abordados nesta coletânea, a linguagem utilizada pelos autores que, com argúcia, souberam deixar de lado os hermetismos acadêmicos, para que a leitura tenha significado, também, para homens e mulheres distantes da academia. No entanto, é importante destacar, que esta opção não foi feita, apenas, para atrair leitores. Mas, principalmente, porque os autores, reunidos por Ana Brancher, representam um conjunto de historiadores que acreditam que a divulgação do conhecimento histórico, pode contribuir na transformação do social e na constituição da cidadania.

Assim, uma questão que parece interligar todos os textos é a compreensão de que para poder contestar valores é vital perceber sua historicidade, é essencial a possibilidade de ter acesso a leitura de uma história marcada pela heterogeneidade de modos de vida, de percepções de mundo, onde muitos foram constituídos como "desclassificados sociais", em meio a diferentes formas de governo das populações.

Nesta direção, a obra "História de Santa Catarina- estudos contemporâneos" apresenta um balanço dos temas que constituem as

grandes linhas dos debates da história presente. Sua publicação é uma vitória não só para estes historiadores, que conseguiram publicizar suas pesquisas, mas também para todos aqueles que, como eles, lutam para construir e divulgar uma história, onde sujeitos naturalizados, idealizados, ou estruturalmente definidos, dão lugar a outros que são movidos e envolvidos por situações onde existe prazer, alegria, tristeza, competição, ambição, dinheiro, autoritarismo e conflitos. Portanto, observa-se uma ampliação dos interesses dos historiadores sobre os mais variados aspectos da experiência social.

Além disso, outro mérito desta obra é mostrar que a investigação histórica na contemporaneidade busca informações em diferentes tipos de documentos. Nesse sentido, Henrique Pereira Oliveira, em seu estudo analisando as artes visuais, busca responder algumas questões: "Como pensar a temporalidade nas artes visuais produzidas em Santa Catarina no século XX? Poderemos encontrar na criação visual catarinense reflexões sobre as realidades locais, sobre as transformações vividas e sobre as relações entre a localidade e o mundo? Como esta produção discute o tempo, o ritmo de vida e as transformações? (p.11) ". Portanto, utilizando-se destas fontes, este historiador acompanha aspectos da experiência estética do século XX.

Também Ana Brancher, em "História na Literatura, história e literatura", mostra como a análise de obras literárias pode abrir espaço para diversificadas reflexões historiográficas. Vale salientar que, segundo a autora, " trata-se de historiadores tratando 'de' literatura e não de história da literatura" (p. 206). A literatura oferece ao historiador, variadas possibilidades de apreensão da história, no entanto, ela "não é um mero dado ou documento, ela se constitui num 'algo mais' inestimável para o historiador e que lhe fornecerá subsídios que ele não encontrará em outras fontes" (p. 207). Brancher também destaca que o historiador pode apreender através das leituras que diferentes sujeitos fazem sobre uma mesma obra, "modos originais de observar, sentir, compreender, nomear, exprimir" (p. 209).

Uma outra contribuição desta obra, que também merece ser destacada, são as temáticas que estes historiadores trazem à cena ao investigar, problematizar e não apenas arrolar fatos. È o que se vê nos textos de João Batista Bittencourt e de Hermetes Reis de Araújo, onde é possível observa-se diversas formas de intervenção do poder no espaço urbano e aspectos até então inexplorados dos discursos de modernização e de higiene nas cidades.

Já no estudo de Reinaldo Lindolfo Lohn, é possível perceber as intervenções governamentais, em Santa Catarina, após a Segunda Guerra Mundial, que buscaram estender ao campo as representações sobre os

benefícios da "modernidade capitalista". Em seu estudo acompanha-se os "confrontos entre visões de mundo, culturas e modos de pensar, agir e trabalhar" dos agricultores e "uma cultura dominante, (...) que pretendeu se fazer aceita e interiorizada" (p.60).

Nesta perspectiva, em cada virada de página, vislumbra-se dimensões de conflitos, tensões, modos de vida e vivências de sujeitos sociais ausentes nas análises historiográficas tradicionais.

