

HISTÓRIA, DEMOCRACIA & DESIGUALDADES NA AMÉRICA LATINA



Jairo Henrique Rogge – Marluza Marques Harres
Vinícius de Oliveira Masseroni – Paulo Roberto Staudt Moreira
Deise Cristina Schell
(Orgs.)

Coleção
ESTUDOS HISTÓRICOS
LATINO-AMERICANOS

10

e-book

OKOS
EDITORA

 EDITORA UNISINOS



Estudos Históricos Latino-Americanos

Desde o início de suas atividades em 1987, o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos apresenta como área de concentração os Estudos Históricos Latino-Americanos. As linhas de pesquisa do Programa são três: Sociedades indígenas, cultura e memória; Migrações, territórios e grupos étnicos e Poder, ideias e instituições.

Em consonância com a nossa área de concentração, temos buscado estabelecer e ampliar redes institucionais e de pesquisadores com a intenção de fomentar pesquisas transnacionais.

Seguindo nessa trajetória, em parceria com a Editora Oikos, criamos a Coleção EHLA (Estudos Históricos Latino-Americanos), com a intenção de tornar públicos trabalhos produzidos na área, estimulando o debate e a renovação historiográfica.

Jairo Henrique Rogge. Doutorado em História (2004) pela UNISINOS. Desde 1992 está vinculado à UNISINOS, desenvolvendo atividades no Instituto Anchieta de Pesquisas, na área de Arqueologia, com ênfase em Arqueologia Pré-Histórica. É o atual coordenador do Curso de Licenciatura em História e professor do PPGH-Unisinos.

Marluza Marques Harres. Doutorado em História (2002) pela UFRGS. Professora titular da UNISINOS. Tem experiência em pesquisa e orientações de mestrado e doutorado, atuando principalmente nos seguintes temas: história política, história ambiental, história agrária e movimentos sociais.

Vinícius de Oliveira Masseroni. Mestre em História pela UNISINOS, onde desenvolveu sua pesquisa acerca da memória da Luta Armada no Brasil.

Paulo Roberto Staudt Moreira. Doutorado em História (2001) pela UFRGS. Professor titular da UNISINOS. Exerceu o cargo de Coordenador do PPGH-UNISINOS de 2010 a 2014. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2.

Deise Cristina Schell. Doutora em História (2018) pela UFRGS. Professora do PPGH-UNISINOS. Lidera o Grupo de Pesquisas/CNPq “Mulheres públicas na história: escrita, trabalho e resistências na América Latina (séculos XIX e XX)”. Também é professora no curso de Graduação Tecnológica em Gastronomia da mesma instituição.

**História, democracia
& desigualdades na
América Latina**

Jairo Henrique Rogge
Marluza Marques Harres
Vinícius de Oliveira Masseroni
Paulo Roberto Staudt Moreira
Deise Cristina Schell
(orgs.)

História, democracia & desigualdades na América Latina

2ª edição – E-book
Vol. 10



São Leopoldo
2022

© 2022 – Editora Oikos Ltda.
Rua Paraná, 240 – B. Scharlau
93120-020 São Leopoldo/RS
Tel.: (51) 3568.2848
contato@oikoseditora.com.br
www.oikoseditora.com.br

Coleção *Estudos Históricos Latino-Americanos – EHILA*

Direção:

Maria Cristina Bohn Martins (Coordenadora do PPGH-Unisinos)
Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (Editor – Linha de Pesquisa Sociedades Indígenas, Cultura e Memória)
Maíra Ines Vendrame (Linha de Pesquisa Migrações, Territórios e Grupos Étnicos)
Marluza Marques Harres (Linha de Pesquisa Poder, Ideias e Instituições)

Conselho Editorial:

Eduardo Paiva (UFMG)
Guilherme Amaral Luz (UFU, Uberlândia, MG)
Horacio Gutiérrez (USP)
Jeffrey Lesser (Emory University, EUA)
Karl Heinz Arenz (UFPA, Belém, PA)
Luis Alberto Romero (UBA, Buenos Aires, Argentina)
Márcia Sueli Amantino (UNIVERSO, Niterói, RJ)
Marieta Moraes Ferreira (FGV, Rio de Janeiro, RJ)
Marta Bonaudo (UNR)
Rodrigo Patto Sá Motta (UFMG)
Roland Spliesgart (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Editoração: Oikos

Revisão: Rui Bender

Capa: Juliana Nascimento

Imagem da capa: Paulo Roberto Staudt Moreira

Diagramação e arte-final: Jair de O. Carlos

H673 História, democracia & desigualdades na América Latina. 2. ed. [E-book].
/ Organizadores: Jairo Henrique Rogge, Marluza Marques Harres, Vinícius de Oliveira Masseroni e Paulo Roberto Staudt Moreira e Deise Cristina Schell. – São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2022.
v. 10 (342 p.); 14 x 21cm. – (Coleção Estudos Históricos Latino-Americanos – EHILA)
ISBN 978-65-5974-088-8
1. História – América Latina. 2. Democracia. 3. Desigualdade social – América Latina. 4. Historiografia. I. Rogge, Jairo Henrique. II. Harres, Marluza Marques. III. Masseroni, Vinícius de Oliveira, IV. Moreira, Paulo Roberto Staudt. V. Schell, Deise Cristina.
CDU 97/8=6

Catálogo na publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Sumário

Apresentação	7
Notas para pensar la vida cotidiana en las reducciones jesuíticas del Chaco, siglo XVIII	15
<i>Carlos D. Paz</i>	
Autarquias e o exercício da cidadania em Moçambique: análises e perspectivas	31
<i>António Raúl Sítos</i> <i>José Gil Vicente</i>	
A vida em um <i>Pueblo de Indios</i> nas fronteiras do Império: Concepción de los Pampas, 1740-1753.....	46
<i>Maria Cristina Bohn Martins</i>	
<i>Acerca de los embarazos y los dolores de parto:</i> saúde e doenças das mulheres nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai (séculos XVII e XVIII).....	65
<i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	
<i>Cura Personalis</i> e a educação na Companhia de Jesus.....	88
<i>Luiz Fernando Medeiros Rodrigues</i>	
Neoliberalismo – repensando algumas concepções e mitos	103
<i>Lidiane Elizabete Friderichs</i>	
A simbiose neoliberal-autoritária: uma perspectiva de longo prazo a partir de casos do Cone Sul da América Latina	117
<i>Hernán Ramírez</i>	
A “Visita” do padre Antônio Vieira e a vida cotidiana nas missões do Maranhão e Grão-Pará (século XVII).....	130
<i>Karl Heinz Arenz</i> <i>Alice de Fátima Nogueira de Moura</i>	
<i>Aquí los curas moran solos, [...] entre los esclavos,</i> <i>[...] hombres y mujeres de abandonado pudor: os jesuítas</i> e a gestão do corpo das mulheres escravizadas de sua propriedade na América Colonial	149
<i>Antonio Dari Ramos</i>	

Violações de direitos indígenas e protagonismo Kaingang nos postos indígenas do Rio Grande do Sul (1963-1985).....	171
<i>Andressa de Rodrigues Flores</i>	
Transitologia, consolidologia, populismo e demandas democráticas: possibilidades de análise das crises socioeconômica, política e humanitária venezuelanas	190
<i>Antônio Raúl Sítos</i>	
Histórias documentadas: o “martírio” do Caaró e o do Elicura – em busca de um paralelo da atuação jesuíta inicial na América	211
<i>Jefferson Aldemir Nunes</i>	
O viver atípico e a busca utópica por autonomia	222
<i>Priscila Jaeger Lucas</i>	
Os Livros de Entrada e de Eleições da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de Cachoeira (do Sul – RS, séc. XIX). Devoção, sociabilidade feminina e ensino de História.....	237
<i>Henrique Melati Pacheco</i>	
<i>Mônica Yumi Makiyama</i>	
<i>A Padroeira da Revolução: Nossa Senhora Aparecida e o golpe civil-militar de 1964</i>	<i>252</i>
<i>Mathews Nunes Mathias</i>	
O conceito jurídico de “político” entre o Segundo Reinado e a Primeira República: a permanência demarcatória do direito privado e a investigação sobre a variável argentina	270
<i>Renan Aguiar</i>	
“Gozavam do descanso que o seu gênero de comércio permitia”: padarias, escravidão, ritmos de trabalho – a morte dos padeiros (século XIX)	286
<i>Paulo Roberto Staudt Moreira</i>	
Para além da propriedade rural: a importância da reforma agrária como solução ambiental para o bioma brasileiro.....	321
<i>Bruna dos Santos</i>	
Sobre autores e autoras.....	337

Apresentação

Este livro apresenta parte dos trabalhos que resultaram das atividades do III Congresso Internacional de Estudos Históricos Latino-Americanos – III CI-EHILA, transcrito em novembro de 2021, sob a organização do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

O PPGH Unisinos, desde sua instalação em 1987, orienta sua pesquisa e produção científica para estudos sobre as Américas, tendo sua Área de Concentração assumido o nome de *Estudos Históricos Latino-Americanos*. Sob esta orientação, constituímos-nos em um espaço de problematização da construção histórica da América Latina em relação ao mundo, bem como de reflexão sobre seus desafios contemporâneos e perspectivas futuras, tal como se verifica no conjunto de reflexões geradas no âmbito do III CI-EHILA, aqui reunidos.

O III Congresso Internacional de Estudos Históricos Latino-Americanos deu continuidade a dois encontros anteriores que ocorreram em 2015 e 2017, oportunidade em que estimulamos o diálogo sobre “Historiografia: temas, desafios e perspectivas” e “Mobilidades, diásporas e migrações”, respectivamente, sempre tomando a América Latina como ponto de partida ou lócus sócio-político-econômico-cultural-geográfico a partir do qual foram pensadas as pesquisas e apresentados alguns dos seus resultados.

Na sua última edição, o CI-EHILA convidou os participantes a refletir junto com conferencistas, palestrantes e pesquisadores do Brasil e do estrangeiro, sobre temas que se apresentam hoje como imperativos: “História, Democracia e Desigualdades na América Latina”. É o resultado deste esforço que trazemos aqui aos leitores, certos da fecundidade das discussões que os organizadores e editores deste livro reuniram em nosso benefício.

Com o texto de Carlos Paz, “*Notas para pensar la vida cotidiana en las reducciones jesuíticas del Chaco, siglo XVIII*”, somos levados a refletir de forma aprofundada sobre os diferentes aspectos da vida cotidiana nas reduções jesuíticas, que envolvem não só os aspectos do “dia a dia” dos indígenas e padres jesuítas no contexto da redução em si, mas também uma complexa trama de situações e expe-

riências que se desenvolvia entre aqueles e outros grupos indígenas não reduzidos e vários setores do mundo colonial não indígena.

No capítulo “*Autarquias e o exercício da cidadania em Moçambique: análises e perspectivas*”, os pesquisadores António Raúl Siteo e José Gil Vicente tratam, através de uma abordagem sociojurídica, das autarquias criadas em Moçambique em 1997, considerando-as como “espaços do exercício da cidadania e promoção do desenvolvimento local”.

Já o texto de Maria Cristina Bohn Martins, “*A vida em um Pueblo de Indios nas fronteiras do império: Concepción de los Pampas, 1740-1753*”, leva-nos à ação jesuítica realizada em um outro contexto geográfico missioneiro, as chamadas “Missões Austrais”, na região da pampa argentina, a partir do estudo de uma das reduções que foram fundadas nessa área, N^{ra} S^{ra} de la Purísima Concepción de los Pampas. A autora analisa e discute as implicações do processo de redução e evangelização jesuíta em uma zona de fronteira colonial e a complexa e, em muitos sentidos, contraditória relação entre padres e nativos, resultando em uma experiência com pouca duração temporal.

No texto “*Acerca de los embarazos y los dolores de parto: saúde e doenças das mulheres nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*”, Eliane Cristina Deckmann Fleck analisa como as mulheres indígenas, sua saúde, suas enfermidades e seus corpos eram percebidos pelos missionários da Companhia de Jesus que atuavam nas reduções do Paraguai entre os séculos XVII e XVIII. Para isso, é utilizada a documentação produzida pelos jesuítas no período, como as Cartas Ânua e os tratados médicos, dentre os quais a “*Materia Médica Misionera*” de Pedro Montenegro (1710) e o “*Libro de Cirugía*” (1725). Importa à pesquisadora verificar como aqueles religiosos registraram os procedimentos de cura em mulheres, os partos e os abortos que viram e vivenciaram naquele espaço, e mesmo “especular sobre índices de mortalidade infantil, de fecundidade e de natalidade, e, também, sobre o conhecimento que os jesuítas tinham da anatomia do útero e das etapas do parto”. Além disso, Fleck também observa em suas fontes as ações e práticas realizadas pelas indígenas para cuidar das mulheres das reduções e, assim, continuar experienciando sua própria cultura, ao utilizar seus

conhecimentos tradicionais como parteiras e como manipuladoras das plantas nativas que auxiliavam nos procedimentos realizados.

No capítulo “*Cura Personalis e a Educação na Companhia de Jesus*”, Luiz Fernando Medeiros Rodrigues reflete sobre como a expressão latina *Cura Personalis* acabou por adquirir uma “função aglutinadora, não apenas no plano da Pedagogia dos Jesuítas hoje [...], mas também numa perspectiva de educação engajada com o desenvolvimento de faculdades e competências a serem cultivadas e desenvolvidas ao longo da vida da pessoa”. O historiador realiza uma revisão bibliográfica e analisa a documentação da Companhia de Jesus para apresentar a trajetória histórica do termo, compreendendo a sua origem “obscura” e os seus significados iniciais, e de que forma diferentes definições foram sendo produzidas e aplicadas em diversos contextos na esfera da educação jesuíta, não havendo, portanto, uma única acepção para “*cura personalis*”. Neste sentido, Rodrigues afirma que “os três significados mais comumente usados hoje apontam para uma educação integral, pra o cuidado com o indivíduo e o cuidado apostólico, que são consoantes com os valores e experiência de vida do próprio Inácio [de Loyola]”.

Lidiane Friderichs levanta questões importantes em “*Neoliberalismo – repensando algumas concepções e mitos*”. Após apontar alguns dos principais eventos do *nascimento* do neoliberalismo, a autora busca destacar algumas compreensões enganosas sobre o assunto, destacando duas: primeiro, diferente do que se pensa usualmente, os teóricos neoliberais são vários e variados, não existindo, portanto, pensamento unívoco; segundo, as proposições neoliberais não dizem respeito *somente* à economia política. A última afirmação vem amparada em pesquisas de diversos autores, como Pierre Dardot, Christian Laval e Wendy Brown, que, inspirados em Michel Foucault, enxergam o fenômeno neoliberal como uma nova racionalidade, ou seja, com impactos muito além da esfera econômica. Na última seção de seu texto, a autora busca identificar a penetração do discurso neoliberal na política latino-americana, tanto em governos de direita, como em governos de esquerda.

Seguindo na área de estudos das direitas e do neoliberalismo está o texto de autoria de Hernán Ramírez, “*A simbiose neoliberal-autoritária: uma perspectiva de longo prazo a partir de casos do Cone Sul da Amé-*

rica Latina". Valendo-se da aparente novidade da aliança de políticos autoritários com o discurso neoliberal (Jair Bolsonaro, Javier Milei e José Antonio Kast), Ramírez propõe uma visada de mais amplo alcance, evidenciando a longa tradição do concerto de ideólogos neoliberais com políticos autoritários, o destaque é dado à atuação de Hayek. O autor busca demonstrar a atuação de grupos e indivíduos, por meio de *Think Tanks*, para difusão da ideologia neoliberal.

Karl Heinz Arenz e Alice de Fátima Nogueira de Moura analisam, em seu texto, um documento produzido pelo Padre Antônio Vieira após a visitação por ele realizada às missões jesuíticas no Estado do Maranhão e do Grão Pará no final da década de 1650. Conhecido como "Visita", trata-se de um regimento interno redigido por Vieira visando a organização dos aldeamentos estabelecidos pela Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa e a normatização do comportamento de missionários e de indígenas por eles tutelados. Karl Arenz e Aline de Moura buscam perceber, assim, de que forma o superior se esforçou para regulamentar e disciplinar a vida cotidiana no interior das aldeias jesuíticas amazônicas, tendo a "Visita", inclusive, um importante impacto na consolidação da sociedade colonial naquele espaço. Para o pesquisador e a pesquisadora pode-se pensar no documento como "um disciplinador e dinamizador das relações etnossociais, concepções sociossimbólicas e práticas cotidianas que forjaram uma cultura própria e nova de múltiplas referências. Esta, por sua vez, marcou profundamente o devir da sociedade regional na Amazônia".

Do professor Antônio Dari Ramos temos o capítulo intitulado "*Aquí los curas moran solos, [...] entre los esclavos, [...] hombres y mujeres de abandonado pudor*": os jesuítas e a gestão do corpo das mulheres escravizadas de sua propriedade na América Colonial", que pensa as estratégias manejadas pelos missionários jesuítas, enquanto homens, nas suas relações com as mulheres africanas e afro-americanas escravizadas e seus corpos. As fontes nodais da pesquisa são orientações emanadas dos Superiores, Visitadores e Procuradores da Companhia da Província do Paraguai, do Peru e de Nueva España.

Andressa de Rodrigues Flores, no texto "*Violações de direitos indígenas e protagonismo Kaingang nos postos indígenas do Rio Grande do Sul (1963-1985)*", busca evidenciar a política da Ditadura para a

população indígena em solo gaúcho que incluiu ocupação de terras, políticas “civilizatórias” e violação de direitos humanos. Esse trabalho se insere na renovação das abordagens da História da Ditadura, onde vemos surgir uma quantidade importante de estudos que têm por foco as populações indígenas espalhadas em território nacional. Vale ressaltar a intenção da autora de revelar a condição de *sujeito* desses indivíduos já que, muitas vezes, especialmente no *sensu comum*, as populações indígenas são passivas, amorfas e, simplesmente, sofrem ações externas. Essa visão é rechaçada no texto, que visa demonstrar como esses indivíduos foram artífices de suas histórias, evidenciando as estratégias de resistência dos Kaingang no Rio Grande do Sul.

No texto de Antônio Raúl Siteo, “*Transitologia, Consolidologia, Populismo e demandas democráticas*”, o autor realiza um debate teórico dos conceitos de Transitologia – área de estudos que busca compreender o fenômeno da transição de regimes autoritários para democracia –, Consolidologia – campo da ciência política que avalia o nível de consolidação de uma democracia – e o Populismo, em suas diferentes concepções possíveis. Com isso o autor busca avaliar a experiência da República Bolivariana da Venezuela e os impasses político-sociais atuais do regime chavista.

No texto “*Histórias documentadas: o “martírio” do Caaró e o do Elicura – em busca de um paralelo da atuação jesuíta inicial na América*”, Jefferson Aldemir Nunes analisa dois eventos que refletem aspectos do contato inicial entre padres jesuítas e grupos indígenas ainda no início do século XVII, o “martírio” do Elicura, no Chile e o “martírio” do Caaró e Pirapó, no atual estado do Rio Grande do Sul. Tais eventos ligados ao martírio de padres jesuítas acabam se transformando em uma potente força evangelizadora entre os grupos nativos.

O texto “*O viver atípico e a busca utópica por autonomia*”, de Priscila Jaeger Lucas, aborda a questão das *peessoas com deficiência*, enfocando especificamente os autistas. A pesquisa ali esboçada explana “a disparidade entre a norma e a prática das leis de proteção à pessoa” e o “o silenciamento histórico-social das lutas pelos direitos das pessoas com deficiência”.

Os pesquisadores Henrique Melati Pacheco e Mônica Yumi Makiyama nos trazem o capítulo, “*Os Livros de Entrada e de Eleições*

da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de Cachoeira (do Sul - RS, séc. XIX). *Devoção, sociabilidade feminina e ensino de história*". Nesse texto são explicitadas e discutidas experiências e metodologias de pesquisa com o tema das irmandades negras oitocentista, praticantes de um afro-catolicismo. A proposta é perceber as potencialidades das escrituras dessas agremiações católicas negras, destacando a sociabilidade negra e o seu uso no ensino.

O capítulo que leva a assinatura de Mathews Nunes Mathias, "A Padroeira da *Revolução*: Nossa Senhora Aparecida e o golpe civil-militar de 1964" é animado pela recente historiografia que busca evidenciar os nexos entre o Golpe de 1964 e seus apoios nos setores civis da sociedade, especialmente movimentos de cunho conservador. A análise do autor se volta para as formas de apropriação da imagem de Nossa Senhora pela fatia conservadora da população brasileira pró-golpe, em 1964.

Renan Aguiar, inspirado pela História dos Conceitos de Koselleck, empreende, em seu trabalho, uma análise da História do Direito do Brasil. O autor busca analisar as possíveis continuidades (ou não) entre o conceito jurídico de "política" durante o Império (1822-1889) e a República Oligárquica (1889-1930). Para isso Aguiar busca evidenciar alguns dos alicerces do direito brasileiro do período imperial – Jusnaturalismo – e destacar, dentre várias outras, a influência da cultura jurídica argentina em terras brasileiras.

Em "*Gozavam do descanso que o seu gênero de comércio permitia*: Padarias, escravidão, ritmos de trabalho - a morte dos padeiros (século XIX)", Paulo Roberto Staudt Moreira narra um brutal crime cometido em julho de 1863, na região central de Porto Alegre, por dois padeiros escravizados contra seus senhores, o dono de uma padaria e seu irmão. Cruzando a fonte judiciária produzida a partir da investigação do assassinato dos portugueses e brancos Manoel Caetano de Caldas Quintela e Antônio Joaquim de Caldas, pelo *pardo* Delfino e os *pretos* Camilo e Silvestre, com uma série de outros documentos, o historiador procura verificar quem eram e como se relacionavam os sujeitos envolvidos naquele caso particular. Tendo como ponto de observação inicial aqueles homens, o seu espaço laboral, os seus fazeres e sua violenta convivência (que culmina no desfecho trágico já citado), Moreira faz um esforço para compre-

ender e explicar como se dava o funcionamento das padarias nas cidades do Brasil oitocentista e escravista, os ritmos, as rotinas e formas de trabalho naquele tipo de estabelecimento e sua função no abastecimento alimentar dos núcleos urbanos em se situavam. Mais do que isso, o capítulo acaba evidenciando a “a tensão social e racial que embasava aquela sociedade”, “os limites e mesmo a fragilidade dos pactos paternalistas como mantenedores do equilíbrio entre aqueles antagonistas” e “a pluralidade de experiências sociais e laborais imiscuídas sob o rótulo homogeneizador da escravidão”.

O capítulo de Bruna dos Santos busca a oferecer uma visão histórica social para os conflitos por terras que se apresentam como um problema constante na política brasileira. Para a autora, a Reforma Agrária deve ser vista além da política. Sua importância também se dá por se tratar de uma solução para viabilizar melhores condições de vida para a sociedade e o bioma brasileiro, como o título bem registra: *“Para Além da Propriedade Rural: A importância da reforma agrária como solução ambiental para o bioma brasileiro”*.

Por fim, cabe ressaltar que essa publicação contempla apenas alguns dos trabalhos que foram apresentados e discutidos nos três dias do evento. O diálogo é fundamental ao meio acadêmico e nosso esforço foi para que, mesmo em meio a pandemia pela COVID-19, essa tradição fosse mantida e todos pudessem usufruir de um ambiente amigável, crítico e plural. Durante o III Congresso Internacional de Estudos Históricos Latino-Americanos, que esse ano trouxe um título emblemático - História, Democracia e Desigualdades na América Latina - tratamos de temas caros ao mundo social e cultural latino-americano, potencializando o aprofundamento histórico, reflexivo e absolutamente oportuno, sobre a democracia e a igualdade, como valores fundamentais à construção do futuro.

Este evento e essa publicação apostam no respeito às diversidades e na democracia, enfatizando que a emergência nos últimos anos de propostas políticas autoritárias, embasadas em discursos preconceituosos, deve ser combatida com a mobilização social, na qual o espaço acadêmico ocupa um espaço importante, mediando, estimulando e produzindo conhecimento científico.

Notas para pensar la vida cotidiana en las reducciones jesuíticas del Chaco, siglo XVIII

Carlos D. Paz

“... de esta inconstancia de las cosas hemos de sacar constancia para nuestros corazones”

Nieremberg [1672].

De la Diferencia entre lo Temporal y lo Eterno, p. 94

La vida cotidiana como problema de investigación Una introducción para el debate

La Historiografía sobre las misiones jesuíticas en América en al menos los últimos 20 años ha experimentado un cambio notable; aspecto que es perceptible desde la amplitud geográfica indagada y sus conexiones entre sí así como por la multiplicidad de problemas y cuestiones que se abordan en dicha producción. Lo cual se manifiesta por medio de artículos especializados así como por libros autorales o compilaciones, que en muchos casos son la culminación, parcial por cierto, de debates acontecidos en jornadas y encuentros académicos varios en donde se ponen en discusión nuevas formas de indagar el pasado, así como reflexionar sobre el futuro, de los estudios sobre las realidades misional-reduccionales. Uno de los aquellos problemas es la vida cotidiana en las reducciones indígenas; debate donde el autor de este artículo se ubica desde hace ya algún tiempo en su afán por reconstruir ciclos y modalidades de la política nativa así como las transformaciones de la misma posibles de ser observadas desde la perspectiva ignaciana.

Aquello que podemos pensar e identificar como vida cotidiana en las reducciones jesuíticas involucra tanto la experiencia diaria de los sacerdotes en el ejercicio de su tarea apostólica, con su examinarse para evaluar su desempeño y avance de las labores misionales, como las acciones que los indígenas realizaban en su lugar

de morada dentro de las reducciones, y en sus entornos, así como la convivencia, con distintos grados de afinidad y asiduidad, con aquellos nativos-*otros* que no se encontraban reducidos. Por lo tanto, como una primera noción fuerza para reflexionar sobre aquellas instancias misionales, no debemos de olvidar que la vida en los ambientes reduccionales no se limitaba a éstos y menos aún que la misma sólo incluye a indígenas y misioneros sino que la misma se encontraba atravesada por las experiencias de un variado y complejo entramado de relaciones sociales que incluían, por ejemplo, a distintas autoridades militares que tenían algún grado de relación con las reducciones jesuíticas; sectores no controlados de la población tales como mestizos, ladinos, forajidos, etc. y eventuales viajeros que atravesaban aquellos espacios. Si bien esto no puede obviarse nos hemos de concentrar en cómo es que los jesuitas retrataron la vida cotidiana de aquellos con quienes convivieron.

El cotidiano de la vida reduccional permite indagar en situaciones nimias o bien sobre momentos que, como el caso de los ataques de grupos enemigos sobre una reducción, pueden ser considerados como significativos para la memoria de aquellos grupos así como para el sacerdote que vivenció las tensiones propias de aquella instancia. La misma que registró con su memoria y luego escribió, no sin antes ordenar y corregir sus pensamientos sobre tal acontecer, en los documentos con los que los historiadores rescatamos el pasado nativo con la pretensión de poder echar luz sobre la lógica de las acciones nativas y, en este caso en particular, sobre cómo es que algunos eventos fueron considerados en su momento, y resignificados luego, por los conversores. Una muestra de aquellos momentos del día a día con el que tuvieron que convivir los hermanos de San Ignacio, según la imagen que el cuerpo documental se esfuerza por transmitir y que nos hemos encargado de relativizar (PAZ, 2017), la encontramos en las sesiones de consumo de bebidas de variado tenor alcohólico identificadas genéricamente como borracheras por los jesuitas. Instancias que los amerindios ofrecían, regularmente y conforme a un ciclo establecido de modo claro, movidos por intereses particulares que permiten evidenciar un complejo entramado de relaciones comunales así como con el medio ambiente que los circundaba.

Momentos, las borracheras o bien las confrontaciones que se sucedían entre unidades parentales enfrentadas por algún motivo, que necesitan ser descriptos, explicados y analizados considerando la espiritualidad ignaciana y en cómo es que la misma se manifiesta en los variados escritos que componen el cuerpo documental que sustenta la historiografía a la que hicimos mención al comienzo y sobre el que hemos de brindar una caracterización esquemática más tarde. Estas notas, por lo tanto, tienen la finalidad de exponer del modo más claro posible cómo es que debemos comenzar a indagar sobre cómo es que la espiritualidad ignaciana puede brindar nuevas claves de lectura sobre procesos sociales que son revisitados constantemente por diversos investigadores.

La espiritualidad ignaciana es un aspecto que ya no puede ser desconsiderado en nuestros análisis dado que la misma estructura al jesuita y por ende a las acciones que el mismo lleva adelante en distintos momentos de su vida; mucho más aún en aquella instancia de reflexión que se manifiesta por medio de la escritura. De este modo, volver sobre esta cuestión –el binomio espiritualidad / escritura– se torna imperiosa para poder componer una crítica documental profunda que nos permita, al menos, formular preguntas sobre cómo es que la vida cotidiana de los nativos afectó a aquellos que convivieron con ellos y cómo es que los mismos la retrataron. Sobre todo intentando cuestionar la idea de lo excepcional de algunas acciones consideradas como cotidianas entre los amerindios; prácticas que poseían un sentido vincular entre los indígenas y que formaban parte de un sistema de ser-estar en el mundo – equiparable con la noción guarani de *tekoh'a*– que entraba en conflicto con los ignacianos y en cómo es que aquellos pensaban su ser-estar en el mundo. Entonces, aquí, lo que se nos presenta es una tensión entre una forma de mirar el mundo, posible de ser analizada desde la epistemología de Occidente y, en cómo es que el mundo, la Naturaleza, con sus múltiples actores compone un sistema analítico que parte de considerar miradas entrecruzadas entre actores de diversa naturaleza. Una tensión que recorre todas las narrativas compuestas por los misioneros jesuitas.

*
* *

La espiritualidad posee un lugar central en la vida de los sacerdotes jesuitas, al igual que sucede con la mística que, grosso modo, los conecta indisolublemente aunque no sin vaivenes, con la experiencia y lugar que representa Jesús Cristo en su elección de vida para el servicio apostólico. Una expresión del *sí-mismo* que parte de la premisa de estar en el mundo sin ser mundanos, actuando *Ad maiorem Dei Gloriam* –para mayor Gloria de Dios (RODRIGUES MEDEIROS, 2019). Experiencia, forma de vida y de relación con un *otro*, que moldea, no de modo inamovible o de forma anquilosada y cargada de pre-conceptos, el modo de observar y de observarse. La experiencia del *ser* -jesuita se funda en el conocimiento previo que cada uno de sus miembros construye sobre el servicio apostólico, desempeñado para el caso de nuestro interés en las realidades misionales por quienes antecedieron en tal tarea así como en los hechos significativos para la memoria de la Compañía de Jesús. Junto con ello, aquella experiencia parte una elección propia, personal e intransferible en cuanto a emociones, que acontece durante el ‘segundo tiempo de la elección’ (JUANES, 1980). De este modo, y para poder ahondar en el conocimiento de la vida cotidiana en los entornos misionales y poder realizar una adecuada crítica a los escritos producidos por distintos miembros de la Orden, la experiencia previa de otros compañeros de Orden, como *magis*, debe de ser considerada desde una dimensión individual tanto como desde lo colectivo. Debemos de indagar, en la medida de lo posible, cómo es que cada uno de aquellos jesuitas del siglo XVIII practicaron el discernimiento ya morando en los entornos reduccionales y cómo la Compañía de Jesús se manifiesta por medio de un individuo que representa un cuerpo de intereses y sobre todo de prácticas que parten de una espiritualidad que compone un *habitus*.

En este sentido la experiencia podemos considerarla como fundante de la identidad del jesuita así como una forma de relacionarse con aquellos *otros* que movilizan el interior del jesuita en su lucha contra su *sí-mismo* (DE CERTEAU-DOMENACH,

1976), en su búsqueda porque la sensualidad obedezca a la razón y para que, desde la perspectiva ignaciana, los indígenas ordenaran sus afecciones para que de ese modo la experiencia reduccionista alcanzara un mejor desempeño generando transformaciones dentro del *modus vivendi* amerindio con la clara intención de que los 'barbaros' abandonaran aquel estadio civilizatorio.

Aquella experiencia es, para el tiempo de las reducciones, una actitud para el vivir y actuar en un lugar que les era extraño por una diferencia de *naturaleza* que los separaba ontológicamente de aquellos con los cuales habrían de pasar buena parte de su vida y que los obligó a buscar en la experiencia de aquellos que los precedieron en situaciones extrañas, ajenas al *sí-mismo*, formas desde las cuales alcanzar, de la mejor de las formas, el objetivo apostólico de transformar a aquellos bárbaros en hombres. En palabras del propio de Certeau y de Domenech esto refiere a "... la cuestión de la identidad, que en Occidente no ha cesado de plantear a los otros, [y] se la plantea ahora [en aquel entonces de las reducciones] contra sí mismo: a ti te toca ahora definirte, a ti, que ya no eres el extranjero de fuera, sino el extranjero de dentro (DE CERTEAU-DOMENACH, 1976, p. 108). Lo cual tiene lugar en un proceso de "... escuchar, seguir, hacerse otro" (DE CERTEAU-DOMENACH, 1976, p. 84). Proceso que sin lugar a dudas transformó su modo de ser-estar en el mundo, movilizándolo, aún más, aquella fuerza dinámica que anima al jesuita en su práctica apostólico-pedagógica.

Aquellos *otros*, en interacción con la experiencia del *sí-mismo* jesuítico, manifestaban y movilizaban, constantemente, en el interior del sacerdote, su vocación de servicio. Luego por medio de la escritura desde la cual se deja testimonio de los avatares de la vida reduccionista se expresa aquel combate contra el *sí-mismo* al que nos refieren los ya citados de Certeau y Domenech (1976) y que nos ayuda a dar cuenta sobre cómo es que la vida cotidiana en los entornos reduccionales fue registrada por medio de aquellas narrativas con las que contamos para la descripción, explicación y análisis de los diversos procesos sociales, políticos, económicos, simbólicos, imaginarios e ideológicos que involucraron a indígenas y jesuitas y, sobre todo, que se disputaron en el campo de lo simbólico.

Ese combate contra el *sí-mismo*, siguiendo a de Certeau y Domenach (1976), es un aspecto notable para la crítica documental y para la propuesta que anima estas notas. Aquel combate contra el *sí-mismo* es lo que nos permite identificar en qué medida podemos considerar como relevante algunas de las acciones cotidianas, o acontecidas con cierta periodicidad, realizadas por los nativos así como construir una exégesis sobre cómo es que las mismas se repiten en la estructura argumental construida por los jesuitas componiendo una imagen homogénea, y casi estática, del mundo nativo. No debemos de olvidar en qué medida las afecciones desordenadas de los nativos, así como el control sobre aquellas y la mudanza de sentido de la lógica societal que se quería alcanzar, era uno de los objetivos de las tareas pastorales. Las afecciones, para esclarecer nuestra proposición,

[...] según San Ignacio, [son] el amor más o menos que se tiene a una cosa o persona, el cual mueve a quien lo tiene y le hace elegir tal o cual cosa o favorecer a la tal persona con preferencia a otras (GARCÍA DOMÍNGUEZ, 1997, p. 19).

En San Ignacio, el orden afecta a la totalidad de la persona humana; el objeto y materia del orden es todo lo relacionado con el hombre: desde lo más externo como el ajuar, el vestido o los bienes [...] hasta lo más interior de la persona, como sus intenciones, acciones y operaciones [...] Es decir, toda la persona humana y todo lo que constituye su circunstancia (GARCÍA DOMÍNGUEZ, 1997, p. 17).

Una definición mínima que expone claramente cómo es que desde San Ignacio aquella proposición tiene un lugar central en la espiritualidad jesuítica. Dichas afecciones y su manifestación por medio de las relaciones que los nativos construyeron con los sacerdotes, junto con la idea de experiencia y de combate contra el *sí-mismo*, son, además, las que necesitan ser consideradas ya no como signos de una política inconstante sino como una expresión propia de la observación de un *otro* distante –en este caso los hermanos de San Ignacio– que se encuentra consigo mismo a través de la relación con aquello que en más de una ocasión fue descrito como ominoso y propio de sujetos alejados de lo que las ‘potencias del alma’ –memoria, entendimiento y voluntad– requerían como *sine qua non conditio* de la vida en *civitas*.

Estas expresiones de la política amerindia, siguiendo análisis previos de las mismas, se presentan ante nosotros como una muestra clara de 'Artes para la Memoria'. Un Arte jesuítica y otra nativa, que entran en tensión por lo que cada una de aquellas expresiones significaron en marcos sociales que pugnaban, si bien no por imponer su lógica sobre el otro, si porque la misma no se viera mermada frente a aquellos que se consideraban como los que disputaban la política en distintos ambientes y espacios del Chaco durante el siglo XVIII.

Ambientes y escenas de la vida cotidiana en las reducciones del Chaco del siglo XVIII

El Chaco es un espacio histórico con una diversidad geográfica y humana que contrasta, notablemente, con la uniformidad desde la cual lo presenta el cuerpo documental construido por la narrativa jesuítica compuesta durante el tiempo de las reducciones así como por aquella elaborada ya en el Exilio. Una simplificación que expresa su mayor potencial heurístico en la tarea, herculeana por cierto, de *reducir* la diversidad étnica a un conjunto discreto y contrastable de naciones indígenas. Si es que hemos de dar crédito a la documentación ignaciana no podemos olvidar que los informes que partían de las reducciones hacia Roma señalaban que, entre los problemas para poder avanzar con el proyecto evangelizador

[p]uede añadirse [...] el gran trabajo en aprender lenguas de aquellos indios, muy diferentes entre sí. Pues, en sólo aquellas 500 familias reunidas en reducción, se hablan 4 idiomas, el de los mocobíes, el de los tobas, de los malbalaes y el de los mataguayos (SALINAS, 2013, p. 218).

Aquellas naciones, identificadas a partir de entramados familiares – que aún aguardan por abordajes que indaguen en las normas que permitían que los mismos se estructurasen dentro de las reducciones- no deben ser consideradas como meras categorías coloniales que minimizan el protagonismo nativo sino que, por el contrario, dicha categoría expande el horizonte analítico que la agencia nativa moviliza. Las naciones amerindias del Chaco, como

grupos de personas con una o varias nociones de pasado en común pero que comparten una pretensión de futuro mediante lazos sociales que se componen, reproducen y legitiman mediante el uso de una lengua aceptada como común aún con sus manifestaciones dialectales, fueron no un problema para el avance de la Compañía de Jesús por aquellas tierras sino todo lo contrario. Aquellas formas nativas de organizar las diferentes dimensiones de su existencia fueron las mismas que desafiaron la fuerza dinámica que anima el *ser*-jesuita. Como ya señalamos aquella forma de concebirse y estar en el mundo sin ser mundano, por medio de una escritura corregida, es la que compuso, con una intencionalidad preclara, el cuerpo documental desde el que debemos de partir para reflexionar sobre la vida cotidiana en los entornos reduccionales.

Reducciones, también identificadas como Misiones tanto en su época como en la historiografía especializada que coincidían, o bien se las presentaba como equivalentes, con categorías étnicas que individualizaban a distintos grupos chaqueños tal y como lo fueron, por ejemplo, los abipones; mocobíes; tobas; lules y vilelas; *etc.* Conceptualizaciones que en una primera instancia exponen dinámicas parentales no plenamente explicitadas por aquel cuerpo documental. Así, por ejemplo, dentro de una misión de abipones convivían unidades familiares compuestas no sólo por abipones y menos aún todos los miembros de aquellos grupos residenciales pueden ser considerados dentro de los indígenas reducidos. Muchos de aquellos indígenas se desplazaban sin mayores limitaciones entre los espacios que eran administrados por los misioneros y por aquellos lares considerados como ‘el monte’; lugar desde donde, al decir de los ignacianos en sus narraciones, la inconstancia alimentaba la barbarie.

Aquel conjunto de crónicas, sobre el que volveré más adelante, enfatiza no sólo el carácter bárbaro de las diversas unidades parentales que se redujeron en los espacios misionales sino que señala constantemente en qué medida la Naturaleza chaqueña, con sus ambientes para la vida, es aciaga; perenne a pesar de la continuidad de ciclos de regeneración que la misma presenta desde lo natural y que afecta los avances de los proyectos misionales por transformar a los bárbaros en hombres que manifiesten valores propios de

la *civitas* cristiana; desafiadora al punto de tornarse ingobernable y por ende peligrosa para la integridad de los misioneros o bien para alguna alma impávida que se aventurase más allá del juicio que exige la prudencia. Una Naturaleza volátil; condición última que justifica, desde la óptica de la narrativa jesuítica, aquella inconstancia de los diversos grupos chaqueños que ya hemos remarcado con anterioridad. Posición que hemos examinado, apoyados en otros autores (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), para dilucidar los mecanismos de reproducción social de aquellos grupos y cómo es que los mismos fueron presentados por los jesuitas a modo de pre-textos (PAZ, 2017). Escritos que sirvieron de base para justificar un modo de *ser-nativo*, pretendidamente inalterado por el paso del tiempo, al mismo tiempo que para las nuevas voluntades misionales, aquellas narraciones, servían para conformar una experiencia desde el conocer aquellos ambientes para la vida desde las formas en que los nativos los habitaban en aquella relación impertérrita que tenían con aquella Naturaleza desafiante del poder temporal ignaciano.

Desde esa proposición del carácter inmóvil de lo natural –expresado, desde la conceptualización jesuítica sobre la indolencia nativa- y de la Naturaleza como abundante en especies posibles de ser aprovechadas para encauzar los ánimos y acciones de los indígenas, pero convictos de la existencia de la voluntad de Dios en aquellos bárbaros que necesitaban la guía de sus padres para poder apartarse de una senda errada, es que construyeron obras tendientes a mostrar la potencialidad de aquellas porciones del Orbe desde la existencia de numerosas especies vegetales y animales que podrían ser aprovechadas para el cuidado de las almas partiendo desde la salud física y con el claro objetivo de disputar el poder de sus líderes religiosos. Acción que perseguía, en la medida de lo posible, ordenar las afecciones de los amerindios.

En aquel contexto la Naturaleza del Chaco se presentaba al lector como un agente que poseía la capacidad de entorpecer las labores apostólicas de los misioneros ya fuera obstaculizando el paso de ellos hacia lugares remotos o bien brindando recursos a los indígenas con los cuáles podían disputar el trabajo reduccional. Un misionero que se adentró en el Chaco sufrió las inclemencias que aquel espacio tenía reservadas para él:

Su ropa se había deshecho totalmente durante este trabajoso viaje, y él mismo quedó flaco y pálido por tantas privaciones que tuvo que sufrir [...] Cincuenta leguas [casi 250 km] se adelantó por regiones pantanosas, sin caballo, atravesando los ríos en pequeñas y peligrosas canoas hechas de un tronco excavado [hasta] Se le pudrió en el camino la ropa... (SALINAS, 2013, p. 146).

La horrorificación del espacio (STILES, 2015) aparece en los escritos ignacianos del siglo XVIII como una manifestación de la forma narrativa que sustenta aquella ‘escritura para mostrar’ (MORALES, 2005) que encontramos en las Cartas Annuas, así como se hace presente en las etnografías culturales redactadas ya en el Exilio. Expresiones argumentales que en el primero de los casos tendía a la atracción de nuevas voluntades para el servicio sacerdotal en los entornos reduccionales y que, en el segundo, exponía, siguiendo buena parte de las indicaciones ‘acerca del escribir’ (POLANCO, 1547), toda una crítica a la Expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios americanos administrados por España (1767) así como servía para reforzar los debates que distintos ignacianos tenían con algunos *savants* europeos en cuanto al carácter de la Naturaleza americana así como sobre el talante y capacidad de los hombres que allí habitaban. Por otra parte, la intencionalidad de esta escritura podemos ubicarla en el interés de cada uno de aquellos que trabajaron en las reducciones americanas por exponer no sólo su abnegación y celo en el trabajo pastoral sino que además la misma movilizaba, siguiendo la indicación de ‘mostrar y encubrir’, críticas al modo en que algunos personajes de la política americana perjudicaron, o intentaron entorpecer, la labor misional-reduccional de la Compañía de Jesús. Dentro de esa tónica es que se encuentran entonces aquellas descripciones sobre el medio ambiente, con sus distintos nichos ecológicos habitados por distintas unidades parentales identificadas como ya señalamos, grosso modo, como grupos étnicos coherentes, discretos y contrastantes.

La Naturaleza presenta un lugar de suma relevancia en aquellas manifestaciones escriturarias no sólo porque allí se manifiesta la obra de Dios, con toda la significación que eso conlleva para el sacerdote que se encuentra a *si-mismo* ante un medio

desafiante, sino porque la experiencia misional reduccional en el Chaco se realizó en el marco de una relación profunda con el medio ambiente circundante a los espacios de misión así como por el lugar que lo natural ocupa en la vida cotidiana amerindia. A partir de aquellas experiencias reduccionales no sólo se trató de conocer y crear un *index* de aquella Naturaleza en el proceso de componer un saber natural que se desplazara ‘de la caridad hacia la Ciencia’ (DECKMANN FLECK, 2014) sino que lo que se pretendió fue brindar noticias para que sus futuros hermanos de Orden pudieran interactuar del mejor de los modos posibles con una realidad que aparecía poblada de potencias y fuerzas tutelares que resguardaban el espacio del Monte al mismo tiempo que podían incidir sobre las acciones humanas. Aquellos no-humanos que hoy rescata la Antropología desde el giro ontológico, fueron claramente identificados por los sacerdotes del siglo XVIII y descriptos, no sin prejuicios claro, con notable precisión. Aquellas potencias, irracionales desde la proposición ya no ignaciana sino europea del siglo XVIII, convivían con los misioneros junto a los indígenas reducidos y no-reducidos. Desconocerlas, por más que las mismas se presenten desde una narrativa que enfatiza el carácter temperamental de aquellas así como lo desacertado de brindar atención a ellas dado que dichas nociones son propias de una sensualidad perturbada y no de una razón que parte de una elección meditada, significaría que el jesuita no estaba haciendo bien su trabajo dado que él mismo no consideraba, en su examen de auto-consciencia, aquello que afectaba el avance de las labores apostólicas. Aquí la figura del discernimiento ignaciano es central para comprender cómo es que los sacerdotes lidiaron con aquellas expresiones de la política nativa. El discernimiento ignaciano, que parte de la fuerza dinámica y gravitacional de la proposición de que la sensualidad obedezca a la razón, presente ya en los Ejercicios Espirituales, en lo que hoy podríamos denominar como objetivación del deseo, debe entonces de ser considerado con mayor atención en ese rescate de la vida cotidiana y cómo es que la misma dialogaba con los jesuitas y su experiencia. Mucho más aún si es que reflexionamos sobre la experiencia revisada, ya en el Exilio, desde la memoria del tiempo en las reducciones, por medio de una escritura

cuya finalidad era enaltecer las obras reduccionales en América. Por ello el empeño colocado en aquellas narraciones que exponen la vida de los hermanos de Orden de San Ignacio en un mundo que, si bien ya era conocido desde por lo menos la segunda mitad del siglo XVII, siempre aparece como por conocer. Más allá de la intencionalidad pedagógica que los escritos de la Compañía de Jesús muestran mediante esta forma argumental, no debemos descartar que aquella ‘novedad’ argumental fue una estrategia propia de quién escribe para exponer su conocimiento de la realidad reduccional así como de su talante como escritor. De ese modo, entonces, lo cotidiano acontecido en las misiones tiene que ser considerado tanto desde cómo es que aquello se presenta al lector así como en la forma en que fue considerado por el sacerdote y en cómo una práctica determinada impactaba sobre el curso de la reducción y aquello luego era resignificado para componer los informes destinados a componer la memoria del accionar jesuítico.

No ser preciso con lo que se conoce –y que se coloca en debate por medio de la escritura–, no implica desconocer, disminuir o ningunear aspectos relevantes de y para la política nativa sino que tan sólo nos debe de conducir a reflexionar sobre el lugar argumental de lo innominado y cómo es que aquella falta, aparente por cierto, de reflexión sobre prácticas nativas desacertadas desde la óptica de los misioneros es tan sólo una manifestación más de aquel componer imágenes sobre lo que se desea y se vivencia. Lo innominado, no es más que una porción de aquello que aún nos resta por indagar sobre cómo es que la escritura jesuítica manifiesta una relación indisoluble con un *ser-otro* –los nativos– que ayuda a ordenar la reflexión sobre el *sí-mismo*; sobre la composición de la escritura y los lugares –físicos; simbólicos y espirituales– sobre los cuales refiere –con sus luces y sombras– a la construcción de una memoria / experiencia –y aquí no podemos apartarnos del carácter proyectivo de la Memoria– de cara a un Arte del Gobierno del sí.