Assim, as mulheres aparecem, especialmente, no texto de Cristina Scheibe Wolff e Karen Cristina Réchia, em suas vidas de trabalho, mulheres que faziam partos , que escolhiam o carvão, bruxas e benzendeiras, colonas e operárias. Os índígenas, quando Rodrigo Lavina, em "Índígenas de Santa Catarina: Povos Invisíveis", tenta mostrar uma visão alternativa do papel que "os povos índigenas desempenharam na nossa história" (p.73). Os afro-descendentes tornam-se visíveis na história catarinense no ensaio de Paulino de Jesus Francisco Cardoso e de Claudia Mortari.

Convém ressaltar, também, que os temas tratados, nesta coletânea, não são necessariamente aqueles já consagrados nos livros de história de Santa Catarina, como a imigração, colonização e a história político administrativa. Todavia, isto não significa que estes temas não estejam presentes na obra. A questão que se coloca é que estes temas tradicionais estão presentes em meio aos temas contemporâneos, porém, outros aspectos são problematizados.

Assim, Américo Augusto da Costa Souto trata da industrialização Catarinense e dos fatores estruturais e conjunturais que constituíram as características da economia catarinense, distanciando-se dos historiadores tradicionais ao aproximar-se da abordagem de Fernand Braudel. Da mesma forma, "os imigrantes" aparecem quando Cynthia Machado Campos, traz "As Intervenções do Estado nas Escolas Estrangeiras de Santa Catarina" e quando Felipe Falcão trata da "Guerra Interna (Integralismo, Nazismo e Nacionalização)". No entanto, as tensões étnicas é que são destacadas.

Enfim, acredita-se que esta forma de pensar e escrever a história, marcada por uma movimentação entre o presente e o passado, pode contribuir de alguma maneira para questionar este presente em que vivemos. A leitura desta obra, confirma que a resposnsabilidade social do historiador é grande. Considerando que, dependendo do enfoque adotado pelo historiador, seu trabalho pode contribuir para combater preconceitos étnicos, sexistas e outros, ou, ajudar a construir Kosovos

Leituras Brasileiras. Itinerários no pensamento social e na literatura.

Liane Maria Nagel
Professora do departamento de História da
Universidade Federal de Santa Catarina

VELOSO, Mariza & MADEIRA, Angélica. *Leituras Brasileiras. Itinerários no pensamento Social e na Literatura.*São Paulo: Paz e Terra, 1999, 212 p.

Prefaciada por Paulo Sérgio Rouanet, a obra de VELOSO E MADEIRA, *"Leituras Brasileiras, Itinerários no pensamento social e na literatura"*, inscreve-se no conjunto dos estudos contemporâneos que aliam os vários campos do conhecimento como a História, a Sociologia, a Antropologia, a Literatura e as Artes.

Reunindo seus estudos numa síntese dos cursos ministrados no Instituto Rio Branco, as autoras, uma antropóloga e a outra teórica da literátura, fazem nessa obra uma releitura dos textos através dos quais diversos autores leram o Brasil, buscando segundo as mesmas, realizar uma "leitura crítica que pudesse revelar a complexidade e a densidade de nossa formação cultural".

A partir de seus roteiros de estudos e da releitura de obras de autores como Euclides da Cunha, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda, Caio Prado Júnior, Mário de Andrade e outros, VELOSO e MADEIRA apresentam suas reflexões sobre temas relativos à cultura, à política e ao modo de constituição das imagens e das narrativas que tem representado o Brasil e o modo de ser dos brasileiros, em suma a questão sempre

Fronteiras: Revista de História	Florianópolis	n. 7 p. 189-191	1999

atual da identidade nacional. Para isso se valem de teorias e metodologias específicas de suas áreas de estudo, em particular de categorias de análises de teóricos como Norbert Elias, Bourdieu, Foucault, Mannheim, Kristeva, Benjamim e outros, tentando esclarecer o modo como determinadas concepções foram sendo construídas e como estão referidas sempre em momentos históricos específicos.

Estruturada numa abordagem evolutiva e cronológica, a obra desenvolve-se em quatro blocos. No primeiro, que abrange os capítulos um e dois, as autoras fazem uma espécie de apresentação das questões teóricas nas quais embasaram suas análises, declarando que "...um dos eixos orientadores desta discussão sobre cultura é a ambição de produzir uma releitura sistemática e crítica dos processos históricos que produziram a modernidade entre nós, em seus momentos mais agudos e, em seu mais recente desdobramento, contido na noção de globalização".

No segundo, composto pelo capítulo três, traçam um panorama do momento em que se forjaram e adquiriram visibilidade algumas das idéias no conjunto das práticas simbólicas, especialmente a da construção do Estado e da identidade nacional. Destacam no campo intelectual do século XIX, os debates da época, especialmente a necessidade da formulação de um conceito de identidade, e o ideário que o embasa desde a geração romântica, a geração de 1870 até os intelectuais do início do século XX.

No terceiro e mais longo bloco, desenvolvido do quarto até o sétimo capítulo, apresentam o grande movimento cultural brasileiro, o Modernismo, momento de ruptura que nos levará à maturidade cultural. Nessa fase, segundo as autoras, os intelectuais que pensam a nação, substituem em suas análises o conceito de raça pelo de cultura, produzem discursos e constróem nexos entre os conceitos de civilização, cultura e nação, através de narrativas que orientam o olhar de seus contemporâneos.

Nessa parte do livro que me parece merecedora de especial atenção, o capítulo quatro, intitulado "Traços e ritmos da modernidade brasileira" destaca o Modernismo como um modelo de construção coletiva, a redescoberta do barroco e a criação da metáfora antropofágica na cultura brasileira, estratégia que permanece ainda útil no sentido da possibilidade permanente de deglutirmos e recriarmos repertórios locais e transnacionais.

O capítulo cinco, trata da função pública da arte e do artista, no pensamento de Mário de Andrade, a sua concepção de cultura, a relação entre cultura e arte, os elementos constitutivos do nacionalismo

estético, a questão do patrimônio na temática da cultura e da história, e o importante papel desse crítico de arte, que buscou no passado nossas raízes, tanto no folclore como nas manifestações urbanas, vendo no Barroco uma síntese de cultura nacional e preocupando-se em buscar soluções efetivas para salvaguardar, conservar e divulgar nosso patrimônio histórico.

Nos capítulos seis e sete as obras de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Hollanda, especialmente Casa Grande e Senzala e Raízes do Brasil, são revisitadas e analisadas pelo olhar da vertente que propõe o conhecimento da realidade brasileira à partir da própria sociedade, sem passar obrigatóriamente pela organização do Estado. A releitura dessas obras permite perceber um conjunto de interpretações da cultura brasileira que permanecem extremamente atuais, embora é claro existam algumas críticas possíveis de serem feitas à elas.

No quarto bloco constituído pelo capítulo oito, traçam um panorama sintético dos debates intelectuais dos anos 50, 60 e 70, as diferentes manifestações culturais e políticas, ressaltando como a diversidade e a fragmentação das tendências estéticas e científicas dificultam uma visão de conjunto, chamando a atenção para como no período contemporâneo, época da globalização e internacionalização da economia e da cultura, a questão da identidade se recoloca de uma forma diferente.

Enfim, esta é uma obra panorâmica que reune importantes reflexões sobre a dinâmica da cultura brasileira e que embora apresente uma visão conciliadora, vale a pena ler, especialmente para ver como é possível realizar novas reflexões sobre velhos temas e como se pode pensar questões atuais analisando textos clássicos que aparentemente contém discursos tradicionais, mas que podem nos surpreender pelas possibilidades de novas leituras.

Os 500 Anos - A Conquista Interminável

Rogério Luiz de Souza
Professor do Departamento de História da
Universidade Federal de Sanrta Catarina

RAMPINELLI, Waldir José e OURIQUES, Nildo Domingos (orgs.). *Os 500 Anos - A Conquista Interminável*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

No emaranhado jogo da recomposição histórica latino-americana, estamos acostumados a ouvir a versão da conquista deste continente a partir de uma concepção eurocêntrica e, portanto, dentro de uma proposta ardilosa e violenta de dominação e de submissão econômico-cultural. Por isso, a necessidade, desde o primeiro dia de sua conquista, de se destruir aquelas identidades que orientaram e orientam sua caminhada através da História. Cantando Camões, os conquistadores de ontem e de hoje atravessaram mares nunca dantes navegados; protegidos pela força divina dilataram seu Império; com o engenho e arte espalharam seus barões; e sequiosos pelo poder edificaram Novo Reino, à custa daquela "gente remota" que dominaram.

Mas, talvez, seja o momento mais adequado de se dar uma resposta contundente aos que insistem em olhar os 500 anos numa perspectiva comemorativa. A história da conquista tem demonstrado amiúde que as contradições inerentes ao sistema colonial e neocolonial são insuperáveis, deixando na marginalidade os países latino-americanos e impedindo sua luta emancipatória ao longo deste período. Deste modo, torna-se imperiosa uma revisão crítica da "história do descobrimento", a fim de revelar os sujeitos que resistiram à dominação e que persistem na busca de sua identidade *sui generis*, numa tentativa lúcida de provocar a reescrita desta mesma história a partir dos ecos de suas vozes.