Para avanzar sobre esta proposición es que una vez más debemos de voltear la mirada sobre las condiciones que los nativos acordaron con los sacerdotes para reducirse, mostrando así cómo es que la elección sobre la reducción como forma de gobierno par-

ricular inaugura un camino de transformación tanto para aquellos como para los ignacianos.

Ychamenraikin, principal cacique de los abipones Riikahés, antes de ofrecer la paz a todos los españoles, no se opuso a que los jesuitas llevaran a los suyos a la religión, con la sola condición de que los jóvenes fueran, sí, ciertamente instruidos en los elementos de la religión, pero que nadie obligaría a los adultos a aprenderla (DOBRIZHOFFER, 1968, III, p. 125).

Aunque, claro está, los sacerdotes poco pudieron luego hacer para que aquella elección, propia de sujetos con una marcada capacidad de agencia, continuara por la senda de lo que se consideraba como propio de buenos cristianos.

Además de las luchas intestinas de abipones contra abipones, siempre nos resultó peligrosa y perniciosa la vecindad de los mocobíes, tobas y oaékakalotes, que el pueblo llama guaycurús. Estos pueblos bárbaros, más temibles tanto por su número como por su habilidad para perjudicar, consideraban que el campo donde se había establecido nuestra misión les pertenecía, ya que nunca antes fue habitada por abipones (DOBRIZHOFFER, 1968, III, p. 322; el resaltado es nuestro).

Como podemos observar a partir de los trechos documentales referidos con anterioridad la elección del lugar en el que se asentaron las reducciones poseía una notable significación para los indígenas y era un campo de disputa; lo cual se traducía en prácticas simbólicas sobre las que los ignacianos prestaron atención para, desde ellas, intentar explicar, por ejemplo, el fenómeno de la guerra. El mismo que pareciera haberse incrementado con la llegada de los misioneros al espacio del Chaco. Afirmación que sólo puede considerarse como acertada si es que sólo nos concentramos en una propuesta analítica centrada exclusivamente en el período reduccional y cuestionando la vida de los chaquenses considerando tan sólo una narración que privilegia el conflicto como forma laudatoria de quién escribe y relata aquello en primera persona del singular. Detenernos sólo en cómo es que aquellos enfrentamientos se sucedieron es un error dado que desconsidera la importancia de los ciclos de venganza entre unidades paren-

tales. Los mismos que fueron descriptos desde aquella escritura para mostrar ignaciana. Enfrentamientos que deben de ser ponderados desde la propia lógica nativa así como desde la experiencia ignaciana y la reflexión autocrítica que todo jesuita hace desde su espiritualidad y mucho más aún en el Exilio.

Conclusiones

*“Dans l’expérience,
l’antagonisme’ surgit du témoignage lui-même.”*

De Certeau, SJ – Rostang, SJ
La Solitude, 1967, p. 116

La vida cotidiana de los chaquenses que narran las crónicas ignacianas expone no solamente detalles sobre cómo la comunidad nativa se reproducía material e inmaterialmente. Manifiesta, como noción operativa, en qué medida la asiduidad de algunas prácticas amerindias fueron mayormente registradas por los ignacianos; sobre todo aquellas que generaron alguna tensión entre indígenas y misioneros por la interpretación de símbolos y aquello que los mismos comunicaban.

Ese contrapunto de sentidos se manifiesta en todas aquellas ocasiones en que los indígenas impugnaban y/o debatían las indicaciones de los misioneros, para quiénes esas negativas o contestaciones eran una prueba más de un carácter altanero que aleja a los nativos de una pasividad propias de sujetos sin capacidad de elección. Todo lo contrario desde lo que conocemos a partir de la interacción entre jesuitas e indígenas. Las elecciones realizadas por los amerindios reforzaban aún más el ímpetu ignaciano por lidiar contra la barbarie en su combate contra el *sí-mismo*.

La vida cotidiana de los indígenas reducidos, como ya se señaló, no se circunscribe sólo a ellos sino que involucra, como mínimo, porciones de unidades parentales no reducidas con las cuáles se interactuaba en cumplimiento de normas sociales precisas. Las mismas que en más de una ocasión fueron descriptas por los misioneros no sin señalar lo absurdas que las mismas les parecían a los conversores. Esta es la clave entonces para poder transitar el camino de la reconstrucción de la vida cotidiana a partir de

las crónicas ignacianas: la distancia entre experiencias formativas del *si-mismo* y en qué medida ambas pueden dialogar.

La experiencia es intransferible sobre todo por cómo es que componemos imágenes de aquello que consideramos relevante por alguna cuestión en particular. Por cómo fuimos afectados por una situación en particular y en cómo es que aún, en el presente de quién escribe, aquella afectación continúa movilizándolo la imagen que hemos compuesto sobre el pasado y sobre nuestra posición en él. No debemos de acusar a los conversores de etno-eurocéntricos; no tenían forma de escapar de aquella proposición. Su forma de ver, estar y actuar en el mundo partía de una proposición normativa que era la imitación de Cristo; lo cual podía ser alcanzado por medio del servicio sacerdotal. Una práctica que claro está sirvió a los intereses coloniales españoles pero no por eso torna aquella experiencia menos atractiva para indagar en el pasado de las poblaciones indígenas de América. Todo lo contrario. El camino de ponderar la espiritualidad ignaciana se presenta como sumamente prolífico para preguntarnos por el modo en que los indígenas reaccionaron ante la presencia de personajes que poco compartían sobre cómo interactuar con el mundo que los rodeaba. Y aquí se impone una última cuestión. El pasado nativo no debe de romantizarse en un sobre exceso de presentismo. Aquello puede ser extremadamente dañino en el afán de conocer la lógica de las acciones y en cómo es que dicha lógica estructuraba respuestas posibles a diversos desafíos que se planteaban para las poblaciones nativas de aquel tiempo. Por ello es que la vida cotidiana no es más que una excusa metodológica para indagar cómo es que la epistemología y aquello que hoy denominamos como giro ontológico dialogaron entre sí, no sin tensiones claro está.

La llave para ello se encuentra en la *forma mentis* ignaciana que compone la noción de experiencia, partiendo desde la formulación del discernimiento. Mientras no podamos avanzar por ese rumbo, poco será lo novedoso que hemos de encontrar en la cotidianeidad reduccional obedeciendo a la máxima que dice que no vemos todo en todo lo que vemos.

Referencias

DE CERTEAU, Michel y DOMENACH, Jean-Marie. *El estallido del cristianismo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1976.

DECKMANN FLECK, Eliane. *Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus. América platina, séculos XVII e XVIII*. São Leopoldo / RS: OIKOS; UNISINOS, 2014.

DOBRIZHOFFER, Martín. *Historia de los Abipones*. Resistencia. UNNE. Facultad de Humanidades. Instituto de Historia. 3 vols. [1783-1784], 1968.

GARCÍA DOMÍNGUEZ, Luis María S. J. *Las Afecciones Desordenadas. In-flujo del subconsciente en la vida espiritual*. Bilbao / Santander: Mensajero. Sal Terrae, 1997.

JUANES, Benigno. *La Elección Ignaciana por el Segundo y Tercer Tiempo*. Centrum Ignatianum Spiritualitatis. Roma, 1980.

MORALES, Martín, SJ (Ed.). *A mis manos han llegado. Cartas de los Padres Generales a la antigua Provincia del Paraguay. (1608-1639)*. Vol I. Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas; Institutum Historicum Societatis Iesus, 2005.

SALINAS, María Laura. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1663-1666; 1667-1668; 1669-1672 y 1672-1675*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 2013.

STILES, David. “The imperial horrorification of jesuit frontier sacred space in South America, 1750-67”. In: DE SILVA, Jennifer Mara (Ed.). *The Sacralization of space and behavior in the early Modern World: Studies and sources*. Routledge. New York, p. 257-275, 2015.

PAZ, Carlos D. La borrachera y sus pre-textos. El beber indígena en la literatura jesuítica sobre Chaco del siglo XVIII. In: *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* – RBHCS; Universidade do Vale dos Sinos. São Leopoldo-RS. Vol. 9. N° 17. Janeiro – Junho, 2017; ISSN 2175-3423, p. 50-72. DOI: 10.14295/rbhcs.v9i17.429

POLANCO, Juan de. *Reglas acerca del escribir para los de la Compañía*. Monumenta Historica Societatis IESU. Madrid. 1547.

RODRIGUES, LUIZ FERNANDO MEDEIROS. “O mundo real e virtual, e “mundo” segundo Inácio de Loyola”. In: *Itaici. Revista de Espiritualidade Inaciana*. Centro de Espiritualidade Inaciana. Indaiatuba – SP, Brasil, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconsistência da alma selvagem”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 181-264.

Autarquias e o exercício da cidadania em Moçambique: análises e perspectivas

*António Raúl Siteo
José Gil Vicente*

Introdução

Moçambique é um país jovem, colonizado por Portugal de 1498 a 1975, e conquistou a sua independência no dia 25 de junho de 1975 em luta armada de libertação nacional, liderada pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Após a independência, em 1977, a Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO) começou a guerra civil, que durou dezesseis anos sob os termos do Acordo Geral da Paz celebrado em Roma no dia 4 de outubro de 1992.

Por conta da descentralização multipartidária foram criadas as autarquias locais, consideradas relevantes como espaço para a promoção do desenvolvimento local, assim como nacional. A partir da Lei nº 6/2018, de 3 de agosto, Altera a Lei nº 2/97, de 18 de fevereiro, que estabelece o quadro jurídico-legal para a implantação das autarquias locais; procura-se explicar em que consistem as autarquias locais entendidas como órgãos representativos que têm como fim o alcance de interesses dos municípios sem, no entanto, pôr em prejuízo a contribuição e participação de todos nos interesses nacionais.

As autarquias, além de administrar, gerir os recursos locais e criar regulamentos que estabelecem o seu funcionamento, devem estar em conformidade com os que o Estado estabelece por meio do órgão legislativo. Portanto a capacidade de auto-gestão é resultado da autonomia que a lei confere às autarquias e que lhes atribui competências específicas para a resolução de tudo quanto afeta a população desde que esses problemas não ultrapassem a sua esfera.

As autarquias locais compreendem municípios e, por sua vez, os municípios abrangem as circunscrições territoriais das ci-

dades e vilas; as povoações fazem parte dos postos administrativos. A lei 6/2018 de 3 de agosto estabelece, conseqüentemente, as categorias autárquicas superior e inferior às circunscrições município e povoação.

No concernente à constituição dos órgãos que gerem as autarquias locais, a Constituição da República de Moçambique de 2004 e a Lei Eleitoral nº 2/1997 estabelecem critérios sobre a constituição dos órgãos, determinando que sejam eleitos os órgãos das diferentes autarquias, entendendo os órgãos deliberativo e executivo municipal por meio do sufrágio universal direto e secreto de cidadãos que residem naquela autarquia, obedecendo ao sistema de representação proporcional.

Os municípios em Moçambique funcionam com desafios causados por uma elevada onda de corrupção, o que cria uma barreira para uma boa tributação em nível do município. Portanto, para uma boa governança municipal, é necessário que se levem em consideração os seguintes pressupostos: promoção de transparência, cultura de prestação de contas e avaliação de desempenho. Quanto ao exposto, Macuane e Weimer consideram:

No que concerne à crise fiscal, se tornara no empecilho à implementação dos programas e projetos governamentais e os reduzidos recursos contribuíram fortemente para o desgaste dos princípios e valores da centralização política e administrativa, visto que perante esse cenário o Estado se mostrava incapaz de prosseguir com maior parte das suas políticas e cumprir as suas funções sociais fundamentais (MACUANE; WEIMER, 2003, p. 2).

Para que atinjamos os nossos objetivos, elaboramos a seguinte questão: em que medida a criação de autarquias locais pode contribuir para a promoção do exercício da cidadania dos munícipes?

O motivo que nos levou a desenvolver este trabalho deve-se ao fato de reconhecer que falar de autarquias locais significa procurar compreender como os cidadãos participam dos destinos do seu país no que tange ao desenvolvimento local, para depois passar para o regional e nacional, visto que o governo central atribui competências aos organismos locais para sobretudo aproximar cada vez mais as estruturas do poder decisório dos cidadãos.

Por isso o processo de autarcização é importante, porque a descentralização do governo central para as autarquias abre espaço para o alargamento de oportunidade de participação ativa dos cidadãos no desenvolvimento de sua cidade e entre esses e os partidos políticos são igualmente a parte-chave para a sua efetivação.

A nível local, os partidos políticos devem levar em conta que não é importante que se agradem mutuamente, mas que trabalhem em comum para o bem da sociedade. Portanto partidos políticos e cidadãos são membros ativos no exercício do poder, que tem em vista a promoção do desenvolvimento local, regional e nacional.

Autarquias locais e autonomia

O artigo fala sobre as autarquias locais como um espaço de participação no exercício da cidadania, o que implica a descentralização do poder administrativo outrora reunido nas mãos dos órgãos superiores centrais, atribuindo desse modo competências aos órgãos inferiores.

Trevijano, (1957), por autonomia tratar-se-ia de uma característica peculiar inerente à autarquia, dotada de capacidade de ditar as suas normas dentro de uma estrutura normativa conferida pela entidade superior. Portanto os municípios são autônomos.

A Lei nº 2/1997, fundacional das autarquias locais, entende que

Na organização democrática do Estado, o poder local compreende a existência de autarquias locais. (2) As autarquias locais são pessoas colectivas públicas dotadas de órgãos representativos próprios que visam à prossecução dos interesses das populações respectivas sem prejuízo dos interesses nacionais e da participação do Estado. (3) As autarquias locais desenvolvem a sua actividade no quadro da unidade do Estado e organizam-se com pleno respeito da unidade do poder político e do ordenamento jurídico nacional.

A autarquia não pode tão somente ser entendida como mera capacidade de administrar-se a si mesma, os seus recursos e

os canalizados pelo governo central, parceiros de cooperação, os cidadãos nele residentes, etc., mas também as normas que regulem o seu funcionamento, sem no entanto ferir o estabelecido pelas leis e regulamentos que o Estado estabelece por meio de dispositivos legais. A autarquia e autonomia são, na verdade, intercambiáveis enquanto se possam usar da mesma forma. A capacidade de administrar-se a si mesmas é uma consequência lógica de autonomia conferida pela lei, e tal constitui uma característica dos dados específicos da descentralização, atribuição de competências específicas para a resolução de problemas referentes à autarquia sem necessidade de recorrer aos órgãos centrais.

É necessário levar em consideração que a autarcização não é uma resposta automática aos fins que a comunidade pretende, mas é preciso que a comunidade participe ativamente na resolução dos problemas que lhe dizem respeito. Por isso a ONU (1964) afirma que

- a) Para que o edil esteja em contato fácil e contínuo com a comunidade, é igualmente necessário que as normas de procedimento administrativo sirvam efetivamente para canalizar suas reivindicações, sugestões e sugestões, e seja suficientemente informal e prudente para não frustrar na prática o contato dos membros da comunidade, considerados individualmente, com o organismo;
- b) Para aproximar a edilidade da comunidade, não basta criá-la como um órgão descentralizado, mas é necessário efetivar a participação da comunidade no desenvolvimento autárquico através de representantes da comunidade que participam da direção e administração da autarquia ou, pelo menos, ouvido regularmente através de representações permanentes;
- c) A descentralização requer um alto grau de coordenação e planejamento geral da atividade do Estado, a fim de evitar sobreposição de tarefas ou trabalhos que são tão frequentes entre órgãos descentralizados e conflitos de jurisdições a que elas dão origem.

A criação de autarquias locais tem como medida reforçar e tornar sua operação mais eficaz, razão pela qual o legislador parlamentar na legislação sobre o quadro jurídico-legal sobre as autar-

quias locais estabeleceu nos parágrafos um a quatro, do art. 2 da lei nº 2/1997, categorias de órgãos autárquicos, nomeadamente:

- (1) As autarquias locais são os municípios e as povoações; (2) Os municípios correspondem à circunscrição territorial das cidades e vilas; (3) As povoações correspondem à circunscrição territorial da sede do posto administrativo; (4) A lei poderá estabelecer outras categorias autárquicas superiores ou inferiores à circunscrição territorial do município ou da povoação.

No âmbito de suas atribuições legalmente conferidas pela legislação, as autarquias locais podem deliberar sobre assuntos inerentes ao cumprimento de seu papel na divisão administrativa do Estado. A transferência de competências por parte de órgãos centrais aos órgãos autárquicos num processo de reforma do Estado e descentralização da Administração Pública nos domínios da gestão, planificação, investimento e entre outras relacionam-se ao desafio imposto pela sociedade por uma maior participação na tomada de decisões e na procura da satisfação das necessidades das populações dessa jurisdição e em outros âmbitos que concorrem ao desenvolvimento local, como o socioeconómico, o saneamento básico, a saúde, a educação, a cultura, o desporto.

À autonomia municipal se atribui um carácter de um verdadeiro poder político do qual emanam a soberania comunal e, consequentemente, um poder político e administrativo autónomo por imediata operatividade da lei que constitui os órgãos autárquicos. A autonomia municipal é reconhecida dentro do quadro jurídico-legal que cria as autarquias locais em Moçambique. Portanto a autonomia local é entendida como a capacidade, competência e atribuições de gerir e regulamentar, nos termos da lei que cria os órgãos autárquicos, os territórios, os cidadãos nele residentes, a atividade socioeconómica, etc., tendo sob sua responsabilidade satisfazer os interesses da população local.

No art. 9 da lei 6/2018 no que concerne à autómia entendem que

1) As autarquias locais gozam de autonomia¹ administrativa financeira e patrimonial; 2) A autómia administrativa compreende os seguintes poderes: (a) praticar actos definitivos e executórios na área da sua circunscricção territorial, (b) criar organizar e fiscalizar serviços destinados a assegurar a prossecucção das suas atribuicções; 3) a autonomia financeira compreende os seguintes poderes: a) elaborar aprovar alterar e executar planos de actividades e orçamento, b) elaborar e aprovar as contas da agerência, c) dispor de receitas próprias, ordenar e processar as despesas e arrecadar as receitas que por lei forem destinadas às autarquias, d) gerir o património autárquico, e) recorrer a empréstimo nos termos da legislaçção em vigor. Autonomia patrimonial consiste em ter património próprio para a prossecucção das atribuicções das autarquias locais.

A autonomia, nesse sentido da legislaçção, significa um espaço de tomada de decisção das autarquias sobre os próprios interesses numa determinada esfera territorial. Portanto a autonomia local envolve a ideia de participaçção dos munícipes, exercendo o poder de decisção, controle e monitoria das actividades desenvolvidas na autarquia e a capacidade de negar as soluçções impostas pelo poder central.

As autarquias locais, dentro dos limites estabelecidos pela lei, gozam de total liberdade e podem tomar todo tipo de iniciativa que tende ao desenvolvimento local, desde que esteja em conformidade com o ordenamento jurídico em vigor. Uma vez que compete o exercício do poder público à autoridade que esteja mais próxima do cidadão, de forma que possa oferecer uma resposta válida aos problemas ligados a seus residentes.

¹ No âmbito da autonomia administrativa e financeira das autarquias locais, a legislaçção que estabelece o quadro jurídico-legal das autarquias definia as bases gerais sobre a constituicção dos órgãos e seu funcionamento. Para o fortalecimento da autonomia administrativa local, a legislaçção sobre a criaçção das autarquias locais estabeleceu que a regulamentaçção dos poderes dos munícipios e a competência de seus órgãos devem obedecer ao princípio da descentralizaçção administrativa.

Portanto a autonomia que os órgãos locais visa criar o bem-estar da população, pois esses órgãos estão em permanente contato com as populações. As autarquias locais são um espaço onde se manifestam as liberdades não só de expressão, mas de escolha de vários modelos de gestão de serviços públicos.

A lei sobre as autarquias locais não impõe modelos sobre a gestão autárquica, cabendo a cada autarquia escolher um modelo viável para o processo de gestão de seus serviços, procedendo a uma gestão direta ou indireta, concedendo a terceiros, isto é, gestão feita pelos delegados.²

Por isso as autarquias devem criar o espaço para o desenvolvimento, criação de melhoria das condições de vida das comunidades, e para que isso aconteça, é necessário o envolvimento de todos e a maior participação no poder político em prol duma autarquia mais saudável, sociedade mais justa e que a distribuição dos recursos se reflita na vida de cada um dos munícipes.

A participação do cidadão na prossecução dos objetivos da autarquia faz parte dos princípios fundamentais do Estado de Direito democrático, vale dizer a liberdade de expressão, a melhoria das condições de vida das populações, a participação na tomada de decisões ligada aos interesses comuns; a participação da população em momentos decisórios da vida pública constitui-se como um pilar do exercício do poder no Estado como um todo.

Por essa razão a criação das autarquias irá permitir com que as necessidades e os problemas dos cidadãos cheguem com facilidade a seus representantes, facilitando, por conseguinte, a sua resolução. Criar condições necessárias de acesso aos serviços básicos, tais como o fornecimento de água, energia elétrica, educação, saúde, ordenamento territorial, oportunidade de emprego, etc.

A Constituição de 2004 e a lei 2/1997 de 18 de fevereiro determinam a maneira como são eleitos os órgãos das diferentes autarquias, postulando que os órgãos deliberativos, bem como o órgão executivo municipal sejam eleitos por sufrágio universal direto

² Para garantir uma boa gestão de serviços públicos, é necessário que haja, de antemão, recursos financeiros, uma vontade de proceder a uma boa gestão de serviços da autarquia e, finalmente, o regime fiscal de cada serviço que deve ser prestado.

e secreto dos cidadãos residentes no município, de acordo com o sistema de representação proporcional. Esse princípio é combinado com outras normas constitucionais que preveem a participação nas assembleias municipais e membros de regionais dos órgãos dos distritos e do município, respectivamente, em menor número que os membros eleitos diretamente, conforme o estipulado no Art. 16 da lei nº 2/1997, parágrafos 2-3, ao referir-se que:

2) A assembleia³ é eleita por sufrágio universal direto igual secreto pessoal e periódico dos cidadãos eleitores residentes na circunscrição territorial da autarquia local segundo o sistema de representação proporcional. 3) O órgão executivo da autarquia local segundo o sistema de representação proporcional. 4) O órgão executivo da autarquia local é dirigido por um presidente eleito por sufrágio universal direto igual secreto e pessoal dos cidadãos eleitores residentes na respectiva circunscrição territorial.

Desse modo, existe o reconhecimento por parte do legislador do estatuto relevante que o município assume na organização da administração local em Moçambique.

Além disso, o legislador definiu um conjunto de princípios que visam garantir a autonomia financeira das autarquias, corrigindo as desigualdades entre autarquias do mesmo nível e eliminando os subsídios do governo.

A participação política dos cidadãos

A participação política do cidadão pode ser entendida como uma atividade que visa eleger os seus governantes ou influenciar as políticas públicas numa determinada circunscrição territorial. De acordo com Mary Margaret Conway (1986), a participação política cidadã compreende as ações coletivas ou individuais, le-

³ Quanto à composição da assembleia autárquica, segundo apresenta Gilles Cistac (2012), 13 membros quando o número de eleitores for igual ou inferior a 20.000; 17 membros quando o número de eleitores for superior a 20.000 e inferior a 30.000; 21 membros quando o número de eleitores for superior a 30.000 e inferior a 40.000; 31 membros quando o número de eleitores for superior a 40.000 e inferior a 60.000; 39 membros quando o número de eleitores for superior a 60.000.

gais ou ilegais, de apoio ou pressão, por meio das quais uma ou várias pessoas tentam influenciar decisões sobre o tipo de governo que deve governar uma sociedade, da maneira como o Estado é abordado, país ou em decisões governamentais específicas que afetam uma comunidade ou seus membros individuais.

Nem todos têm a possibilidade de participar da atividade de governança, tendo, porém, a única e exclusiva possibilidade de participar via voto, sendo que, raríssimas vezes, a atividade indicada envolve o sufrágio universal como elemento fundamental na ação participativa do cidadão.

A fraqueza econômica de um grande extrato da população, as grandes assimetrias de desenvolvimento do país, o baixo nível de satisfação de necessidades públicas essenciais, bem como as preocupações em torno das desigualdade, justiça social e democratização do acesso a bens e serviços coletivos contribuiram para o baixo nível de participação.

É no quadro dessa nova situação que o cidadão finalmente entende que não pode defender tão somente os seus direitos individuais em oposição aos interesses da ordem social, mas que a defesa de seus direitos só pode ser feita quando for feita a defesa dos interesses coletivos. Por isso a participação dos cidadãos na vida pública e na gestão de interesses coletivos tem sua razão de ser, pois constitui um elemento importante na gestão e implementação das ações administrativas diárias; os cidadãos querem exercitá-lo, e os poderes políticos, legislativos e judicial não devem prescindir da participação do cidadão.

Num momento em que múltiplos interesses, necessidades e demandas sociais estimulam a participação no processo de gestão do bem coletivo, e não os princípios do Estado de Direito que compõem o ato administrativo, a participação do cidadão constitui a margem de mediação entre interesses e valores coletivos e interesses e valores individuais, isto é, o tempo em que cada cidadão precisa fortalecer o interesse social e que a administração o faça sem violar os direitos individuais.

A participação política em nível dos municípios moçambicanos é a expressão mais genuína da participação da nação na consolidação do poder político central e é o reflexo mais fiel da

essência do regime político vigente. Em suma, os órgãos autárquicos constituem-se mediante eleições diretas, mas com base em um processo de representatividade.

O quadro jurídico da participação política

Os princípios que definem as relações públicas entre os cidadãos estão expressos no art. 250 da Constituição da República de Moçambique de 2004.

Por isso nos termos deste artigo prescreve-se que:

1. A Administração Pública estrutura-se com base no princípio de descentralização e desconcentração, promovendo a modernização e a eficiência dos seus serviços sem prejuízo à unidade de acção e dos poderes de direcção do governo.
2. A Administração Pública promove a simplificação de procedimentos administrativos e a aproximação dos serviços aos cidadãos.

Para os fins do disposto no artigo anteriormente mencionado, a lei estabelece formas adequadas de descentralização e desconcentração administrativa, sem prejuízo à eficácia e unidade necessárias de acção e dos poderes da administração governamental.

Com efeito, os procedimentos de acção da administração sujeitam-se a uma lei que garantirá a racionalização dos meios a serem utilizados nos serviços e a participação dos cidadãos na tomada de decisão ou deliberações que os afetem. Dessa forma obtêm o reconhecimento de um direito ou interesse legalmente protegido.

Desse modo, no artigo 263 da Constituição, se estabelecem os princípios da organização, nomeadamente:

1. A organização e o funcionamento dos órgãos do Estado a nível local obedecem aos princípios de descentralização e desconcentração, sem prejuízo da unidade de acção e dos poderes de direcção do Governo.
2. No seu funcionamento, os órgãos locais do Estado, promovendo a utilização dos recursos disponíveis, garantem a participação ativa dos cidadãos e incentivam a iniciativa local na solução dos problemas das comunidades.
3. Na sua atuação, os órgãos locais do Estado respeitam as atribuições, competências e autonomia das autarquias locais.

Na Constituição da República de Moçambique, nos termos do art. 249, defende-se:

1. A Administração Pública serve o interesse público e na sua actuação respeita os direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos. 2. Os órgãos da Administração Pública obedecem à Constituição e à lei e actuam com respeito pelos princípios da igualdade, da imparcialidade, da ética e da justiça.

Dessa forma, entendeu-se a descentralização política como a criação de mecanismos de participação política por meio da criação de autarquias locais, sendo que a primeira tentativa da criação da autarquias locais foi com base na lei 3/94, que era referente aos distritos municipais, que mais tarde ficou revogada, e houve uma emenda constitucional em 1996, que culminou com a aprovação da Lei nº 2/97, de 18 de fevereiro, que estabeleceu um quadro jurídico-legal para a implementação das autarquias locais com a transferência gradativa de competências e funções respectivas.

Nos termos do art. 264 da Constituição da República, estipula-se que:

1. Os órgãos locais do Estado garantem, no respectivo território, sem prejuízo da autonomia das autarquias locais, a realização de tarefas e programas económicos, culturais e sociais de interesse local e nacional, observando o estabelecido na Constituição, nas deliberações da Assembleia da República, do Conselho de Ministros e dos órgãos do Estado do escalão superior. 2. A organização, funcionamento e competências dos órgãos locais do Estado são regulados por lei.

Feito isso, em 1998, foram criadas 33 autarquias locais e realizadas pela primeira vez as eleições autárquicas. Atualmente, existem em Moçambique 53 autarquias locais. Nos termos do Decreto nº 33/2006, de 30 de agosto, as autarquias locais podem realizar investimentos públicos nas áreas de equipamento rural e urbano; transporte e comunicações; estradas; educação, cultura e ação social; saúde; ambiente e saneamento básico; indústria e comércio. Ainda nesse mesmo decreto, no art. 5, refere-se que “a transferência de competências de órgãos do Estado para órgãos autárquicos

é acompanhada pela correspondente transferência dos recursos financeiros e, se necessário, humanos e patrimoniais”.

Akpan Hogan Ekpo (2007) entende que a transferência do poder da tomada de decisão para os governos locais, que têm maior contato com a população, vai permitir aos cidadãos maior acesso ao tipo de serviços que o governo local presta e maior habilidade para a prestação de contas ao eleitorado local, permite igualmente uma maior facilidade na resolução de problemas que dizem respeito à população.

Com efeito, podemos concluir que a participação política dos cidadãos não pode ser apenas reconhecida nas campanhas políticas realizadas pelos partidos ou a favor de um candidato ou no exercício do voto, mas também em sua participação efetiva em atividades comunitárias ou ações coletivas destinadas a melhorar a vida coletiva. Tal participação refere-se à intervenção de indivíduos em atividades públicas, com um interesse não só individual, mas social.

Desafios na gestão autárquica

Segundo Salvador Forquilha (2014), apenas 37% das receitas municipais vêm dos contribuintes municipais; 63% das transferências do governo e dos doadores (...) enfraquece os mecanismos de responsabilização social e prestação de contas dos eleitos municipais para com os municípios; enfraquece a consciência da cidadania municipal.

A fraca tributação por parte dos municípios compromete o ideal da descentralização, acabando em consequência por desacelerar o desenvolvimento da autarquia. Atendendo e considerando a legislação que estabelece o quadro jurídico-legal da criação das autarquias locais em Moçambique, a Lei nº 2/97, a criação de autarquias obedece os seguintes critérios: fatores geográficos, fatores demográficos, fatores econômicos, fatores sociais, fatores culturais, razões de ordem histórica e cultural e a capacidade financeira para levar avante as suas atribuições.

Esses critérios criam uma disparidade no processo de desenvolvimento autárquico, dadas as condições, recursos disponíveis em cada circunscrição territorial; o governo terá a capa-

cidade ou não de mobilizar os recursos. Há regiões com poucos recursos, onde menor será a capacidade de mobilizar os recursos e por consequência menor oferta de serviços públicos nessa região, acabando por afetar as condições de educação, o saneamento do meio, a saúde e entre outros âmbitos da atuação da autarquia.

Keith Lawrence Miller (2002) aponta um outro risco que leva ao empobrecimento das autarquias locais, caracterizado pela captura de recursos por parte da classe elitária, que, estando no poder, tem fácil acesso aos recursos, usando-os para benefícios particulares. Por sua vez, Salvador Forquilha (2014) entende que o processo de municipalização se associou a um conjunto de aspectos, como o alargamento da base de participação local, a melhoria das condições de serviços públicos, a mitigação de conflitos, a redução da pobreza.

Na mesma ótica, Akpan Hogan Ekpo (2007) entende que a descentralização administrativa pode ser uma condição essencial para o oferecimento de melhores serviços, e para que isso aconteça, o nível de corrupção deve ser reduzido. Para tal efeito, o autor sustenta que, para que a descentralização seja efetiva, é necessário que haja a promoção da transparência e de uma cultura de prestação de contas e a promoção do espírito de avaliação do desempenho dos governantes a nível de autarquias.

Segundo o CIP, CMI (2016), uma pretensão de levar ao cumprimento dos pilares da descentralização para o contexto especificamente moçambicano, onde a corrupção virou uma cultura estimulada pela lógica e excessivos acúmulos por parte dos governantes, contribui para o enfraquecimento do nível de prestação e a qualidade de serviços públicos a oferecer ao cidadão.

A corrupção, associada à ideia de que quem governa usa do poder para mungir os recursos, compromete a melhoria dos serviços públicos e instala a pior prestação de serviços.

Considerações finais

O artigo discutiu sobre o exercício da cidadania em Moçambique a partir da perspectiva da constituição da legislação que instituiu as autarquias locais em Moçambique. Em que medida

a instituição de autarquias locais contribuiu para a promoção do exercício da cidadania nos municípios?

Com efeito, não obstante, vários obstáculos para que as autarquias sejam um verdadeiro espaço de participação política do cidadão, estimulando-se o envolvimento de todos no processo da construção de um bem coletivo, fortalecimento do interesse social e uma administração que não viole os direitos individuais.

A corrupção constitui um desafio, a falta de transparência e uma cultura de prestação de contas, o que, além de dificultar a avaliação do desempenho, torna-se impossível o cumprimento dos pilares da descentralização. Portanto o último desafio é afastar do governante a ideia de que pode sugar os recursos do município, comprometendo dessa forma o melhor funcionamento das instituições e retroceder o desenvolvimento local.

A autarquização não é por si só resposta aos fins de que a comunidade necessita, no entanto a sua participação ativa na resolução dos problemas fundamentais da coletividade.

Referências

CIP; CMI; U4-ANTI-CORRUPTION RESOURCE CENTRE (2016). *Os Custos da Corrupção para a Economia Moçambicana: por quê é que é importante combater a corrupção num clima de fragilidade fiscal*. Maputo: CIP.

CISTAC, G. (Abril de 2012). *Moçambique: Institucionalização, organização e problemas do poder local*. Curso de Pós-Graduação em Direito Municipal Comparado dos países de língua oficial Portuguesa, Módulo II (Jornadas De Direito Municipal Comparado Lusófono). Lisboa.

CONWAY, M. (1986). *La participación política en los Estados Unidos*. México: Ediciones Gernika.

EKPO, Akpan H. (2007). *Decentralization and Service Delivery: a framework*. Nairobi: African Economic Research Consortium (AERC).

FORQUILHA, S. (2014). *Autarquias Locais em Moçambique: Lógicas e Dinâmicas Políticas*, IESE.

MACUANE, J.; WEIMER, B. *Governos locais em Moçambique: desafios de capacitação institucional*. Maputo: Ed. UEM, 2003.

MILLER, Keith L (2002). *Advantages and Disadvantages of Local Government*. Caribbean Conference on Local Governments and Decentralization. Georgetown.

NACIONES UNIDAS, *Descentralización para el desarrollo nacional y local*. Nueva York, 1963, n° 27.

MOÇAMBIQUE. *Constituição da República de Moçambique 2004.*

MOÇAMBIQUE. *LEI N° 2/97, de 18 de Fevereiro.* Cria o quadro jurídico para a implantação das autarquias locais. Boletim da República I^a, série n° 7, 2° Suplemento de 18 de fevereiro de 1997.

MOÇAMBIQUE. *DECRETO n° 33/2006, de 30 de Agosto.* Regula os procedimentos para a transferência de funções e competências dos órgãos do Estado para as autarquias locais. Boletim da República, I série, n° 35 de 30 de agosto de 2006.

MOÇAMBIQUE. *LEI n° 6/2018 de 18 de fevereiro,* que estabelece o quadro jurídico-legal para a implantação das autarquias locais. Boletim da República, I^a Série – Número 152, sexta-feira, 3 de agosto de 2018.

TREVIJANO, Antonio. *Princípios jurídicos de la organización administrativa.* Madrid : Alcaná Libros, 1957

A vida em um *Pueblo de Indios* nas fronteiras do Império: Concepción de los Pampas, 1740-1753

Maria Cristina Bohn Martins

O presente texto examina as experiências vividas pelos jesuítas que trabalharam, em meados do século XVIII, nas chamadas “Missões Austrais”, buscando refletir sobre sua experiência em uma fronteira colonial em particular. Embora não de maneira exclusiva, deteremos nossa atenção especialmente na redução de *N^{ra} S^{ra} de la Purísima Concepción de los Pampas* (1740-1752)¹.

A missão entre os pampas

A missão de *Concepción de los Pampas* foi fundada em 1740 pelos jesuítas do Colégio de Buenos Aires em uma região de planícies que se abria ao sul daquela cidade. Depois de uma avaliação prévia da área e atendendo à compreensão dos religiosos de que a redução deveria ficar afastada da cidade, ranchos e povoados “espanhóis”, ela foi instalada na margem direita do Salado. Esse rio constituía-se, então, em uma fronteira com as áreas controladas por grupos indígenas que, embora mantendo várias formas de contato com a sociedade hispano-crioula, não estavam submetidos a ela.

A missão reuniu, naquele momento, cerca de 350 indígenas, que compunham as *tolderias* de quatro caciques pampas e um cacique serrano². Segundo o padre Pedro Lozano em carta sobre

¹ As duas outras reduções que compuseram a Missão Austral foram *N^{ra} S^{ra} de del Pilar* (1746-1751) e *N^{ra} S^{ra} de los Desamparados* (1752-1753).

² É conveniente assinalar que estamos conscientes de que os etnônimos usados ao longo deste trabalho apresentam diversos problemas, entre os quais o de responder ao esforço dos ocidentais em classificar os grupos indígenas, e não implicam um autorreconhecimento por parte deles. Além de imprecisas, as etiquetas étnicas “sugieren un sentido falso de pureza o continuidade étnica. La gente se conocía y se mezclaba, se volvía bilingüe o poliglota, y entraba y saía de los grupos étnicos” (WEBER, 2007, p. 35).

os anos de 1735 a 1743, ela originou-se do pedido de proteção feito por eles ao governador diante do cenário de violência intra e interétnica instalado na campanha bonaerense. A partir dessa iniciativa, os religiosos vão iniciar uma nova frente de evangelização por meio de “reduções” dirigidas às populações de “infieis” desses territórios austrais.³ Antes que a missão fosse abandonada por ordem das autoridades bonaerenses em 1753, trabalharam nela, sucessivamente, os padres Manuel Querini e Matías Strobel, Jerónimo Rejón e Agustín Vilert, Juan Reus e Agustín Rodríguez.

N^{ra} S^{ra} de la Purísima Concepción de los Pampas foi a primeira povoação colonial na área que a documentação chama de *tierra adentro*, sobre a qual as autoridades bonaerenses não tinham jurisdição de fato. Era maio de 1740 e com ela se abria uma nova área de missão para os jesuítas, chamada de “austral” ou “de pampas e serranos”⁴. Organismos da Igreja e do Estado, as missões deveriam levar “policia y evangelho” aos territórios em que a presença colonial inexistia ou era frágil. Como “vanguardas do império”, elas se destinavam a cristianizar a fronteira, expandi-la e dominá-la (DEL VALLE, 2009)⁵. Sem desconsiderar que a expansão colonial hispânica trouxe efeitos devastadores para as sociedades indígenas, as quais são alvo de atenção de uma numerosa e consagrada historiografia. Buscaremos aqui refletir sobre a experiência que conheceram os missionários desse pequeno povoado em particular.

³ Assim é que o Superior da Missão de Pampas, Padre Manuel Querini, escreveu ao governador que a nova redução não apenas contribuiria para a segurança da cidade de Buenos Aires, como serviria “de puerta para la conversión de tanto Gentío que vive en esas dilatadas tierras hasta el Estrecho de Magallanes” [MEMORIAL de Manuel Querini al gobernador Salcedo, Bs. As., 8/4/1740. In: Expediente sobre Concesión de varios arbitrios a la ciudad de Buenos Aires para sus gastos y defensas, *Museo Etnográfico Juan Bautista Ambroseti*, Caja I, n° 11, p. 9]. Doravante EXPEDIENTE, ME.

⁴ Além dessa, foram fundadas, mais ao sul, duas outras missões: *Nuestra Señora del Pilar* e *Nuestra Señora de los Desamparados* (1752).

⁵ É preciso esclarecer que não consideramos que a área fosse uma fronteira no sentido “turneriano”, militar ou geopolítico, mas como uma “zona de contato” (PRATT, 1999), em que as sociedades indígena e colonial mantinham formas diversas de relacionamento. Cabe ainda lembrar que as fronteiras coloniais se constituem como tal somente para os conquistadores-colonizadores e não para as sociedades indígenas.

Os fundadores do *pueblo* foram Manuel Querini e Mathias Strobel. Eles vinham de áreas não ibéricas da monarquia, mas tinham experiência americana, tendo o primeiro chegado a Buenos Aires em 1717, aos 23 anos, e o segundo em 1729, aos 33.

Bajo la cruz y campana

De acordo com a carta ânua de 1735-1743, os partidários dos caciques Yahati, Lorenzo Manchado, José Acazuzo, Lorenzo Massiel e Pedro Milán acompanharam os jesuítas junto com uma escolta de soldados até o local escolhido para a missão, descrito como de clima ameno, dotado de água doce potável e boa lenha.⁶ Em torno de uma rústica capela de adobe e teto de palha, os indígenas distribuíram seus toldos “en forma de calles y con plaza en el medio, donde se erigió la [...] santa Cruz”. Como medida de segurança diante da possibilidade de ataques de parcialidades inimigas, rodeou-se “al pueblecito con una trinchera muy alta” (LOZANO, [1735-1743] 1924, 598-599). Poucos meses depois, uma carta de Matias Strobel acrescentava algumas informações às do colega:

Consiste la Reducción en dos casas construidas de madera y adobe. Ya se está construyendo la Iglesia de igual material. Interinamente sirve de capilla un toldo de cueros. Está rodeada [...] por una fosa de 2 varas de ancho y profundidad. Proporcionó [...] el gobernador armas defensivas consistiendo ellas en lanzas y dos cañoncitos, los que tendrán que manejar en caso de necesidad los mismos misioneros, por no saberlo hacer nadie más (Carta de Matías Strobel, *Concepción*, 3/10/1740, apud: ARIAS, 2007, p. 264).

Após um ano de muitas chuvas, o sítio mostrou-se sujeito a enchentes, e o povoado foi trasladado para uma colina distante 2 léguas: “Aquí, como en mejor sitio, [...] edificose la Iglesia [...] y la casa de los

⁶ A escolha do local não deixou de envolver certa tensão, pois os indígenas pretendiam ficar mais próximos de Buenos Aires do que admitiram os jesuítas e as autoridades da cidade: “llamó el gobernador [...] a su presencia los caciques y [...] interponiendo su autoridade que [...] guardasse una total obediência y reverencia para con los Padres, declándoles [...] que él de ninguna manera podía darles terreno en la vecindad de estancias de los españoles [...]” (LOZANO, [1735-1743] 1924, p. 598-599).

Misioneros, una y outra de ladrillo. Las Maderas con mucho trabajo se condujeron de Buenos Aires” [SANCHEZ-LABRADOR, [1772] 1936, p. 88). Em um informe de 1742, consta que haviam feito “26 casas o ranchos [para los indios] con otra casa para los PP Misioneros, y una capilla [...] bastantes sementeras de trigo, maíz, zapallos y legumbres y [...] varios árboles frutíferos” (Apud: ÁRIAS, 2006, p. 264).

O altar do templo tinha algumas imagens, talvez em retábulos; uma pia batismal de pedra ficava provavelmente na entrada. Não havia bancos nem campanário, mas um sino colocado em uma estrutura simples de madeira. A sacristia era ligada ao pátio interno da Casa dos Missionários, parte de um conjunto de estruturas comum a outras reduções, correspondendo ao setor habitado pelos padres. Ficavam ali quartos, refeitório, cozinha, biblioteca e uma capela, além de um depósito, horta e pomar (ÁRIAS, 2006, p. 268). A esse espaço privado estava permitida a presença apenas dos padres e de seus auxiliares da mais estrita confiança, todos homens. Adjacente a ele ficava um cemitério pequeno, certamente para os convertidos mais destacados em sua devoção; outro maior, destinado à maioria dos moradores, situava-se em um lugar que as fontes não esclarecem.

Em 1746, o padre Querini informou sobre a edificação de três casas continuadas de adobe”⁷, onde provavelmente estavam as oficinas dos artesãos e o espaço para catequese⁸ (ÁRIAS, 2006,

⁷ Provavelmente, sua estrutura básica se assemelhasse às “casas grandes” adotadas “como espacio de sociabilidad a partir del uso que hacían de ellas las comunidades Guaraníes pero que con el tiempo se generalizaron en la Provincia de Paraquaria. Hay que realizar dos aclaraciones [...]: es posible que la ubicación de las ‘casas continuadas’ sea la típica, conocida en las misiones del Paraguay, a los costados de la Plaza; a pesar de esto, la forma constructiva probablemente divergía de aquella utilizada en los pueblos de Guaraníes, con su abundante tirantería y grandes columnas centrales que sostenían un techo de tejas a dos aguas, (...), por la distinta disponibilidad de materiales, las construcciones eran de [...] adobe, techos de paja y en muchos casos de cañas ‘rebocadas’ con una mezcla de barro y paja” (ÁRIAS, 2006, p. 269).

⁸ Segundo Árias (2006, p. 270), é possível supor que uns poucos moradores elaboravam manufaturas tradicionais, que eram vendidas pelo Procurador das Missões em Buenos Aires. Elas eram confeccionadas em couro (arreios de cavalo, boleadeiras ou laços) ou com plumas de avestruz, como espanadores. Diversas fontes atestam a importância dos ponchos no circuito de trocas mantido pelos Pampas, mas é provável que eles fossem obtidos pelo intercâmbio com parciais cordilheiranas, pois a documentação assinala que, no povoado, apenas 3 ou 4 mulheres se dedicavam à tecelagem.

p. 265ss). Igualmente não é possível verificar se chegou a haver no povoado uma casa para abrigar mulheres jovens viúvas ou órfãs (“casa das recolhidas”), como ocorreu em outras missões conduzidas pelos jesuítas.

Com efeito, cristianizar não envolvia apenas a conversão, mas carregava transformações profundas em vários níveis, inclusive no que dizia respeito ao espaço do corpo e do prazer.⁹ Além dos esforços para impor a união monogâmica e indissolúvel, os jesuítas buscavam levar os jovens cedo ao casamento, bem como isolar as mulheres sós, evidenciando a preocupação quanto ao lugar que elas ocupavam na comunidade e a ameaça que representavam. Assim, se as “velhas” eram estigmatizadas por se mostrar mais apegadas às tradições ancestrais (VITAR, 2004), as viúvas e órfãs costumavam ser abrigadas na “casa das recolhidas”, a fim diminuir as chances de colocar em perigo a virtude dos missionários. Cobrir sua nudez e afastá-las do convívio próximo certamente ajudava a lidar com as perturbações dessa natureza. Assim é que, no Memorial de 1745 sobre o funcionamento de *Concepción*, o padre Querini determinava que “para que los Padres puedan vivir con más quietude y seguridad [...] se cerrará nuestro pátio con pared de ladrillo [...]” (Apud MONCAUT, 1981, p. 93).

Sobre a praça em torno da qual ficavam os principais edifícios da missão sabemos da cruz erguida em seu centro e pouco mais. Mas é possível presumir que deveria abrigar práticas devocionais, festas (MARTINS, 2006) e o cepo onde eram aplicados castigos. Era também o local para receber visitantes e ler anúncios públicos (ÁRIAS, 2006, p. 274). Um pequeno grupo de milicianos ficava no povoado para sua defesa. Segundo Fabian Árias, possivelmente ocupavam “rancho” simples, “al lado del cual estaba [...] el cepo para los castigos. En otro lugar, quizás más cercano a la zona de ‘ruralizada’ de la misión, tal vez se disponía otra parte de la guardia de soldados” (2006, p. 294-295).

Relativamente às habitações dos indígenas, na já referida carta de 1746, Manoel Querini escreveu que os pampas tinham

⁹ Ver sobre esse tema o recente trabalho de Jean Thiago Baptista (2021).

“mucho apego a sus toldos de cueros de caballo; para que los dejaran [...] los misioneros les hicieron fabricar casas, unas de tapia, y otras de paja, no ayudando los indios, si no tal cual, a levantarlas” (SÁNCHEZ LABRADOR [1772], 1936, p. 91). Essas casas eram provavelmente parecidas com os ranchos habitados pela população rural: “de paredes de adobe o de ‘pared francesa’, techos de paja, puerta, quizás una ramada” (ÁRIAS, 2006, p. 276-277). Segundo o depoimento colhido pelo Cabildo de Buenos Aires¹⁰, do soldado Antonio Cabral, ao menos algumas poucas famílias apontadas como mais efetivamente convertidas mantinham pequenos altares em seus ranchos, talvez com algumas velas e pequenas imagens.