E é aqui que se encontra a coletânea de ensaios intitulada "Os 500 Anos: a conquista interminável", publicada pela editora Vozes e organizada pelos professores da Universidade Federal de Santa Catarina, Waldir Rampinelli e Nildo Ouriques. Eliminando qualquer possibilidade de se enxergar nos "500 anos" uma data celebrativa como quer a elite ufanista,

que se mostrou incapaz de romper os grilhões da exploração do continente latino-americano, esta obra é uma investigação crítica destes cinco séculos de conquista. Neste sentido, o estudo acaba se enveredando por dois caminhos distintos de análise. O primeiro consiste na denúncia das perseguições e das exclusões históricas, mostrando abertamente o extermínio étnico, a remodelação identitária dos costumes e dos hábitos culturais e a lógica perversa que está por detrás da comemoração do "quinto centenário do descobrimento". Desafiando o leitor, o segundo caminho tem por finalidade otimizar a esperança e propor uma segunda e verdadeira emancipação da América Latina, fazendo revelar as resistências culturais e as aspirações do sujeito coletivo que se opõem à cosmovisão eurocêntrica da elite "crioula".

Portanto, a obra prende-se menos a um estudo acadêmico, embora construa, sem explicitá-la, sua análise a partir de categorias e de teorias epistemológicas, do que à demonstração analítica e cuidadosa das contradições históricas, políticas, sociais e econômicas. Busca-se a desconstrução e o desmonte, dentro de um espírito de indignação, das verdadeiras relações de dominação e de exploração. Uma crítica à violência do Capital, do Estado e do interesse de classe que tende a se perpetuar.

Partindo daí, os ensaístas, ligados a órgãos de defesa dos direitos latino-americanos e especialistas em Ciência Política, Economia Internacional, Sociologia e História, propõem uma revisão dos marcos históricos que instituíram uma realidade antagônica àquela vivida pelos verdadeiros agentes sociais e produtivos. Reconstruindo os acontecimentos passados e percebendo a situação atual, eles desnudam as intenções do movimento celebrativo dos 500 anos, desmitificam a falácia da conquista "branda", "menos violenta" e "tranqüila" e recolocam na discussão do dia a questão da identidade e do espaço e memória nacionais. Por outro lado, talvez, falte à obra o resgate dos discursos construídos pelos próprios agentes desta história, a fim de que, além da análise, a voz do excluído, do anônimo e do esquecido revele os anseios e os desejos concretos de sua cosmovisão. O que implicaria, possivelmente, a necessidade de se contemplar a estrutura cotidiana, relacional e discursiva desta realidade.

No primeiro capítulo ("500 anos de conquista e dominação"), elaborado pelo cientista político e membro do secretariado nacional do CIMI, Egon Heck, percebe-se a preocupação do autor com o extermínio indígena operado pelos herdeiros do projeto colonizador. A partir de um estudo comparativo, estabelece um paralelo entre o passado e o presente dos povos indígenas, revelando o processo de conquista destes povos que perdura até os dias atuais através da expansão das fronteiras agrícolas,

da mineração e da exploração florestal. Numa segunda parte do trabalho, baseando-se no quadro estatístico das demarcações territoriais, faz um balanço da atual política fundiária indigenista no governo FHC. Sem muita ginástica analítico-econômica, constata a ineficiência do governo em concluir os processos de demarcação e em resolver os conflitos entre posseiros e indígenas. Este trabalho, aliás, opõe-se frontalmente à atitude simulada do governo federal em criar uma atmosfera harmônica e de solução fácil para a questão da delimitação territorial indígena.

O autor do segundo capítulo ("A falácia do V centenário"), o historiador Waldir Rampinelli, busca, no contexto histórico e na crítica teórica de Noam Chomsky, Heinz Dieterich e James Petras, desconstruir os mitos fabricados pela elite "crioula" nestes 500 anos de conquista. Além disso, mostra a "ação racional e organizada da violência dos países imperialistas" e desmascara a "história dos heróis" do genocídio latino-americano. Portanto, dentro desta perspectiva, não vê motivo para se festejar, "mas sim de repensar o Brasil para superar toda a herança colonial que nos foi imposta".