Toda essa configuração prestava-se ao propósito da “missão por redução”, significando uma ruptura com os padrões tradicionais de vida dos nativos em favor de sua “civilização”, mudando o espaço e a configuração de como habitavam as famílias. Entretanto, como sabemos, os jesuítas desenvolveram formas de conduzir-se que mantinham uma certa plasticidade; destacaram-se, nesse sentido, pelo pragmatismo de tentar compreender o “mundo indígena”, adaptando-o quando possível a novos fins (MARTINS, 2006). Assim, os toldos tradicionais nunca foram totalmente banidos do povoado¹¹, inclusive porque havia sempre uma população flutuante de parentes que vinha de *tierra adentro* para visitas ou de novas famílias que se agregavam à população permanente. Também os homens recebiam licença para saídas periódicas para a caça de cavalos selvagens, ocasiões em que suas “casas portáteis” eram utilizadas.¹²

¹⁰ Essa informação contradiz depoentes como Joaquín Machiri, Leandro de Soto e Blas Espinoza. Segundo eles, os residentes do povoado não dispunham de cruzes ou quaisquer imagens de santos em suas casas. Ver: Información presentada en 1752, octubre, 15, sobre la Reducción de los Indios Pampas a cargo de la Cia de Jesus [INFORMACIÓN, ME, J:16].

¹¹ Ao que parece, os indígenas nunca se comprometeram completamente com as casas ao estilo ocidental: “A los últimos años [...] cuando se les caía el techo de la casa, le componían [...] pero pagándoles el misionero el trabajo (...)” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 91).

¹² O padre Charlevoix (1757) conta que, em uma epidemia de varíola que se abateu sobre o povoado em 1742, os indígenas pediram licença para se retirar “por el tempo que durase la peste” (Apud MONCAUT, 1981, p. 61).

O povoado iniciado em maio de 1740 com a feição de um acampamento provisório foi depois recebendo estruturas mais acabadas. Antes de ser abandonado 12 anos mais tarde, *Concepción* acolheu uma população modesta e que desafiou os propósitos e a experiência jesuíta na “missão por redução”.

Así se vá mudando y remudando el teatro de este pueblo

Há poucas informações sobre o tamanho, no século XVIII, das populações que formavam o grupo prevalecente em *Concepción*, genericamente chamadas “pampas”. Além disso, os subsídios que temos observam categorias diferentes (como “famílias” ou “homens de guerra”) e chegam a números desiguais. Embora com dados um pouco discrepantes, os jesuítas concordam que sua demografia era modesta, atingida pelos efeitos da chegada dos estrangeiros, em especial no que se relaciona às doenças infecto-contagiosas. Quantos deles participaram da fundação da missão? Quantos ali viveram nos pouco mais de dez anos em que ela existiu? Como se compunha essa população?

O padre Matias Strobel indica que eram 350 indígenas.¹³ Fábian Arias (2006), lidando com dados que qualifica como fragmentários, aponta a progressiva diminuição dessa cifra para os anos de 1742 (272 indígenas), 1745 (229 indígenas) e 1746 (195 indígenas), únicos sobre os quais obteve informação. Sabemos que havia na missão, afora os nativos em processo de evangelização, outro contingente de povoadores formado por trabalhadores contratados, alguns deles guaranis, outros espanhóis. Segundo Árias (2006, p. 229ss), eles eram 13 em 1743, 26 em 1744, 16 em 1745 e 15 em 1746. Além disso, como já apontamos, uma pequena guarda formada por milicianos ajudava a defesa do povoado. A respeito deles, existem dados relativos aos anos de 1745, 1746, 1750, 1751 e 1752, para os quais Árias oferece os números: 14, 14, 13, 6 e 8, respectivamente.

¹³ A sessão de 28 de maio do Cabildo de Buenos Aires fala especificamente em 300 pessoas: “[...] cujo numero se componia de tresientas personas de ambos os sexos” (ACUERDOS, 1930, p. 142-143).

Portanto a população com a qual conviviam os jesuítas era pequena e flutuava segundo diversas situações.¹⁴ Alguns guaranis das missões do Paraguai estiveram presentes desde a fundação, cumprindo funções nas chácaras e como responsáveis pela estância de gado. Outros indígenas aproximavam-se da missão para “visitas” ou trocas comerciais¹⁵, também circulando nas imediações negociantes de bebida (*pulperos*), cuja presença era denunciada pelos religiosos como um obstáculo a seu trabalho.

Fabian Arias (2006) concluiu que os homens eram maioria, havendo mais homens jovens em condições de casar do que mulheres. De acordo com o autor, isso tinha efeitos importantes, pois eles constituíam um grupo menos disposto a aceitar a disciplina imposta pelos padres. É possível conjecturar sobre esse tema que as queixas do padre Sebastián Garau sobre o comportamento dos jovens solteiros em *N^{ra} S^{ra} del Pilar* sejam extensíveis aos de *Concepción*: “andan algunos mocetones solteiros [...], los cuales son muy atrevidos, inquietos, traidores [...]; no hay por falta de gobierno quien reprima a dichos mozos insolentes”¹⁶ (apud SANCHEZ-LABRADOR, [1772]1936, p. 166).

Aparentemente, esses jovens estavam entre os mais propensos a tratos com os comerciantes de bebidas a participar em jogos (naípe e dados) e a ausentar-se sem licença. Possivelmente era entre eles que se perfilavam os envolvidos nos ata-

¹⁴ Referindo-se ao povoado de *Pilar*, um missionário escreveu: “Entonces sucedieron las mudanzas, que suceden en esto Pueblo, pues cada año se van los mas de los toldos de esta Reducción, y vienen otros [...]. Verdad es que alguns buelven outra vez, pero otros no; y asi se vá mudando y remudando el teatro de esto Pueblo [...]. CARTA do padre Sebastián Garau ao vice-reitor do Colégio de Buenos Aires, padre Juan Montenegro, Pilar, 07/1751. In: SANCHEZ-LABRADOR, [1772] 1936, p. 165.

¹⁵ Esse circuito era alimentado especialmente pelo intercâmbio de ponchos trazidos pelo “aucas” em troca de cavalos fornecidos pelos pampas.

¹⁶ Sobre os “patagones” da redução de *Madre de los Desamparados*, a avaliação dos missionários era parecida: “no servía de pequeño estorbo a la conversión de los Patagones, la libertad de los Jóvenes. Son estos por lo común inquietos y perturbadores. Quieren vivir coronados de rosas, de sucios placeres, (...), buscando pasto a sus apetitos desenfrenados. Los caciques no tienen autoridad para contenerlos, ni se atreven a reprimir sus insolencias” (Apud SANCHEZ-LABRADOR, [1772]1936, p. 128).

ques a povoados e gado dos hispano-crioulos. É de fato, especialmente em relação aos homens que se dirige a exasperação dos padres diante dos obstáculos que enfrentam, levando-os, inclusive, a considerar que, para seu ministério, “sólo el amor no basta[va]”¹⁷.

A resiliência dos indígenas¹⁸ e sua recusa em atender as expectativas postas sobre eles quando do início da missão faziam parte de um cotidiano que implicava, contudo, muitos outros desafios. Como avalia Ivonne del Valle, o envolvimento físico, emotivo, intelectual e linguístico dos jesuítas em missões nos confins da sociedade colonial significava processos pessoais às vezes inesperados: “Así, las cambiantes relaciones de un sujeto con su cuerpo, su lengua, su nacion son materiales que sirven para explorar los aspectos menos óbvios, pero no por ello menos claros de las dificultades para implantar um régimen occidental en las fronteras”¹⁹ (DEL VALLE, 2009, p. 26).

O chapéu do padre Falkner

Como ocorria usualmente nas reduções jesuíticas, os religiosos designados para a missão eram apenas dois. “Vanguardas” do projeto colonial nas fronteiras, a eles tocava uma tarefa tão ambiciosa quanto provavelmente desgastante física e emocionalmente. Sem pretender contrapor a sua à imensamente mais traumática experiência dos indígenas, podemos considerar que eles,

¹⁷ “Supuesto esto, de que solo el amor no basta para que vayan adelante estos Pueblos, es necessário que se proponga al Rey Nuestro Señor, el que se ponga algun freno á la altivez de estos Indios con algun Presidio inmediato à ellos”. CARTA do padre Sebastián Garau ao vice-reitor do Colégio de Buenos Aires, padre Juan Montenegro, Pilar, abril de 1751. Apud: SANCHEZ-LABRADOR, [1772]1936, p. 167-168.

¹⁸ Os pampas recusavam-se a receber catequese em sua própria língua, como era prática entre os jesuítas que procuravam aprender os idiomas nativos e se valer deles. Argumentavam que a sua não era uma “língua cristã”, enquanto os padres compreendiam essa posição como meio de buscar uma comunicação direta com os espanhóis, o que queriam evitar. Ver: SANCHEZ-LABRADOR, [1772]1936, p. 86-87.

¹⁹ Ver sobre isso o instigante artigo de Felipe e Paz (2019) a respeito da “escrita afetada dos jesuítas”.

em tais circunstâncias, também viviam “uma aventura perturbadora”, tendo que “adaptar sus antaños conceptos del mundo a la extraña nueva realidad” (BERND, 1997, p. 64). Sem dúvida, se esse ajuste trazia desafios especiais para aqueles que vinham diretamente da Europa, dificuldades de várias ordens estavam postas também para os demais, sendo que todos respondiam a elas segundo as condições de sua própria formação e personalidade.²⁰ Sobre isso estamos propondo discutir a concepção, muitas vezes implícita, de que a formação dos jesuítas proporcionava a eles uma integridade e fortaleza que os preparava plenamente para o contato e convívio com os nativos. Ou, ao menos, considerar essa chave interpretativa para complexificar as análises sobre como se deram as relações sociais entre eles e os “selvagens”.

A adaptação às novas situações envolvia abrir mão do relativo conforto dos Colégios e das cidades para levar uma vida muito mais rústica. Era preciso, por exemplo, adaptar-se a uma alimentação pouco rica e que, em certos momentos, teve que submeter-se ao que comiam os indígenas.²¹ Havia falta até mesmo de bens comuns, como o papel. Assim, o padre Strobel adverte o colega Jerónimo Rejón: “V.R. cuando me escribe, no gaste tanto papel em cubiertas de cartas: mire que somos pobres” (Apud MONCAUT, 1981, p. 79). Uma passagem a respeito de Thomas Falkner, que atuou em *del Pilar*, permite divisar esse aspecto da vida dos missionários. Martin Dobrizhoffer (1784) conta que, quando ele saía com os “índios para matar caballos, no teniendo plato de peltre ni madera, usaba para ello su sombrero que se fue poniendo cada vez más grasoso hasta que fue devorado miéntas

²⁰ É preciso considerar, como fizeram Fleck, Medeiros e Martins, que, embora abrissem mão de parte de sua individualidade, os homens que faziam voto de obediência ao ingressar na Companhia não a tinham completamente anulada “a ponto de que seus gostos e talentos, seus temperamentos e formas de agir não tivessem imprimido marcas no que fizeram” (2014, p. 18).

²¹ De acordo com Dobrizhoffer (1784), “(...) antes que bueyes y ovejas fueran enviados para su subsistencia los Padres vivian de la carne de caballo, la comida diária de los índios” (Apud MONCAUT, 2001, p. 88). De outra parte, em carta de 1759, Strobel refere-se aos biscoitos feitos pelos indígenas na missão de Pilar, sob a assistência do padre Falkner como estando “agusanados” (Apud MONCAUT, 1981, p. 95).

el dormia, por los perros cimarrones que recorren las planícies” (Apud MONCAUT, 1981, p. 88).

Podemos reconhecer também, sem subscrever as narrativas laudatórias das fontes jesuíticas, que os missionários viam-se sobrecarregados de responsabilidades. Precisavam familiarizar-se com línguas e costumes indígenas, conhecer e manejar seus códigos culturais, regras e protocolos de comportamento. Se isso implicava observá-los sistematicamente, por certo os padres tinham consciência de que estavam também sob observação. Além disso, como curas, deveriam celebrar missas diárias, matrimônios, batizados e confissões, atender enfermos e moribundos e realizar sepultamentos. Também ministravam, separadamente, a catequese para adultos e crianças.²²

Apesar das expectativas iniciais, exceto um número pequeno de adultos que se comprometeram com a conversão, a maioria dos demais não se mostrou aberta a aceitar o cristianismo. Em carta de 1749 enviada de *Pilar*, o padre Strobel queixa-se da batalha que travava com os “feiticeiros” no povoado: “Con la canalla de hechiceros estoy todavia peleando; les creen más a estos embusteros que a nosotros y es menester especialísima gracia de Dios para alcanzar victoria en esta materia” (Apud MONCAUT, 1981, p. 95).

Uma série de declarações²³ tomada de soldados que prestaram guarda na missão dos Pampas, bem como de outros sujeitos que haviam se abrigado no povoado depois de fugir do cativoiro

²² “Todos los días, despues de la primera missa, hace el misionero por falta de campana una vuelta por la reducción, convocando a los niños para la instrucción al aire libre de la Doctrina: Señal de la Cruz, Padre Nuestro, Ave, Credo, Mandamientos y Sacramentos, (...). En la tarde se instruyen también los adultos [...]” CARTA de Matias Strobel, 1740. Apud MONCAUT, 1981, p. 48). Sanchez-Labrador, por seu turno, registra sobre o trabalho de catequese que “todos los días los juntaban al toque de una campanilla dos veces, una por la mañana y outra por la tarde” ([1772]1936, p. 86).

²³ As declarações fizeram parte de um já referido Expediente do Cabildo da Cidade para justificar o pedido de que a missão fosse transferida ou extinta. Os depoimentos são orientados a oferecer uma imagem muito negativa do *pueblo* como espaço de “civilização” dos índios e a esses como perigosos inimigos da segurança de Buenos Aires e seu *hinterland*. Ver: INFORMACIÓN, 1752, ME, J:16.

em *tolderias* de *tierra adentro*, corrobora essa conclusão. Segundo o “cabo de Esquadra” Ramón de Aparicio:

[...] dhos Indios aunque los Rdos. Pes. han procurado [...] sujetarlos nunca lo an podido ni podran conseguirlo pues no viven como christianos ni se aplican al rezo ni á cosa virtuosa, y esto lo comprueba el que para conseguir los Padres que vengan á oír misa y a rezar y oír la platica y Doctrina que todos los días ó los mas de ellos les hazen es necesario que el Padre salga con la crus y baia el Cavo con soldados y los arreen por delante, y aunque se haze esta diligensia no se consigue nada pues los mas de ellos ó se van al monte, ó antes de acabarse la misa se van [...] (INFORMACIÓN, ME, J:16, p. 6-7).

O soldado Leandro de Sosa também declarou que os pampas participavam dos officios religiosos apenas forçadamente, ao que acrescentou não se verificarem neles esperadas exhibições de religiosidade. Mesmo as crianças, que os padres procuravam atrair com pequenos presentes e guloseimas, não se mostravam mais acessíveis do que seus pais.

[...] no viven como christianos pues no tienen demostración ninguna de tal, ni estampa, crus, ni santo en sus ranchos, ni jamás les oyo resar voluntariamente, antes si quando van a misa y á la plática que esto lo hasen á instansia del Padre y forsados, unos en la missa estan sentados y otros con la espalda para el altar, y que muchos de ellos [...] se escondian en el monte ó se estaban en sus Toldos y que los muchachos en medio de que los Padres los agasajan, y agradan dandoles sus pasas y vizcocho, qta y otras cositas solo á fin de atraerlos á qe apreendan la Doctrina [...] unos van y otros se esconden siguiendo el mismo metodo y error de sus Padres [...] (INFORMACIÓN, ME, J:16, p. 19-20.).

No geral, o inquérito aponta que a desejada conversão não era alcançada, com os pampas assumindo posturas até mesmo desrespeitosas, como explicitado por Sosa, num panorama desolador para os religiosos. Embora devamos relativizar os juízos de uma investigação conduzida para comprovar a inconveniência da missão em área próxima à cidade, também os jesuítas, depois das

expectativas iniciais, anotam o modesto alcance obtido. Não obstante as fontes trazem relatos edificantes sobre nativos que se manifestavam tocados pela graça de Deus, verifica-se que, de parte da maioria, a posição é de rechaço ou desinteresse, o que deveria ser objeto de frustração. Assim, Sanchez Labrador afirma que o que mais os afligia era “la indiferencia com que sus neófitos miraban las funciones de la iglesia”, contando que apenas duas ou três famílias eram sinceras em sua conversão, sendo o resto, “cristianos de cerimonia” ([1772] 1936, p. 91).

Embora o cuidado com a salvação das almas fosse um trabalho permanente, cabia ainda aos missionários supervisionarem diversas outras atividades, igualmente desafiadoras, que diziam respeito à vida material e cotidiana dos povoados. Em sua *Historia de um Pueblo Desaparecido* (1981), Carlos A. Moncaut recupera um conjunto de fragmentos de comunicação entre os jesuítas²⁴, com pedidos sobre questões cuja administração igualmente estava entregue a eles: obter madeira para construções, sementes, tecidos ou ferraduras, tintas e corantes e organizar a venda das poucas manufaturas elaboradas na missão. Também lhes cabia lidar com os comerciantes de bebida (*pulperos*) que rondavam o povoado e causavam, segundo os padres, grandes perturbações. Brigas, bebedeiras e ameaças, que até mesmo colocariam em risco a vida dos religiosos, eram, segundo eles, decorrência direta da ação de “tales Ministros de Satanás”:

Llegó acá Juancho Manchado, vendio bastante aguardente y el fruto que de esta borrachera sacamos, ha sido que um yndio borracho por poco no hubiera quemado nuestra vivenda; había arrimado ya un tizon ardiendo a la paja del techo; y por las pendencias y cuchiladas que han tenido entre sí, se nos han ido dos toldos, que todo el año han estado con nosotros. El día antes que llegase esse Juancho Manchado, salió de aquí Juancho Serrano (...): trajo y vendió también aguardente en los toldos (...) (CARTA DE MATIAS STROBEL, nov. 1748. Apud SANCHEZ-LABRADOR [1772], 1936, p. 243).

²⁴ Mais concretamente dizendo respeito à *Concepción e Pilar del Volcón*, haja vista que *Madre de los Desamparados* teve poucos meses de existência.

Os *pulperos* aparecem relacionados pelos jesuítas a exasperantes estados de indisciplina e violência: “Es esta la 6^a vez, desde que estoy aqui, que han llegado estos borrachos y pulperos [...] aca con aguardente. [...] V. R. diga a estos infames [...], ya que no nos ayudan [...] en la conversión de sus paisanos y parientes, a lo menos que no nos embaracen” (Apud: SANCHEZ-LABRADOR [1772], 1936, p. 243).

As cartas coligidas por Moncaut (1981) são curtas e nem de longe merecem a elaboração posta pelos jesuítas em sua correspondência oficial.²⁵ Ao invés de discursos para edificação nos Colégios europeus da Ordem, encontramos nelas situações triviais sobre problemas do dia a dia, às vezes de natureza bastante curiosa.²⁶ Assim, a vida na missão exigia-lhes o afastamento das atividades espirituais para assumir diversas tarefas mundanas. Ou, como escreveu Ivonne del Valle, citando Michel de Certeau, os jesuítas viviam a necessidade de “dejar a Dios por Dios, partiendo del claustro para dedicarse a las múltiples labores en Su nombre practicadas” (DEL VALLE, 2009, p. 25).

De fato, administrar as necessidades da vida diária na missão era condição essencial para levá-la adiante, sendo que certas situações podiam implicar processos pessoais de grande envolvimento físico, emotivo e intelectual e ter efeitos de diversa natureza. No caso em pauta, entendemos que deveria colaborar para a frustração dos padres o fato de que os indígenas não se mostravam inclinados ou mesmo dispostos a dar sua parcela de contribuição para a vida do povoado, elemento que se manifestou já nos trabalhos necessários para a edificação de suas estruturas e permaneceu depois.

Em tom de lástima, os jesuítas acusam a relutância dos indígenas em realizar tarefas que eles consideravam que lhes deviam caber: “A los ultimos años, cuando se les caía el techo de la casa, le

²⁵ É o caso da já referida carta ânua de P. Lozano, a única que temos para o período. A carta é inédita, e uma cópia sua pode ser consultada em: Cartas Anuas de la provincia del Paraguay Año 1735-1743. Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Transcripción 1994. IAP, UNISINOS, Filme 4683.

²⁶ Como, por exemplo, a dívida contraída por Ignacio, índio tape, cozinheiro dos padres, em relação ao “padrasto de Pablo Rodrigues” (Apud: MONCAUT, 1981, p. 84).

componían pero pagándoles el misionero el trabajo, y manteniéndoles de yerba del Paraguay y tabaco; de otro modo ni trabajaban para si mismos ni para bien de su pueblo” (SANCHEZ-LABRADOR, [1772] 1936, p. 91). Segundo os missionários, para que as coisas fosse feitas na ordem e na forma desejada, era preciso supervisionar e administrar constantemente o trabalho dos indígenas, que pareciam nunca realizar o que se esperava deles.²⁷ Sem entrar no campo da análise das claras posições eurocêntricas dos sacerdotes, que, por exemplo, não entendem como “trabalho” as expedições de caça a cavalos selvagens, o que queremos ressaltar é a frustração que assoma de seus textos, o dissabor de quem recebe indiferença e desatenção, inclusive ao perceber que sua presença não era grata. Eles evocam também uma mediação mal-sucedida, um diálogo truncado entre as expectativas dos padres e o “fazer desordenado dos indígenas”, que, apesar de estarem vivendo no mesmo povoado que os sacerdotes, pareciam habitar tempos e espaços diferentes (DEL VALLE, 2009, p. 240).

Assim, os missionários ressentiam-se “con los gñenos altivos y soberbios de los pampas” (SANCHEZ-LABRADOR [1772] 1936, p. 87), revelando certa amargura, como José Cardiel, que observa ingratidão e “murmurações”²⁸ e a clara falta de empatia dos neófitos: “son tan interesados en lo que necesitamos sus Padres espirituales, como los mismos infieles, y ademas [...] no muestran amor y cariño a los Padres (...)” (CARDIEL, [1747] 1913, p. 253).

Podemos falar talvez de um certo paradoxo de quem parte ao Novo Mundo em busca de uma experiência espiritual extrema e

²⁷ Nesse ponto, as queixas dos padres vão ao encontro do inquérito de 1752. Segundo Juan Galeano, os homens eram “*haraganes*”, trabalhavam “poco ó nada” e passavam os dias “jugando en la cancha”: “el modo de vida [...] es muy holgazán pues a excepción de unos [...] que trabajan en sementeras, todos los demás no se ocupan sino en las Corridas de Yeguas [...]”, declaração de teor parecido a de Joaquín Marín. Ramón Aparicio, por sua vez, diz que a vida dos habitantes da missão resumia-se a “jugar a las bolas, a la pluma y otros juegos” e que “no les obedecen [aos padres]” (INFORMACIÓN, ME, Carpeta J. 16, p. 30).

²⁸ “Son notablemente pedigüeños: vienen a pedir con soberbia, como si todo se les debiese [...] y luego dicen: como quieres quer me haga Cristiano se no me das lo que pido? No agradecen [...] continuamente están murmurando que no se les da nada, por más que se les dé” (CARDIEL [1747], 1913, p. 209).

vê-se constantemente envolvido em temas mundanos, do que podia decorrer uma espiritualidade fugidia e constantemente interrompida (DEL VALLE, 2009, p. 243). A frustração poderia estimular a rigorosidade nos castigos, para além da instância pedagógica. No caso das reduções guaranis, Martin Morales (2011) aponta a necessidade de uma mediação das autoridades da Ordem para moderar castigos aplicados aos indígenas. Analisado as instruções reservadas (1637 e 1639) do Provincial do Paraguai, Cristóbal Gómez, aos missionários da região, o autor encontra recomendações para que eles contivessem o excesso de rigor nas punições por mau comportamento. Também nas missões austrais, quando a postura paternalista não resolvia, os indígenas eram castigados não diretamente pelos religiosos, mas pelos soldados, a pedido deles. O padre Garau ao pedir energia das autoridades contra o mau comportamento dos nativos, conclui que “só o amor não bastava” para lidar com eles.²⁹ Nesse sentido, ao ser substituído pelo padre Rejón em *Concepción*, Strobel recomenda a ele que “aperte no cepo” o indígena Pablito Maciel de forma a extrair informação sobre a entrada de bebida no povoado (Apud MONCAUT, 1981, p. 80).

A modo de conclusão: começar cada dia como se o anterior não tivesse existido

Podemos supor que se insinuasse entre os jesuítas um sentimento de desilusão quanto aos resultados de seu esforço, um desapontamento perante expectativas fracassadas, ao que se acrescentavam outras emoções a serem manejadas. Isto é, os escassos resultados de seu trabalho e a aparente dificuldade em estabelecer uma relação de empatia com a maioria dos indígenas traziam

²⁹ A referência é relativa a *N^{ra} S^{ra} del Pilar*, mas compreendemos que ela pode ser aplicada ao caso de *Concepción* e aos pampas: “[...] esa Misión necesita de medios temporales, yá para las muchas dadas á los Indios; yá para la manutencion, y gasto del mismo Pueblo, que no es pequeno en tierras tan esteriles [...]. Estos indios no quieren trabajar para sí, y menos para el comum de la Mision, por lo que es necessário traher Jornaleros, ó Peones de Buenos Aires; unos para trabajar en el Pueblo, y otros para [...] la hacienda [...]”. CARTA do padre Sebastián Garau, 1751. (In: SANCHEZ-LABRADOR, [1772] 1936, p. 165-166).

desconforto e decepção. E certamente essas não eram as únicas aflições que eles enfrentavam, mesmo os mais experientes.

De fato, para tentar mudar o modo de ser dos indígenas, os jesuítas deveriam participar de uma vida em muitos aspectos, distante do que era a norma europeia. Manifesta-se, assim, o que até certo ponto é uma contradição entre o desejo de instaurar entre os nativos formas de vida ocidental e a necessidade de viver em novas condições, de participar de novos hábitos, distintos de tudo o que lhes era familiar. Isso poderia implicar emoções perigosas, como a tristeza e a melancolia, que cobravam seu preço sob mais de um aspecto, inclusive no tocante à saúde física e emocional dos padres.

De um modo geral, mesmo considerando que *Concepción de los Pampas* situava-se a uma distância relativamente pequena de Buenos Aires, ainda assim viver na missão significava submergir no mundo indígena, dada a escassa presença colonial nessa área, situação que justamente se queria reverter. A distância cultural entre os religiosos e os nativos apresenta-se diversas vezes nas fontes, às vezes muito explícita, outras apenas insinuada. O despreço quanto às culturas indígenas em geral e aos pampas, de que aqui tratamos em particular, e a desconfiança da maior parte dos nativos frente aos jesuítas criavam um abismo profundo que derivou numa missão efêmera em sua história e em seus resultados.

Referências

ARIAS, Fabián. Misioneros jesuitas y sociedades indígenas en las Pampas a mediados del siglo XVIII. Presencia misionera Jesuita al sur de la gobernación de Buenos Aires, 1740-1753. *Tesis*. Centro de Estudios de Historia Regional-UNCO; Instituto de Estudios de Historia Social, UNCPBA. Neuquen, 2006.

BAPTISTA, Jean T. “Machorras” e “afeminados” indígenas: corpos abjetos nas Missões e Paraguai. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 29, n. 3, 2021, p. 1-15.

BOCCARA, Guillaume. “Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas”. In: MANDRINI-PAZ (Comp.). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latino-americano*. Siglos XVIII-XIX. Neuquén: Artes Gráficas Limay, 2003, p. 63-108.

FELIPPE, G. G. PAZ, C. D. Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. *História da Historiografia*: Ouro Preto, v. 12, n. 30, 2019. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1431>. Acesso em: 6 dez. 2021.

FLECK, Eliane Deckmann; RODRIGUES, Luiz F. ; MARTINS, M. Cristina Bohn. *Enlaçar mundos: três jesuítas e suas trajetórias no Novo Mundo*. São Leopoldo: Oikos; Unisinos, 2014.

HAUSBERGER, B. La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano. *Estudios de Historia Novohispana*, [S. l.], n. 17, p. 63-106, 2009. Disponível em: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3444>. Acesso em: 6 dez. 2021.

IGLESIAS, Miriam. “Las misiones jesuítas al sur del río Salado y la frontera bonaerense en el siglo XVIII”. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel (coord.). *Un reino en la frontera*. Las misiones jesuítas en la América española. Lima: IEP, 1999.

MANDRINI, Raúl. Indios y fronteras en el área pampeana. Balances y perspectivas. *Anuario*. IEHS 7, Tandil, p. 59-73, 1992.

MARÍA-MORALES, Martín. La respiración de los ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica. In: WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión*. Jesuítas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad. Buenos Aires: SB, p. 31-60.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*. Passo Fundo: Editora da UPF; ANPUH – RS, 2006.

MONCAUT, Carlos A. *Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense*. Reducción Jesuítica de N^{ra} S^{ta} de la Concepción de los Pampas, 1740-1753. Buenos Aires: Depto. Impresiones del Min. de Economía de la Prov. de Bs. As., 1981.

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império*. Relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999.

STORNI, Hugo. *Catálogo de los jesuítas de la Provincia del Paraguay* (Cuenca del Plata), 1585-1768. Roma: Institutum Historicum S.I., 1980.

VITAR, Beatriz. “Jesuítas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)”. *Cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires, n. 12, 2004.

WEBER, David. Bárbaros. *Los Españoles y sus Salvajes en la Era de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 2007.

Fontes:

ACUERDOS del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. Años 1739-1744. TOMO VIII – LIBROS XIV y XXV. Serie II. Buenos Aires: Archivo General de la Nación, 1930.

CARDIEL, Jose. Carta y Relación [1747]. In: HERNÁNDEZ, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gilli Ed., 1913. p. 514-614.

CARDIEL, Jose. [1748] *Diario de viaje y Misión al Río Sauce realizado en 1748*, con prólogo de G. Furlong y F. Outes. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Cony, 1930.

CARTAS y Expedientes del Cabildo secular de Buenos Aires (1707 – 1757). Museo Etnográfico Juan María Ambroseti, Carpeta J. 16. [ME, J;16].

EXPEDIENTE sobre la concesión de varios arbitrios a la ciudad de Buenos Aires para sus gastos y defensas [1748]. Museo Etnográfico Juan María Ambroseti, Carpeta I, 22 [ME, I:22].

FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal y otros. Informes de jesuítas en el Amazonas. 1660-1684. *Monumenta Amazónica*. CETA: IQUITOS, 1986.

FURLONG, Guillermo S.J. *Entre los pampas de Buenos Aires*. Buenos Aires: Talleres Graficos San Pablo, 1938.

INFORMACIÓN DEL CABILDO DE BUENOS AIRES, presentada en 1752 octubre 15, sobre la reducción de Pampas a cargo de la Compañía de Jesús. Museo Etnográfico Juan María Ambroseti, Carpeta J, documento 16 [ME, J:16].

LOZANO, Pedro. CARTAS ANUAS de la Provincia del Paraguai. Año 1735-1743. Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Filme 4683. Tradução digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/ UNISINOS, 1994.

SANCHEZ LABRADOR, Jose. [1772]. *Los indios pampa-puelches-patagones*. Buenos Aires: Viau y Zona Editores, 1936.

Acerca de los embarazos y los dolores de parto: saúde e doenças das mulheres nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai (séculos XVII e XVIII)

Eliane Cristina Deckmann Fleck

No século XVIII, os jesuítas encarregados de missionar na América platina continuaram observando as instruções relativas à instalação das reduções que haviam sido definidas em 1610,¹ como fica evidenciado na Carta Relação de 1747, na qual o padre José Cardiel aponta para a preocupação em garantir a saúde dos indígenas mediante o atendimento de algumas condições:

Para formar un pueblo se procura escoger una llanura de las calidades siguientes: 1º ancha como un cuarto de legua y cerca de una milla para la extensión entre las calles. 2º Algo eminente, así por huir de la humedad dañosa en estas tierras, como por gozar de aire más puro. 3º Que no tenga cerca pantanos, de los cuales se engendran multitud de molestos mosquitos y sapos y víboras ponzoñosas. 4º De buenas aguas cerca, así para beber, como para lavarse y bañarse, a que es aficionado todo indio, y lo necesita para la salud. 5º De buenos bosques, no distantes, para leña y para edificios. 6º Que esté despejada por parte del Sur, para desembarazo del viento fresco, que acá, por estar en estotra zona, es el Sur, y es necesario en tierra de tantos calores (...) **La tierra que tuviese más**

¹ A primeira Instrução, que data de 1609, teve como destinatários os padres José Cataldino e Simão Maceta, missionários enviados ao Guairá. A segunda, de 1610, foi dirigida a todos os missionários jesuítas que atuavam entre os indígenas do Guairá, do Paraná e entre os indígenas guaicurus e recomendava: “No sitio mais apto façam a Redução e a povoação (...). Nisso advertirão primeiro que tenha água, pescaria, boas terras e que estas não sejam todas alagadiças, nem muito quentes, mas que tenham bom clima e se apresentem sem mosquitos e isentas de outros incômodos (...)” (Apud RABUSKE, 1978, p. 24).

de estas calidades y conveniencias es la mejor (...). (Apud FURLONG, 1953, p. 153-154, grifos nossos).²

As recomendações fixadas no início do seiscentos e aquelas que foram propostas no final da década de quarenta do setecentos não impediram, contudo, a alta incidência de enfermidades, determinando a adoção de uma série de medidas visando contornar seus efeitos, dentre as quais se encontram desde experimentalismos com plantas nativas e a produção de receituários³ até a instalação de enfermarias e boticas. Sabe-se que, na quarta década do século XVIII, o padre Cardiel determinou a construção de “cabañas alejadas de la aldea para evitar de este modo el contagio a los familiares de los enfermos” (Apud FURLONG, 1953, p. 612-613), o que parece não ter sido tão eficiente, pois, apesar de ter posto “guardas para que ninguno lo hiciese (...), no obstante varios iban a escondidas y entraban en los aposentos de sus parientes, y juzgo que de estos casi todos murieron (...)” (Apud FURLONG, 1953, p. 188).

Na segunda metade do século anterior, como atestam as *Ânuas*, as medidas para a contenção do contágio tomadas pelos missionários em algumas reduções também não haviam sido suficientes para impedir os efeitos das epidemias sobre os indígenas de “las nascentes cristandades”. Em razão disso, as gestantes e parturientes mereceram especial atenção dos padres em seus registros, tanto em função da iminência da ocorrência de abortos como pela

² Vale lembrar que a Província Jesuítica do Paraguai abrangia uma vasta região que se caracterizava por uma cobertura vegetal muito diversificada, na qual conviviam a savana, com arbustos esparsos e de porte médio e o predomínio da alternância climática entre estações de chuva e de seca; a pradaria, com vegetação rasteira e clima úmido; e a floresta tropical, com árvores de grande porte em menor densidade.

³ A *Materia Médica Misionera* (1710) contempla um grande número de receitas à base de plantas nativas para o tratamento da disenteria, das pedras nos rins, das verminoses, das febres e das picadas de animais peçonhentos. Um exemplo disso é a referência que Montenegro faz ao *Palo Santo*, conhecido dos índios Guaicurús e Mocobies, que era “[...] uno de los más eficaces remedios que hasta hoy se han descubierto en curar úlceras, y llagas de todas las partes internas: como son del pulmon, del higado, estomago, intestinos, riñones y vejiga [...]” (MONTENEGRO, 1945, p. 278).

possibilidade de através dos partos ressaltar “la eficacia de la intercepción de nuestro Santo Padre [Ignacio]” (C. A. 1652-1654. In: LEONHARDT, 1927, p. 53). O receio de que as crianças recém-nascidas não fossem batizadas e assim não tivessem assegurada a sua salvação fazia com que os missionários destacassem situações como estas: “Dió a luz una criatura pequeña, pero viva. Apenas bautizada voló al cielo; mientras la madre sanó por completo” (C. A. 1652-1654. In: LEONHARDT, 1927, p. 53-54) e ainda: “Ya por tres días sufría allí una pobre india de crueles dolores de parto; pero con el contacto con una reliquia de nuestro patriarca San Ignacio dio con bien a luz su criatura, bautizada en seguida” (C. A. 1659-1660. In: LEONHARDT, 1927, p. 5). Na mesma Ânuua, encontramos relato sobre mais um parto difícil e o nascimento de gêmeos:

Así experimentó el gran poder de San Ignacio una india, la cual ya por cuatro días sentía atroces dolores de parto. Ya no hubo esperanzas de que la criatura naciera viva, y ella mismo ya no esperaba sino la muerte... Asistió a la moribunda uno de nuestros Padres... Animó la a encomendarse a nuestro santo Padre Ignacio, aplicándole una reliquia del Santo Padre. **Dio a luz en seguida a dos criaturas**, las cuales, juntamente con su madre, están sanas y buenas (C. A. 1659-1660. In: LEONHARDT, 1927, p. 41, grifos nossos).

Em algumas Ânuuas encontramos registros que permitem especular sobre índices de mortalidade infantil, de fecundidade e de natalidade e também sobre o conhecimento que os jesuítas tinham da anatomia do útero e das etapas do parto. Em uma delas, o padre informa: “Tuvo un hijo, el cual pronto voló al cielo. Al mismo tiempo murieron dos indias, cada una con niño de pecho (...). Algunos meses más tarde volaron al cielo los dos; mientras ella, gravemente se enfermó de parto” (C.A. 1652-1654. In: LEONHARDT, 1927, p. 47). Na continuidade – e referindo-se a outra situação –, ele diz: “Después de haber dado a luz a su séptimo hijo, estaba para morir una india; no pudiendo desprenderse de las secundinas [la placenta y membranas que envuelven el feto], pudriéndose ellas de un modo perceptible. Aplicó se le la efigie de San Ignacio, y se libró y sanó” (C. A. 1652-1654. In: LEONHARDT, 1927, p. 53).

Na Ânua de 1650-1652, encontramos relatadas duas situações de complicações surgidas durante o parto. Na primeira delas, a mulher “estaba ya sufriendo por tres días, y agonizando, cuando se salvó su vida tocándola con la medalla de San Ignacio”, assim como a que informa que uma mulher “embarazada la primera vez, pero con un apostema maligno en al seno”⁴ foi socorrida pelo padre que lhe aplicou “una reliquia de nuestro Padre Ignacio. Nació bien el hijo, y sanó la madre por completo” (C. A. 1650-1652. In: LEONHARDT, 1927, p. 11). Em relação ao primeiro caso, o padre registra que “habían ya auxiliado la moribunda”, tendo sido chamado – tardiamente e apenas – para administrar os sacramentos (C. A. 1650-1652. In: LEONHARDT, 1927, p. 11). Quanto ao auxílio prestado à parturiente moribunda, é preciso considerar que as mulheres prestes a dar à luz contavam com o apoio – e o conhecimento – de indígenas parteiras, como se constata nesta referência feita a elas na Ânua de 1659-1660:

Había otra moribunda de parto con hemorragia. Por su extremada debilidad estaba desahuciada por las parteras, diciendo ellas, que la criatura se había muerto en el seno de ella. Auxiliaron a la moribunda con los últimos sacramentos de la Iglesia, y trajeron una reliquia de nuestro Santo Padre. Hizo entonces la mujer la promesa de comulgar por la fiesta de San Ignacio, en caso de escaparse del peligro (C. A. 1659-1660. In: LEONHARDT, 1927, p. 53-54, grifos nossos).

A frequência com que os missionários relatam partos malsucedidos ou prematuros, hemorragias, mortes de parturientes e de seus filhos está evidentemente relacionada com as epidemias que atingiam as populações concentradas nas reduções. Por outro lado, o grande número de referências a partos nas Ânuas da segunda metade do século XVII e primeira metade do século XVIII parece indicar que as reduções da Província Jesuítica do Paraguai

⁴ Sobre esse tema ver mais em: ABREU, Bernardo Ternus de. “*La cirugía sirve mucho mezclandose al mismo tiempo un poco de almáciga*”: um estudo sobre as concepções, os diagnósticos e os tratamentos de tumores na América Platina (séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), 2021.

estavam vivenciando um crescimento demográfico, como se constata nesta passagem da Carta de 1668:

Son por todo 18 reducciones muy pobladas de gente, las que tiene que administrar la Compañía. Viven en ellas 11.036 familias, con 47.088 almas. Nacieron este año 3.330 criaturas, muriendo entre grandes y chicos 2.000. Muy buena señal de la religiosidad de esta gente, y de la bondad de Dios para con ellos, **es que no murió ninguna criatura sin bautismo**, y ningún adulto sin los últimos sacramentos (C.A. 1668. In: LEONHARDT, 1927, p. 10, grifos nossos).

Independentemente de isso poder ser percebido como a consolidação do projeto evangelizador da Companhia de Jesus, os missionários, ao fazerem referência ao grande número de gravidezes, não descuidaram de mencionar que algumas delas aconteciam fora da instituição do casamento, levando a que algumas grávidas praticassem o aborto ou o infanticídio:

Había una india, la cual, cuando todavía era niña, había perdido su virginidad quedando ella embarazada, sin poder ya ocultar su estado. Temía mucho la niña a su madre piadosa y honrada, e hizo lo posible para que aquella no descubriese lo que había. **Ya cerca de dar a luz, se alejó a un valle solitario, y después de nacer la criatura, la mató con una crueldad más grande que la de un tigre, siendo ella doblemente asesina, ya que la criatura no alcanzó bautismo.** Hecha la doble barbaridad, se propuso de no confesarla nunca, seducida por una verguenza sacrílega (C.A. 1650-1652. In: LEONHARDT, 1927, p. 21, grifos nossos).

Esse relato mostra como algumas mulheres residentes nas reduções introjetaram noções de culpa, enquanto outras permaneceram apegadas às pautas tradicionais de sua cultura. Vale lembrar que, para as tribos indígenas sul-americanas, não havia problema em conceber fora de uma relação formal de “casamento”; contudo, nas reduções, elas eram orientadas a se considerar culpadas tanto pelo adultério como pela prática do aborto e do infanticídio. Já a cura ou a “boa morte” das indígenas enfermas era associada à mudança de conduta e à

sua conversão: “Había sido instruida en la religión para recibir el bautismo. Apenas le tocó el agua saludable, cuando, juntamente con el perdón de sus pecados, fue librada de la fiebre, siendo vencido el demonio y la enfermedad” (C.A. 1650-52. In: LEONHARDT, 1927, p. 34).

A predominância desses registros – de teor nitidamente edificante, pois visavam à modelação das condutas dos homens e das mulheres indígenas – deve ser percebida com cautela na medida em que as menções feitas – pelos próprios padres – a abortos e à atuação de mulheres indígenas curandeiras ou parteiras⁵ sugerem que, mesmo nas reduções, os saberes femininos continuavam sendo aplicados por elas e entre elas.

A menção feita a um parto seguido de hemorragia na *Ânuua* de 1659-1660 permite uma breve incursão na obra *Materia Médica Misionera*⁶, de autoria do irmão jesuíta Pedro Montenegro⁷ e datada de 1710. Nela, encontramos uma menção ao “pão porcino”, planta empregada para combater veneno de cobras, para purgar a fleuma [um dos quatro humores] ou provocar a menstruação:

⁵ De acordo com Tedlock (2008, p. 222), “os simbolismos e os rituais que envolvem o nascimento [entre as populações indígenas] são ricos e complexos. (...) a chegada de uma nova vida, que invocava espíritos dos ancestrais, conectava os reinos do passado, presente e futuro em um ato sacramental misterioso. As parteiras, ao evocar esses espíritos, são xamãs que acessam o outro mundo”.

⁶ *Materia Médica Misionera* possui 458 páginas, 148 ilustrações de plantas e um frontispício com a imagem de Nossa Senhora das Dores, padroeira dos enfermos. Circulando em versões manuscritas pela América platina, a obra só veio a ser editada e publicada em 1888 por iniciativa de Ricardo Trelles na *Revista Patriótica Del Pasado Argentino*. Outras edições são a da Biblioteca Nacional de Buenos Aires, de 1945, e a de Carmen Martín Martín, de 1995.

⁷ O irmão jesuíta Pedro Montenegro nasceu em 14 de maio de 1663 na cidade de Santa Marina na região da Galícia, na Espanha. Em 1679, com 16 anos de idade, foi admitido como aprendiz no Hospital Geral de Madrid e, desde então, sua trajetória sempre esteve associada às artes de curar. Seu ingresso na Companhia de Jesus ocorreu em 1691, quando já se encontrava na América. Enviado à cidade de Córdoba, atuou como boticário até 1703, quando passou a missionar na redução de Apóstoles e, entre 1705 e 1724, nas reduções do Paraná. No intervalo dos anos de 1703 a 1705, deixou as reduções para atuar como enfermeiro e cirurgião junto às milícias indígenas enviadas à Colônia de Sacramento, território em disputa entre as coroas de Espanha e Portugal. Faleceu em 20 de fevereiro de 1728 aos 65 anos de idade na redução de Mártires.

“Proboca el mestruo a ora se beba o se apliq.^c a la natura dela mujer atada su rais al muslo izquierdo dicen acelera el parto”⁸ (MONTENEGRO, 1790 [1710], p. 123). Apesar de parecer um tanto curiosa a orientação de que não era necessária sequer a ingestão da planta para que essa provocasse o efeito esperado – desde que a raiz fosse amarrada na coxa esquerda –, constatamos que procedimentos semelhantes a esse eram largamente empregados na Europa,⁹ sendo, inclusive, recomendados por Dioscórides,

⁸ A cópia manuscrita do tratado *Materia Médica Misionera*, com data de 1790, que se encontra no Instituto Anchietano de Pesquisas – Unisinos, parece confirmar a circulação de cópias de obras dessa natureza entre os diferentes espaços de atuação da Companhia de Jesus. Estudos já têm demonstrado que muitas das obras que integravam as bibliotecas das boticas ou colégios da Companhia foram copiadas por indígenas, que, dessa forma, contribuíram para a conformação de uma “rede de troca de experiências e de informações” e para a disseminação de uma série de saberes e práticas de cura. Ao compararmos a versão de 1790 com a de 1710, percebemos que a primeira não conta com alguns dos elementos pré-textuais presentes na versão original da obra, tais como as *tablas*. O fato de a versão do final do século XVIII não ter considerado a versão integral do manuscrito pode estar associado a certo pragmatismo ou a uma seleção – arbitrária ou não – de seu conteúdo quando da realização da cópia.

⁹ Dentre as obras de medicina atribuídas a Pedro Hispano – formado pela Universidade de Medicina de Siena – destaca-se o *Thesaurus Pauperum*, que data do final do século XIII e reúne orientações de autores clássicos da Medicina sobre vários temas e que continuavam sendo adotadas nos séculos XVII e XVIII. Numa breve consulta à edição de 1973 dessa obra, patrocinada pela Universidade de Coimbra, localizamos no capítulo XLVI e XLVII, intitulados *Contra a dificuldade no parto* e *A dor depois do parto*, respectivamente, uma série de procedimentos – recomendados por Dioscórides – a serem adotados durante complicações de parto. Algumas das orientações atribuídas a ele e compiladas por Pedro Hispano – ou Papa João XXI – são: “Item 17 – atando serpentina às virilhas da parturiente, imediatamente dará à luz; item 18 – aplicar um emplastro quente de artemísia cozido em água, e imediatamente expelle o feto e as secundinas; Item 33 – atar à coxa raiz de ciclame faz dar à luz mais cedo; e, se a mulher passar por cima dessa raiz terá um aborto; dar a beber a erva ou a flor da violeta branca provoca a menstruação depois do parto, extrai a criança morta e destrói a viva; item 34 – aplicar folhas de madressilva põe fora o parto; mas retirem-se logo, não vão arrastar a madre [o útero]; bebê-las expelle o feto vivo ou morto e as secundinas” (PEREIRA, 1973, p. 276). É plausível supor que as inúmeras situações de complicações de parto que Montenegro presenciou ou então as informações que obteve de outros indígenas sobre o trabalho das parteiras tenham favorecido a descrição de plantas nativas americanas com propriedades muito similares às que eram amplamente utilizadas na Europa, tais como a serpen-

autor que exerceu grande influência sobre Montenegro. O irmão jesuíta não deixará, contudo, de advertir sobre a inadequação do consumo da planta por mulheres grávidas, pois ela poderia provocar o parto prematuro ou mesmo o aborto. Em relação aos procedimentos adotados pelas parteiras, vale resgatar o registro feito por Montenegro sobre o uso do tabaco durante os partos:

La raíz del o mascando un pedacito con una pupada de ancho la muger que no puede echar la criatura muerta o viva, tragando el sumo de ella echa luego todo lo tenido sino **es que este tan atravesada la criatura que no pueda salir sin que la revuelvan, y esto hace con mayor eficacia y prestesa si la partera masca otro pedaso de rais y con aq.^{ca}lla saliva le da uncion en los y jares y quadriles ala paciente** al mismo tpô. q.^{ca} ella traga la saliva de la rais que ella masco poniéndola en pie para q.^{ca} salga la criatura (MONTENEGRO, 1790 [1710], p. 188, grifos nossos).