O ensaio de D. Pedro Casaldáliga ("Rever o Deus anunciado"), Bispo de São Félix do Araguaia, propõe a revisão do discurso e da prática eclesial na América Latina. Longe de aceitar a idéia da aculturação integracionista, que invade e destrói a essência cultural dos povos, pede aos intelectuais e aos teólogos uma reavaliação do seu conteúdo discursivo e um posicionamento crítico diante dos acontecimentos atuais na América.

O quarto capítulo ("Na escravidão e na exploração da mão-de-obra africana e afro-brasileira: 500 anos de luta e resistência de um povo"), elaborado pelo cientista social Marcos Rodriguez da Silva, recupera a genealogia da expropriação do produto trabalhado e da luta inaudita dos negros pela valorização de sua identidade étnico-cultural. Portanto, o ensaio aparece menos em uma linguagem folclórica do contributo afro à cultura brasileira do que num estudo crítico do projeto de dominação e de segregação dos povos africanos em território brasileiro.

A partir de uma percepção histórica arguta e consistente, o quinto capítulo ("Sociedade global - Identidade colonial") escrito pelo cientista social e presidente do Foro para emancipação e identidade da América Latina, Heinz Dieterich, faz uma revisão do processo de destruição das identidades culturais latino-americanas ao longo destes últimos cinco séculos. Submetendo à reflexão o conceito de identidade, o autor depreende de suas argumentações que o sujeito social, "que não tem consciência de sua história, está condenado a repetir as amargas experiências do passado". Por outro lado, dentro de uma visão menos agnóstica e, portanto, mais otimista, acredita na permanência do substrato

profundo da identidade latino-americana, capaz de estabelecer os parâmetros de ação e de conduta que viabilizariam o processo emancipatório e que impediriam o avanço da globalização.

Já o economista Nildo Ouriques, no sexto capítulo ("O significado da conquista: cinco séculos de domínio e exploração na América Latina"), considera os 500 anos como uma história de longa duração contada pelos vencedores, o que, no entanto, não impossibilitaria "as classes subalternas" de avançarem no processo de emancipação político-econômica. A redefinição dos rumos e dos discursos históricos deveria ser a primeira atitude destas classes na disputa pela História, já que a história contada pelos poderosos anulou e sepultou a vitalidade do povo. Ademais, o autor, a partir da análise dos signos lingüísticos, desmitifica o conteúdo inventado das palavras "índio", "negro", "América", "descobrimento", "civilização". Na segunda parte de seu estudo, fundamentado no aparato teórico marxista, recupera a dimensão econômica, política e ideológica de sustentabilidade do domínio externo (estadunidense e europeu) e historiciza os atos de violência e as formas que possibilitaram a transferência do excedente produtivo nestes 500 anos e que, atualmente, determinam o fim dos espaços nacionais.

Por fim, o sétimo e último capítulo ("A resistência Zapatista"), elaborado pelo cientista político Luís Javier Garrido, quer chamar a atenção do leitor para a possibilidade real de se resistir ao que aparentemente se apresenta como irreversível. Mostrando a trajetória de resistência dos indígenas de Chiapas e do Exército Zapatista de Libertação Nacional, conclui que a resistência dos povos latino-americanos vai sendo gestada desde os primeiros anos da conquista. Hoje, segundo o autor, a resistência organiza-se dentro de uma democracia sintetizada, que propõe uma mudança do exercício do poder e que leva em consideração o diálogo com a sociedade civil e o Estado.

Assim, os autores se debruçam sobre uma síntese ampla daquilo que, de modo geral, já foi dito e refletido diversas vezes, mas que tem agora a intenção de recuperar e de dar visibilidade ao que se está querendo apagar, para manter vivo o movimento de reivindicação. Além de denunciarem o evento comemorativo do quinto centenário, os ensaístas querem encorajar o leitor a reavaliar sua postura e o homem latino-americano a assumir sua História, manter sua estrutura cultural, organizar suas estratégias e construir seu próprio projeto de autonomia nacional.

CONFECCIONADO NAS OFICINAS GRÁFICAS DA
IMPRENSA UNIVERSITÁRIA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE SANTA CATARINA
JUNHO/99
FLORIANÓPOLIS - SANTA CATARINA - BRASIL

Artigos

Resenhas / Livros