A menção feita à ajuda prestada pela parteira, mascando tabaco e ungindo os quadris da parturiente com saliva, revela não apenas a manutenção de práticas tradicionais largamente adotadas pelos indígenas – mesmo antes de serem reunidos nas reduções jesuíticas –, mas o papel que as mulheres viriam a desempenhar no atendimento de gestantes e de doentes nas enfermarias e nos hospitais. Sabe-se que, ainda hoje, em alguns grupos indígenas, as mulheres “ayudan con palabras de ánimo, masajes, unciones, infusiones y té a base de *ysyi* y *yvychi*, ‘planta que machacada se torna gomosa y resbaladiza’, atributos que supuestamente facilitan el parto”. Em relação às parteiras, são “reconocidas por su habilidad en reencajar la criatura en los últimos días del embarazo, haciendo que él o la bebé nazca ‘de cabeza’ y no ‘de pie’ (...) el trabajo de parto se hacía en una casita separada, construida para ese fin y proveída de fuego (CHAMORRO, 2009, p. 266-267).

Mas não apenas as indígenas parteiras observavam e mantinham práticas tradicionais nas reduções; também as gestantes pare-

tária, a artemísia, o ciclame, a flor de violeta-branca e a madressilva, referidas por Dioscórides.

cem ter seguido à risca o cumprimento das funções sociais e, consequentemente, dos afazeres que lhes cabiam, independentemente de sua condição de gestantes ou parturientes,¹⁰ como se depreende deste relato em que o padre informa que “una de ellas sufrió tan crueles dolores que si revolcaba en el suelo, como fuera de sí; pero apenas tocó una medalla con la efigie de San Ignacio y San Francisco Javier, cuando al instante sanó, dedicándose luego a sus quehaceres”, enquanto que outra “estando en el campo fue llevada al pueblo fuera de sentidos. Invocaron entonces al Santo Patriarca, aplicando a la enferma algunas reliquias suyas; después de lo cual recobró la salud” (C. A. 1652-1654. In: LEONHARDT, 1927, p. 53).

Mas de um relato extraído da *Ânuas* de 1720-1730 depreende-se que as mulheres enfermas eram assistidas tanto pelo padre encarregado da redução como pelas demais mulheres:

(...) había una india enferma, auxiliada por uno de nuestros Padres. Tenía ella a un hijo, del cual se quejó mucho por dejarla abandonada. Hizo llamarle el Padre, y lo reprendió duramente. Salióle el joven con una disculpa muy original. Dijo: **No he visitado mi madre, porque vienen tantas mujeres acá cuidarla; y me acordé de lo que predicán tanto los Padres, que tenemos que evitar la mala ocasión.** Prefiero disgustar a mi madre por mi ausencia, que incurrir en una ofensa de Dios (C. A. 1720-1730. In: LEONHARDT, 1927, p. 153, grifos nossos).

As inúmeras referências a complicações surgidas durante partos que encontramos nas *Ânuas* da segunda metade do século

¹⁰ Sabe-se que sobre as mulheres indígenas recaíam precauções, interdições e resguardos específicos durante a gravidez e no período após o parto. Muitas delas – como as Payaguá – costumavam dar à luz sem a ajuda de outras mulheres, exceto quando houvesse complicações ou as dores aumentassem; outras, como as mulheres Lengua, “a continuación de el [o parto] no dejan de hacer sus trabajos ordinários” (AZARA, [1809], 1998, p. 71). O padre Martin Dobrizhoffer é enfático ao afirmar que, para os Abipone, “el parto da menos trabajo a las parturientas que a sus maridos”, pois, logo após o nascimento da criança, o pai se afastava de qualquer esforço físico (DOBRIZHOFFER, [1783-1784], 1967-1970, t. 2, p. 211). Já o padre Paucke registrou que entre os homens Mocoví, tão logo se iniciassem as dores do parto, o pai da criança que estava por nascer se isolava “como si él estuviere enfermo a la muerte”, cabendo à parturiente “cocinarle y darle bien de comer” (PAUCKE, [1749-1767], 1943, p. 222).

XVII mantêm-se nas Ânuas da primeira metade do século XVIII, como se pode constatar nestas passagens que seleccionamos e nas quais ficam evidentes as críticas de alguns missionários à atuação das parteiras indígenas:

Hay que mencionar en este lugar también una gracia, alcanzada por reliquias de San Ignacio. **En una estancia vecina estaba gravemente enferma de parto la esposa de Don Alonso de Alfaro. Duró ya 10 días este tormento, por la mala colocación de la criatura y la ignorancia de la partera.** Ya había recibido los últimos sacramentos aquella señora, y su única congoja era el peligro de la criatura de morir sin bautismo. Al saber del caso el Padre Rector Sebastián de San Martín, envió a la enferma unas reliquias de San Ignacio, alentándola a la confianza de un buen parto. Y en realidad, al acercarse a la enferma las reliquias, cobró ella nuevas fuerzas, y nació un niño llorando débilmente. **No podía vivir por el destrozado de su cráneo. Fue bautizado en seguida, y al tercer día voló su alma al cielo** (C. A. 1720-1730. In: LEONHARDT, 1927, p. 79, grifos nossos).

Em outro registro, encontramos menção à necessidade de ser realizada uma cirurgia devido à grave enfermidade da parturiente:

Un caso muy singular hubo el año de 1722 en el pueblo de Jesús. **Hubo allí una señora embarazada de seis meses, tan gravemente enferma, que estaba ya para morir.** Toda la familia estaba afligida, y ella más que todos, y esto por la única razón de que se le muriese su hijo por nacer, sin alcanzar el bautismo. **Habiase, en previsión de esto, preparado todo para una operación cirúrgica,** que se iba a hacer luego muerta ella, para tentar el bautismo de la criatura. Dios le inspiró un remedio más eficaz. Confesóse, y pusóse después la medalla de San Ignacio, poniendo su confianza en él. **No se engañó; pues, apenas puesto la medalla, pudo dar a luz a la criatura, la cual sin demora fue batizada.** Con esto se tranquilizó la enferma, y murió plácidamente en el Señor (C. A. 1720-1730. In: LEONHARDT, 1927, p. 159, grifos nossos).

Assim como a *Materia Médica Misionera*, de 1710, nos oferece uma série de exemplos de receitas¹¹ e procedimentos adotados durante a gestação, o parto e o puerpério das mulheres indígenas, também o *Libro de Cirugía*, de 1725,¹² contribui para a discussão sobre esses temas.¹³ O manuscrito possui três capítulos, que são fundamentais para identificarmos os conhecimentos sobre o corpo humano e, em especial, sobre o feminino que circulavam no âmbito da Província Jesuítica do Paraguai na primeira metade do século XVIII.¹⁴ O segundo capítulo constitui-se da transcrição de um dos capítulos da obra *Medula de Cirugía y Examen de Cirujanos*,

¹¹ *Materia Médica Misionera* está estruturada em cinco capítulos, além do Prólogo, sendo que os três primeiros são dedicados às nomenclaturas e propriedades das plantas, às instruções sobre a colheita e às suas virtudes. Acredita-se que Montenegro não seja o autor do quinto e último capítulo, que versa sobre *Otras curiosidades e recetas útiles* (FLECK, 2014b).

¹² Uma das versões do manuscrito *Libro de Cirugía. Trasladado de autores graves y doctos para alivio de los enfermos. Escrito en estas Doctrinas de la Compañía de Jesús, año de 1725*, encontra-se na Biblioteca do Convento da Ordem Franciscana da cidade de Catamarca, Argentina. Conta com 660 páginas, algumas das quais ilustradas com desenhos de instrumentos cirúrgicos e tabelas com diversas informações; o *Libro de Cirugía* permanece ainda inédito. Pequenos excertos e ilustrações da obra foram publicados por Garzón Maceda (1916) e, posteriormente, também por Guillermo Furlong (1947).

¹³ Contrastando com as limitadas e parciais informações que dispomos sobre o manuscrito *Libro de Cirugía, Materia Médica Misionera* já mereceu inúmeros estudos. Se, para a segunda, a historiografia afirma que seu autor foi o irmão jesuíta Pedro Montenegro (Furlong, 1947), para o primeiro não existe consenso quanto à autoria atribuída por Garzón Maceda (1916) e Furlong (1947).

¹⁴ O *Libro* está estruturado em nove capítulos, além do Prólogo e de tabelas com informações geográficas das reduções da Província Jesuítica do Paraguai. O primeiro capítulo intitula-se *Dispensário Médico, conteniendo diferentes fórmulas magistrales de medicamentos, para ser administrados por via oral o em aplicaciones externas*, o segundo *Anatomía del cuerpo humano*, o terceiro *Tratado Brebe del Modo de Sangrar*, o quarto *Enfermedades de la cabeza*, o quinto *Enfermedades del Pecho*, o sexto *Enfermedades de la Cavidad Abdominal*, o sétimo *Enfermedades de las mujeres*, o oitavo *Tratado de las fiebres* e o último *Capítulo del pulso, orina y crisis. Algunos tratamientos quirúrgicos; medidas para curar el ‘morbo gálico’ y el Escorbuto*. Anexado a essa primeira parte encontra-se o manuscrito denominado *Libro 2º de Cirugía, de los tumores en general*, que conta como um *Tratado de los Pronósticos con tablas que muestran la complexión y aspecto de los siete planetas y los doce signos celestes, entre los cuales está la luna y los días más convenientes para evacuar los humores, por medio de las sangrias o purgantes* (FLECK, 2019).

de Manuel de Porres.¹⁵ Assim, nas páginas iniciais do capítulo, encontramos a seguinte pergunta: “O que é o corpo humano?”, respondida da seguinte forma: “é um todo formado por muitas partes, dotado de razão” (PORRES apud LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 150). Já o termo anatomia é definido como:

Uma Doutrina que ensina a conhecer e dividir as partes do Corpo humano, uma por uma. Quantos beneficios podem-se obter da Anatomia? Quatro. O primeiro é dar graças ao Altíssimo, vendo tanto número de partes, distintas em substância, em qualidade, em localização, em forma e em função, sem que uma gere confusão em outra, tendo comunicação umas com outras. A segunda, conhecer enfermidades externas e internas. A terceira, prognosticá-las e a 4º, curá-las (PORRES apud LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 150).

Ao descrever os órgãos, o autor-compilerador do tratado apresenta-os de forma detalhada, especificando seu formato e localização, bem como a forma como se constituem. Para além do inegável didatismo da obra de Porres, acreditamos que ela possa ter sido considerada adequada para o desempenho das funções próprias de um cirurgião na medida em que *Medula de Cirugía y Examen de Cirujanos* veiculava o conhecimento de anatomia que era exigido pelo Protomedicato na Espanha e que, portanto, vigorava no período da elaboração e aplicação do manuscrito nas reduções. A opção pela obra de Porres leva-nos a considerar que o autor-compilerador¹⁶ possa ter tido acesso a ela ainda na Espanha

¹⁵ Manuel de Porres (século XVII – século XVIII) foi um cirurgião que atuou no Hospital Geral de Madri e no de Pasi6n, alcançando o posto de cirurgião pessoal do rei Felipe V. 6 autor das obras *Medula de Cirurgia y Examen de Cirujanos* (1691) e *Anatomía Galénico-Moderna* (1716). As passagens inseridas no *Libro de Cirugía* pelo autor-compilerador foram extraídas da obra *Medula de Cirurgia y Examen de Cirujanos*.

¹⁶ A ideia de que o autor do *Libro de Cirugía* é também um compilerador foi apresentada por Eliane Fleck e Franz Obermeier (2018). Para os autores, pode-se, com base na análise do manuscrito, “[...] formular a hipótese de que as partes intituladas *Tratados* sejam transcrições na íntegra de obras de referência já publicadas e que as partes intituladas *Enfermidades* sejam autorais, conciliando passagens extraídas de outros autores com experiências realizadas pelo autor-compilerador” (FLECK; OBERMEIER, 2018, p. 135).

ou, então, em alguma biblioteca mantida por uma ordem religiosa na América platina.

O terceiro capítulo do manuscrito, por exemplo, consiste na transcrição da obra *Tratado brebe del modo de sangrar por Diego Perez de Bustos, sangrador del rey, alcalde, y examinador de los barberos flebotomianos*,¹⁷ publicada originalmente em 1677 por meio da qual ele nos apresenta o conceito de “humor” que norteia o restante da obra:

O que é humor? O líquido que flui pelas veias para fonte do calor natural e manutenção universal do corpo. E quantos são os humores? São quatro: sangue, cólera, fleuma e melancolia. Onde nascem os quatro humores? Os quatro se formam no fígado, mesmo que cada um deles tenha no corpo uma parte onde se encontra com maior abundância. E quais são as partes? Para o sangue, o fígado e as veias, para a cólera, o fel, para a melancolia o baço e, para a fleuma, o cérebro e o peito (BUSTOS apud LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 183).

Encontramos nele também uma descrição detalhada sobre como realizar uma sangria, tratamento empregado em algumas doenças e que consistia na retirada de sangue do enfermo por meio de cortes estratégicos ou do uso de sanguessugas colocadas em locais definidos a partir dos sintomas. O procedimento, segundo a orientação, podia mudar dependendo do tipo de enfermidade, assim como o membro do corpo a ser cortado, o instrumento a ser utilizado e as indicações que deveriam acompanhar o processo. Havia, assim, uma sangria específica para cada enfermidade.

Como se sangra a veia encefálica, a veia da cabeça? Deitando o enfermo do lado contrário, recolhendo sua blusa até os ombros (...) e após colocar uma cinta de um dedo de largura

¹⁷ Diego Perez de Bustos (?-1633) atuou como sangrador real a serviço do rei espanhol Felipe IV, “proto-barbero e examinador maior de todos os barberos flebotomianos dos reinos da Espanha”. Seu tratado, publicado, primeiramente, em Madri em 1677, “se reduz a manifestar o modo de fazer sangrar. É um diálogo entre um mestre e um aprendiz. Mesmo que nada contenha de particular sobre os mecanismos de fazer sangrar” (CHINCHILLA, 1845, p. 459).

três dedos acima de onde vai se picar para sangrar, para logo entrar na veia longitudinalmente (BUSTOS apud LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 167).

Há ainda algumas ilustrações de veias e de instrumentos cirúrgicos utilizados no procedimento, tais como o sangrador, utilizado pelos sangradores que faziam as sangrias, bem como a descrição de dietas indicadas para antes ou depois delas, sendo que as mais frequentes preveem a ingestão de vinho tinto diluído em água antes do procedimento. No entanto, alguns alimentos não deveriam ser ingeridos, mas usados de outra forma, como se pode constatar nessa orientação quanto aos procedimentos a serem adotados durante a sangria em uma mulher grávida:

E se fosse uma mulher que estivesse grávida, pode-se sangrar a veia cava? Não se deverá fazer a sangria a não ser da veia comum do corpo, devendo-se colocar no seu umbigo, antes de fazer a sangria, um pouco de carne meio assada ou uma tortilha de ovos, ou uma torrada de pão molhada em vinho e borrifada com canela (BUSTOS apud LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 173, grifos nossos).

Já no sétimo capítulo do manuscrito, intitulado *Enfermidades das mulheres*, são retomadas tanto as descrições de sintomas como a composição de certos medicamentos indicados para *afecções do útero* e para apoplexia, já apresentadas no *Dispensatório* (LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 33-38), dedicando-se, especificamente, às enfermidades denominadas *mal de madre*¹⁸ e às terapêuticas indicadas para cólicas e dores pós-parto, além daquelas para fazer descer ou parar a menstruação.

¹⁸ A *madre* esteve sempre associada à reprodução, como podemos perceber nas próprias definições do termo. Rafael Bluteau define, em seu *Vocabulário português e latino*, de 1721, a *madre* como sendo a “parte em que se concebe e alimento o fruto” e, ainda, como “o útero das fêmeas, onde se desenvolve o feto antes de nascer” (BLUTEAU, 1721, p. 240). Já em 1752, os irmãos e cirurgiões Manuel José Affonso e José Francisco e Mello publicam o *Novo método de partear, recopilado dos mais famigerados sábios e doutores*, no qual a *madre* aparece descrita como “uma entranha de substância membranosa, figurada como uma pêra [sic] com algumas cavidades em seu centro, de forma que o seu fundo fica superior e o orifício inferior corresponde à vagina” (AFFONSO; MELLO, 1752, p. 41).

Cabe ressaltar que, já no primeiro capítulo, o *Dispensatório*, são feitas menções a “obstruções do útero”, “à expulsão do feto”, à “ajuda no parto para expelir a criatura” e, ainda, à “apoplexia e paixão histérica”. Quanto aos tratamentos recomendados, são mencionados o “óleo de amêndoa para o útero”, “óleo de linho”, “lenho de junípero [arbusto com propriedades diuréticas], que ajuda as mulheres a conceber”, “mel mercurial” e “erva de Galeno” (LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 32- 34; p. 63; p. 68; p. 82; p. 95). No capítulo específico sobre enfermidades femininas são também indicadas diversas plantas e infusões, dentre as quais se encontram a canela, a camomila, o açafão, o funcho e a salsa.¹⁹ Esses ingredientes são mencionados em várias receitas, como a indicada para fazer descer a menstruação: “É também bom remédio ingerir cada manhã uma dragma de um preparado à base de mel, bebendo-se imediatamente meia taça de vinho branco ou cozimento de artemísia”²⁰ (LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 298). Para ajudar nas complicações durante o parto, a receita prevê a colocação de líquido de enxofre sobre as narinas ou a ingestão de três claras de ovos misturadas com uma pequena colher de sal, algo que, segundo ele, era “[...] mui husado en estas doctrinas [...]”²¹ (LIBRO DE CIRUGÍA, 1725,

¹⁹ Vale lembrar que *asafran*, *matricaria* e *canela* eram largamente empregados em receitas para provocar a menstruação, que constam em livros de medicina doméstica europeia. Para essa mesma finalidade encontramos a indicação de plantas usadas em receitas de purgantes e vomitórios, tais como a salsaparilha, o cardo-corredor, o aipo, a raiz de salsa e o lírio.

²⁰ É interessante observar que a maioria das infusões é feita com vinho, fazendo-se uma diferenciação entre o uso do vinho branco e do vinho tinto.

²¹ As claras de ovos são mencionadas em receitas tanto da *Materia Médica Misioneira* como do *Libro de Cirugía*. No primeiro, as claras são usadas em uma receita contra febres intensas, a qual, segundo Montenegro, “[...] yo he usado de ella en esta forma: Siempre viva una onza, rosa seca, y cebada quebrantada de cada uno onza y media, ojas de guabiyú negro el menor una onza, todo muy cocido en azumbre y medio de agua, cuese hasta mermar más de la mitad, de este cocimiento se bá sacando á medio cuartillo para labativas, y con un huevo con un poco de azucar se echan labativas cuatro cada día” (MONTENEGRO, 1945, p. 156). Já no *Libro de Cirugía*, ela é utilizada na água de alume, sendo esta “[...] muy buena para curar las llagas de las partes secretas. Hazese de esta manera: batese una onza piedra alumbre con 4 claras de huevos, hasta que

p. 321-322). E, para deter o fluxo de sangue após o parto, o *Libro* recomenda o uso de *Bálsamo de Aguaraybay*, uma planta nativa da América do Sul, que cresce no norte da Argentina, na região próxima de Córdoba, e possui propriedades purgantes.²² Sendo assim, o manuscrito oferece-nos evidências tanto da circulação de plantas nativas da região platina entre colégios e reduções como de sua utilização em receitas.

Curiosamente, e considerando que o segundo capítulo do manuscrito constitui-se de cópia de um tratado de anatomia, o *Libro* não apresenta explicações detalhadas sobre a anatomia do corpo feminino, detendo-se principalmente nas terapêuticas indicadas no tratamento de enfermidades próprias das mulheres.²³ Entretanto, em algumas passagens, ficam evidenciados alguns conhecimentos sobre anatomia e o funcionamento do

se disuelva más de la mitad del alumbre: cuélase el licor para usarle, porque deseca los excrementos, conforta la parte, y hinche de carne la ulcera. Todas las aguas, o cocimientos de alumbre aplicados resuelven las hinchazones edemáticas” (LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 537). Utilizadas em unguentos e xaropes nas obras analisadas, as claras de ovos apresentam uma grande quantidade de proteínas de origem animal, sendo eficazes na recuperação de tecidos, especialmente o muscular.

²² Aguaraybay ou aroeira-salso (*Schinus molle* – *Anacardiaceae*) é uma árvore nativa da América do Sul, e seu bálsamo possui propriedades purgantes, cicatrizantes, além de ser indicado no tratamento de doenças estomacais e renais. Cabe ressaltar que as propriedades emenagogas do *aguaribay* indicam que essa planta facilita e aumenta o fluxo menstrual, divergindo por isso da indicação do *Libro*, no qual o bálsamo aparece sendo usado para deter hemorragias após o parto.

²³ Se na *Materia Médica Misionera* encontramos muitas evidências da influência que o meio e a experiência exerceram sobre seu autor, o mesmo não pode ser observado, ao menos com a mesma intensidade, no *Libro de Cirugía*. Nele, verifica-se que as experiências pessoais e o cotidiano da redução perdem espaço para informações mais técnicas sobre anatomia, para as descrições das enfermidades e da composição dos remédios e para os procedimentos cirúrgicos. O tom tratadístico que assume o *Libro de Cirugía* deve-se, muito provavelmente, à operação compilatória de outros tratados realizada por seu autor. As observações e experiências referidas pelo autor- compilador estão, em sua maioria, associadas àquelas realizadas por reconhecidas autoridades médicas, como observado acima. Esse recurso não é tão usual na *Materia Médica* na medida em que Montenegro expõe as experiências que ele próprio realiza.

corpo feminino,²⁴ como no trecho no qual o autor descreve as fases da vida fértil da mulher:

A menstruação das mulheres começa a baixar por volta dos 14 anos e dura para elas até os 40 ou 50 anos. (...) Para umas, a menstruação começa a baixar aos 13 anos e em outras a partir dos 15. A mesma coisa acontece com o seu fim, já que algumas mesmo depois dos 50 ainda menstruam. Assim mesmo a menstruação segue os tempos da Lua: as mocinhas têm ela no primeiro quarto; as moças no 2º e as de idade maior no 3º e as velhas no último quarto da Lua. Daí podemos inferir que os novos devem ser sangrados na Lua Nova e os velhos ao final da Lua, porque a arte tem relação com a natureza (Giordano, fólio 267). E quando a menstruação transcorre bem para as mulheres, que, segundo o costume, dura três dias mais ou menos, então conseguem viver saudáveis, castas e são fecundas (LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 299).

Nele encontramos ainda menção a cesáreas, procedimento cirúrgico descrito detalhadamente, mas não recomendado pelo autor-compiler, que se limita a afirmar que “raramente tem bom efeito” (LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 302). Entretanto recomenda que ela seja empregada somente quando for constatada a morte da mãe e a criança ainda se encontra viva, a fim de que possa ser salva. Se para controlar o sangramento após o parto são recomendados remédios e alimentos que não “derretem demasiado o sangue” (LIBRO DE CIRUGÍA, 1725, p. 306), pois esses poderiam debilitar ainda mais as forças da mulher, para provocar a menstruação são indicados químicos, além de vomitórios e purgantes. Deparamo-nos também com algumas receitas mais

²⁴ É preciso considerar que nas reduções as mulheres prestes a dar à luz contavam com o apoio – e o conhecimento – de indígenas parteiras, encarregadas de atender gestantes e parturientes nas enfermarias e nos hospitais. É plausível supor que as inúmeras situações de complicações de parto que o autor-compiler tenha presenciado ou, então, as informações que obteve de outros indígenas sobre o trabalho das parteiras tenham favorecido a descrição de plantas nativas americanas com propriedades muito similares às que eram amplamente utilizadas na Europa, tais como a serpentária, a artemísia, o ciclame, a flor de violeta-branca e a madressilva, referidas por Dioscórides.

peculiares, como é o caso desta que segue abaixo, na qual se recomenda uma infusão de esterco de cavalo com vinho branco para expelir um feto morto.

Duas ou três bolinhas de esterco de cavalo misturadas com vinho branco, dado para beber quente – encontro escrito –, expelem a criatura mesmo que esta esteja morta; **tenho-o também por bom remédio e seguro mesmo que seja para fazer parir a mulher cuja criatura ainda esteja viva**, e será melhor que utilizem o esterco recente (LIBRO DE CIRURGÍA, 1725, p. 302, grifos nossos).

Como se pode observar, o capítulo trata da menstruação, do parto e de doenças femininas de forma bastante detalhada para a época. Deve-se, no entanto, ressaltar que tais tratamentos, apesar de poderem ser do conhecimento dos jesuítas, não eram por eles executados por razões fundadas na própria religião e na moral do período, cabendo às mulheres indígenas o atendimento das parturientes e daquelas acometidas de *males do útero*. Considerando que o manuscrito, como anunciado no Prólogo, destinava-se ao pronto atendimento de enfermos, em especial daqueles que viviam nas reduções da Companhia de Jesus, podemos refletir sobre as razões de as enfermidades femininas terem sido consideradas e incluídas no manuscrito. Se, por um lado, a presença de elementos voltados exclusivamente às questões reprodutivas no manuscrito pode estar associada ao aumento demográfico observado nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai nas primeiras décadas do século XVIII, por outro, as Cartas Anuais do período também revelam a incidência de abortos, abandonos de recém-nascidos e natimortos. Trazem ainda um número expressivo de complicações durante a gestação e no momento do parto, o que parece justificar a existência de um capítulo voltado exclusivamente às enfermidades femininas em um tratado como o *Libro de Cirugía*. Vale lembrar que:

Os registros de acompanhamento da gestação e do parto das mulheres indígenas pelos padres encarregados das reduções indicam também que as mulheres indígenas tiveram que adotar um novo comportamento nos espaços reducionais, na medida em que foram orientadas e/ou obrigadas a abrir mão

de dar à luz sozinhas e longe de suas aldeias, uma prática usual entre as mulheres de vários grupos indígenas (FLECK, 2014a, p. 468).

Independentemente dos receituários e tratados, cujas cópias circulavam entre colégios e reduções mantidos pelos jesuítas, as *Ânuas* apontam para a manutenção de saberes e práticas nativas relacionadas aos partos ou aos abortos nas reduções. Isso pode ser observado em uma carta que menciona que os familiares de uma parturiente já haviam utilizado uma série de remédios para que os fetos mortos fossem expelidos e que, por não terem alcançado êxito, recorreram ao padre para que administrasse os sacramentos à moribunda:

Había llegado a un peligro extremo de su vida cierta señora, madre de unos gemelos mellizos, muertos antes de su nacimiento, **sin que ella le pudiera dar a la luz, no obstante, de todos los remedios que le habían aplicado sus parientes y conocidos. Ya que ella estaba para espirar, se llamó a uno de nuestros Padres, para administrarle los últimos sacramentos.** Despues de haber cumplido con su sagrado deber, aconsejó el a la enferma, ya que no resultaron eficaces los remedios humanos, que acudiese a los divinos. Replicó le el Padre que acudiese con confianza a la protección de nuestro santo patriarca San Ignacio, cuyo socorro en casos de difícil parto era un hecho reconocido en todo el mundo, y prometió enviarle del colegio el reliquario con la firma manuscrita del Santo, para facilitarle la debida fe y confianza (...) aplicándose aquella santa reliquia (...) dio ella la luz las criaturas y libróse con eso del inminente peligro de muerte con gran admiración de los de su familia (C. A. 1730-1735. In: LEONHARDT, 1927, p. 52, grifos nossos).

Em outro registro, tanto a criança como a mãe foram salvas pela intercessão de uma relíquia de Santo Inácio: “Sufrió otra mujer de semejantes angustias de parto, aplicó el mismo papel firmado, y dio a luz con bien a una criatura viva, aunque ya se había acudido al sacerdote, para que le asistiese en la hora de la muerte” (C. A. 1730-1735. In: LEONHARDT, 1927, p. 53). Santo Inácio parece ter sido, de fato, bastante invocado em situações de

iminência de abortos ou durante as complicações surgidas durante o parto, pois “durante una epidemia en las regiones del Paraná y Uruguay había muchos abortos, que casi todos alcanzaron el bautismo, debido a una especial protección de San Ignacio, cuya medalla se cuelgan del cuello las madres, tan pronto que sienten había llegado su hora” (C. A. 1730-1735. In: LEONHARDT, 1927, p. 140).²⁵

A alta incidência de abortos em decorrência das epidemias é também relatada pelo padre Cardiel na Carta Relação de 1747. A situação, segundo ele, acabou por colocar os padres diante de um dilema, já que algumas gestantes, após contraírem varíola, morriam um pouco antes do parto, sem que seus bebês fossem batizados. Preocupados em garantir o batismo aos bebês que estavam por nascer, muitos missionários ofereciam às gestantes alguns goles de vinho com pimenta moída [um preparado com propriedades abortivas] para que o parto fosse apressado e o recém-nascido pudesse ser batizado para a salvação de sua alma. A adoção desse procedimento em várias das reduções jesuíticas teria suscitado, segundo Cardiel, um intenso debate na Universidade de Córdoba, após o qual ficou estabelecido que: “Y vistas todas las circunstancias y disposiciones, respondieron los Doctores que atentas las circunstancias, *non erat directe procurare abortum, non erta intrinsece malum, y por consiguiente erat licitum*. Con cuya respuesta se quitó el escrúpulo en otros pueblos y se lograron muchas almas” (Apud FURLONG, 1953, p. 212-213).

Como pudemos constatar na análise que fizemos dos manuscritos *Materia Médica Misionera* e do *Libro de Cirugía* e das obras clássicas de Medicina referidas por seus autores, tanto europeus como indígenas conheciam uma infinidade de plantas e procedimentos que favoreciam o aborto, garantiam a continuidade da gravidez e também um bom parto. É muito provável que os jesuítas boticários dos colégios e das reduções e até mesmo aqueles que atuavam como enfermeiros ou cirurgiões tivessem também

²⁵ Recomendamos ver o estudo de Robert Jackson (2005) sobre o impacto das epidemias de sarampo e de varíola na Província Jesuítica do Paraguai nas primeiras três décadas do século XVIII.

conhecimento das propriedades abortivas de certas plantas nativas americanas, muitas das quais passaram a ser cultivadas nas hortas e jardins mantidos pelos missionários. Vale lembrar ainda que, dentre as recomendações feitas pelo padre José Cardiel aos missionários que se dirigiam à América em 1747, estava a de que trouxessem alguns livros, inclusive um de *medicina casera* (Apud FURLONG, 1953, p. 212-213), o que parece explicar o conhecimento e o uso de preparados abortivos, bem como de procedimentos indicados tanto para favorecer a expulsão dos fetos [em função dos abortos] e para contornar dificuldades surgidas durante o parto como para amenizar as dores no período pós-parto.

Referências

ABREU, Bernardo Ternus de. *La cirugía sirve mucho mezclandose al mismo tiempo un poco de almáciga*: um estudo sobre as concepções, os diagnósticos e os tratamentos de tumores na América Platina (séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), 2021.

AFFONSO, Manoel José; MELLO, José Francisco de. *Novo método de partejar, recopilado dos mais famigerados sábios e doutores*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1752.

AZARA, Felix de. *Viajes por la America Meridional*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 1998.

BLUTEAU, Raphael. *Suplemento ao Vocabulario portuguez, e latino*. Parte II. Lisboa: Patriarcal Officina da Música, 1721-1728.

BUSTOS, Diego Pérez de. *Tratado breve de flebotomia*. Madrid, 1677.

CARTAS ÁNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY. C. A. 1650-1652. Transcrição de Carlos Leonhardt, SJ, Buenos Aires, 1927. Cópia disponível no Arquivo do Instituto Anchietano de Pesquisas – Unisinos, São Leopoldo.

CARTAS ÁNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY. C. A. 1652-1654. Transcrição de Carlos Leonhardt, SJ, Buenos Aires, 1927. Cópia disponível no Arquivo do Instituto Anchietano de Pesquisas – Unisinos, São Leopoldo.

CARTAS ÁNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY. C. A. 1659-1660. Transcrição de Carlos Leonhardt, SJ, Buenos Aires, 1927. Cópia disponível no Arquivo do Instituto Anchietano de Pesquisas – Unisinos, São Leopoldo.

CARTAS ÁNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY. C. A. 1668. Transcrição de Carlos Leonhardt, SJ, Buenos Aires, 1927. Cópia disponível no Arquivo do Instituto Anchietano de Pesquisas – Unisinos, São Leopoldo.

CARTAS ÁNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. C. A. 1720-1730. Transcrição de Carlos Leonhardt, SJ, 1927. Cópia disponível no Arquivo do Instituto Anchietano de Pesquisas – Unisinos, São Leopoldo.

CARTAS ÁNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. C. A. 1730-1735. Transcrição de Carlos Leonhardt, SJ, 1927. Cópia disponível no Arquivo do Instituto Anchietano de Pesquisas – Unisinos, São Leopoldo.

CHAMORRO, Gacriela. *Decir el cuerpo: Historia y entnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní.* Assunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2009.

CHINCHILLA, Anastasio. *Anales históricos de la medicina en general.* Biográfico-bibliográfico de la Española en particular. Valencia: Imprenta de D. José Mateu Cervera, 1845.

DOBRIZHOFFER, Martín. *Historia de los Abipones.* Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1967-1970.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Entre a caridade a e ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII).* São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2014a.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Movíome a escribir este libro, el deseo de reunir en un cuerpo, lo que no he podido hallaren libro alguno: reflexões sobre evidências de circulação e de apropriação de saberes e práticas científicas na obra Materia Medica Misionera de Pedro Montenegro (1710).* In: ALVIM, M. H. (Org.). *Conhecimento, cultura e circulação de ideias na América Colonial Luso-hispânica.* Santo André: Universidade Federal do ABC, 2014b. p. 21-50.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; OBERMEIER, Franz. O Livro de medicina, cirurgia, e botica: um manuscrito anônimo de Matéria médica rioplantense da primeira metade do século XVIII. *Revista Antíteses*, Londrina, v. 11, n. 21, 132-156, jan-jun 2018.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Evidências de circulação e apropriação de saberes farmacológicos e médico-cirúrgicos em um manuscrito anônimo (América platina, século XVIII). *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, São Paulo, nº 26, 349-384, jan-jun 2019.

FURLONG, Guillermo. *Medicos argentinos durante la dominación hispánica.* Buenos Aires: Huarpes, 1947.

FURLONG, Guillermo. *José Cardiel y su Carta Relación (1747).* Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.

GARZÓN MACEDA, Felix. *La Medicina en Córdoba. Apuntes para su Historia.* Tomos I- II- III. Buenos Aires: Talleres Gráficos Rodrigues Giles, 1916.

JACKSON, Robert H. Crisis demográfica nas Missoes, 1730-1740. In: PAGE, C. A. (Ed.). *Educación y Evangelización. La experiencia de un mundo mejor.* Córdoba, 2005.

MARTÍN, Carmen Martín; VALVERDE, José Luis. (ed.). *La farmacia en la América colonial: el arte de preparar medicamentos.* Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1995.

MONTENEGRO, Pedro. *Materia Medica Misionera.* Buenos Aires: Edición de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, 1945.

MONTENEGRO, Pedro. *Materia Medica Misionera*. [1710], 1790. Manuscrito disponível no Arquivo do Instituto Anchietano de Pesquisas – Unisinos, São Leopoldo.

PAUCKE, Florián. *Hacia allá y para acá*. Una estadía entre los índios mocobíes (1749-1767), tomo II. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1943.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras Médicas de Pedro Hispano*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1973.

PORRES, Manuel. *Medula de Cirugía y Examen de Cirurgianos*, Madrid, 1691.

RABUSKE, Arthur S. J. A Carta Magna das Reduções Jesuíticas Guaranis. *Estudos Leopoldenses*. São Leopoldo, v. 14. n. 47, 1978, p. 21-39.

TEDLOCK, Barbara. *A mulher no corpo de xamã: O feminino na religião e na medicina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

TRATADO DE CIRUGÍA [1725]. Colección Manuscritos. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de la Santísima Virgen del Río de la Plata. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, julho de 2014. 660 p.

Cura Personalis e a Educação na Companhia de Jesus

Luiz Fernando Medeiros Rodrigues

Introdução

No atual panorama da Educação jesuíta, especialmente na América Latina, através da “Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina” (AUSJAL), o *Paradigma Pedagógico Inaciano* (PPI)¹ situa-se no âmbito da renovação pedagógica jesuítica. Nesse, a expressão latina *cura personalis* adquire a função aglutinadora, não apenas no plano da Pedagogia dos Jesuítas de hoje – pela atenção e ajuda que devem ser dispensadas a cada indivíduo envolvido no processo de ensino-aprendizagem –, mas também numa perspectiva de educação engajada com o desenvolvimento de faculdades e competências a serem cultivadas e desenvolvidas ao longo da vida da pessoa.

Desde já, convém explicitar que, apesar da designação *cura personalis* se reportar aos tempos contemporâneos, a ênfase sobre a significação do termo latino *cura* revela o cuidado e a atenção da pessoa. Ou seja, tratar cada um de forma personalizada, enquanto indivíduo único, prestando atenção aos anseios e inquietações de cada indivíduo e buscando aquilo que é necessário para o seu processo de crescimento pessoal e orientação vital ou vocacional. Portanto, em seu significado atual, *cura personalis*, em seus três significados mais comumente usados, diz respeito à relação do professor com seus alunos, do diretor do centro de formação com

¹ O Paradigma Pedagógico Inaciano desenvolve-se a partir da 10ª parte das “Características da Educação da Companhia de Jesus”, como resposta à necessidade de formulação de uma pedagogia prática coerente com o referido texto e que transmita eficazmente a visão inaciana do mundo e os valores apresentados no documento. Três são as características principais: a) uma educação como afirmação do mundo na formação integral, no qual cada indivíduo vive em comunidade, no diálogo entre fé e cultura; b) uma educação orientada para valores e para a abertura e o crescimento permanente do mundo; c) através de uma educação a serviço da fé e da promoção da justiça.

os professores e funcionários, do diretor dos Exercícios Espirituais com os exercitantes.

As raízes desse termo remetem-nos à espiritualidade e à experiência de vida do próprio Inácio de Loyola. E ter consciência do influxo desse último aspecto pode ajudar-nos a ver a espiritualidade inaciana como um todo, ajudando a regular de forma adequada o uso dessa expressão.

Histórico do termo

Um pressuposto muito comum, até mesmo entre os jesuítas que trabalham com a educação na Companhia, é que a expressão latina *cura personalis* seja um termo que tem suas raízes na própria fase de institucionalização da Companhia e talvez, juntamente com a expressão *magis*, seja o princípio mais importante da filosofia da educação jesuíta. Todavia, essa expressão não foi usada por Inácio nem pelo grupo de jesuítas fundadores.

Para Barton T. Geger (GEGER, 2014, p. 6-20) e Cristiano Casalini (CASALINI, 2020, p. 123-134), não há qualquer evidência que comprove o seu uso antes da *Instructio pro Assistentia Americanae de ordinandis universitatibus, collegiis ac scholis altis et de praeparandis eorundem magistris* do padre Wladimir Ledóchowski (1934, p. 920-935), superior geral dos jesuítas de 1915 a 1942, endereçada aos jesuítas educadores dos Estados Unidos sobre as características mais importantes da educação na Companhia de Jesus.² Contudo, salienta Casalini (2020, p. 123), essa nova categoria conceitual entrou tanto na autocompreensão como na prática dos jesuítas contemporâneos, que, no que diz respeito à educação, até então tinha sido solidamente fundada na *Ratio Studiorum* (1599) por séculos, na qual a expressão *cura personalis* não aparece.

A origem dessa expressão é obscura. É definida de diferentes maneiras e, portanto, aplicada em diversos contextos. Normalmente, nos documentos da Companhia voltados à educação, são usadas três definições para *cura personalis*. A primeira é aquela

² A *Instructio* do Pe. Ledóchowski data de 15 de agosto de 1934 e foi revisada pelo Pe. Janssens em 27 de setembro de 1948.

que os especialistas definem como sendo uma educação de tipo holística, voltada preponderantemente à atenção das dimensões espiritual e moral da pessoa, além de seu desenvolvimento intelectual. Depois, essa expressão ainda pode indicar uma educação que respeite as necessidades individuais e identitárias do aluno. Por fim, pode significar também o dever dos administradores e superiores jesuítas em mostrar o máximo de solicitude para com os colaboradores que trabalham nas instituições da Companhia, distinguindo-se de *cura apostólica*, que aponta para o dever que os superiores e administradores jesuítas devem manifestar no exercício de suas funções de administração das instituições que estão sob sua direta responsabilidade.

Há ainda outros possíveis significados, que, de certa forma, qualificam ainda mais a amplitude dessa nova categoria conceitual e que estão mais relacionadas com a responsabilidade sobre os jesuítas em formação, proporcionando-lhe os meios, os tempos e os lugares mais adequados para assumir um papel proativo na direção de sua própria formação; ou a responsabilidade dos superiores jesuítas em proporcionar as condições mais favoráveis possíveis para o desenvolvimento dos talentos de cada jesuíta. Na documentação jesuítica, esses significados são relativamente menos frequentes e não aparecem diretamente relacionados com a expressão *cura personalis* em documentos das Congregações Gerais da Companhia (GEGER, 2014, p. 17).

A instrução de Ledóchowski

Na sua *Instructio*, Ledóchowski indicava aos jesuítas norte-americanos que o fim último da educação jesuíta era ajudar o estudante a conhecer e amar a Deus mais profundamente. Na verdade, o geral da Companhia adaptava o objetivo dos estudos para os estudantes da Companhia, transformando-o numa orientação para a educação nos colégios jesuítas (Const. 446,2 e 516,5).

Seguindo o magistério do geral Jan Roothaan (1829-1853), que, ao se dirigir à comissão que preparava uma nova edição da *Ratio Studiorum* (1832) (LOPES, 2018), reafirmou a importância da *Ratio* na educação jesuíta, Ledóchowski indicou que a sua fi-

losofia da educação tinha sua fundamentação na *Ratio*. Tratava-se de reorganizar os colégios da Companhia, deixando intactos os princípios inalienáveis do Instituto e do seu *Ratio Studiorum*, mas combinando-os com métodos modernos aprovados (LEDÓCHOWSKI, 1935, n. 6).

Ledóchowski listou quatro itens sob o subtítulo *Iuxta spiritum rationis Studiorum* (de acordo com o espírito da *Ratio Studiorum*), que se destinavam a resumir e reviver a secular tradição da *Ratio Studiorum*. A educação da Companhia deveria fundar-se, antes de tudo, sobre uma sólida base da doutrina católica, além daquela da filosofia escolástica, e oferecer uma educação que fosse além da mera aprendizagem intelectual, favorecendo o desenvolvimento de todas as faculdades da ‘pessoa inteira’ [*totus homo*]. E, como último item, o geral indicava o cuidado pessoal dos alunos. Os jesuítas, além do ensino e exemplo pessoal em suas lições, deveriam orientar e ajudar as almas com conselhos e exortações. Casalini (2020, p. 126) sublinha que o contexto estrutural da expressão (um subtítulo em uma lista de pontos) talvez não tenha provocado um imediato impacto entre os educadores jesuítas. Aparentemente, a expressão passou despercebida.

Entre os jesuítas que estudaram essa questão há a convicção de que Ledóchowski não parecia estar citando *cura personalis* como se esse já fosse um conceito plenamente apropriado pelos educadores jesuítas. De qualquer forma, o geral colocou um fundamento novo para a educação da Companhia, mesmo que não tivesse plena consciência de suas futuras implicações na educação holística e atenção individualizada.

Por outro lado, Casalini (2020, p. 127) afirma que entre os documentos e cartas publicadas na *Acta Romana Societatis Iesu* não há indícios que permitam ao historiador rastrear o aparecimento e/ou as causas para o uso da expressão usada por Ledóchowski. Também certamente é provável que o conceito introduzido por Ledóchowski como uma das mais importantes características da educação jesuíta parece não ter derivado de alguma resposta sua a qualquer dos artigos que Emmanuel Mounier (1905-1950) vinha publicando no jornal francês *Esprit* durante esses mesmos anos.

No verbete dedicado ao padre Ledóchowski no Dicionário do Instituto Histórico da Companhia de Jesus, o então arquivista da Cúria Geral da Companhia, padre Wiktor Gramatowski, escrevia que a preocupação do geral era construir um sistema de educação uniforme em todos os centros educativos das províncias. Por isso a *Ratio* foi revisada com o objetivo de promover os métodos educativos dos colégios e para que o plano de estudo levasse em consideração todos os ramos de conhecimento (GRAMATOWSKI, 2001, p. 1.688). Dessa forma, Ledóchowski evitava inovar aceitando conceitos educacionais extraídos de movimentos filosóficos.

O uso da expressão *cura personalis* feito por Ledóchowski não foi acidental. No seu comentário, Geger afirma que a adoção dessa expressão pelo geral polonês estava fundamentada em uma específica filosofia da educação que ele desejava transmitir. Na sua *Instructio*, Ledóchowski sublinhava que as escolas da Companhia distinguiam-se das demais instituições educativas pela sua peculiar forma pedagógica, isto é, pela aplicação de um método que, naquele momento (década de 1930), estava sendo desafiado pela aplicação de novas pedagogias. Contudo, para ele, a ação pedagógica dos educadores jesuítas nos colégios da Companhia, que tinham prosperado nos séculos não apenas pela excelência acadêmica e pela aplicação de disciplinas específicas, mas também pela aplicação de seu particular método pedagógico, ainda era válida.

Ledóchowski pensava que o secular método pedagógico da Companhia não era uma mera questão de aplicação de práticas, mas uma questão de teoria educacional. Em uma carta sobre a formação dos jesuítas e o magistério jesuíta, o geral polonês advertiu os jesuítas sobre a adoção das “falsas” filosofias de educação contemporâneas, defendendo a secular pedagogia jesuíta aplicada nos colégios da Companhia. E, para que isso não acabasse por prejudicar as faculdades dos jesuítas, ele sublinhava a necessidade de que a Companhia pudesse contar com jesuítas atuando ininterruptamente de forma a se dedicar integralmente à educação dos jovens.

Nesse sentido, Ledóchowski reafirmava a importância da formação pedagógica para o educador jesuíta. E essa preparação não poderia ser fruto de uma mera aquisição experiencial, mas

exigia um processo formal de aprendizagem teórica e prática. O geral indicava que, para o educador jesuíta, a formação intelectual específica para a disciplina a ser ministrada não era suficiente. O jesuíta deveria ter uma apropriada formação dos aspectos pedagógicos, complementada pelo adequado treinamento prático.

Por fim, quando Ledóchowski empregou a expressão *cura personalis* na sua “Instrução”, ele tinha em mente todo o arcabouço da arte de conduzir o estudante. Sabia que à teoria deveria juntar-se a prática; tinha em mente o necessário cuidado com a pessoa, cuja raiz estava no secular método da *Ratio Studiorum*. E como em qualquer outra atividade à qual o jesuíta se dedicasse, a simples aplicação das teorias esboçadas pelos tratados filosóficos ou pelos específicos ensaios teóricos eram insuficientes. Era necessário que o jesuíta buscasse sempre como ponto de referência a mentalidade subjacente de Inácio e dos primeiros jesuítas, rastreando na cultura institucional da Companhia aqueles elementos essenciais que tinham preservado a educação jesuíta nos séculos.

Algumas décadas depois, o padre Laurence J. McGinley³, preparando um rascunho para uma homilia que se esperava que o padre geral Pedro Arrupe (geral de 1965 a 1983) proferisse em sua visita ao St. Peter’s College, em New Jersey, em 1972, recuperou a expressão *cura personalis* e atribuiu a sua origem ao espírito dos primeiros jesuítas.

Para o padre McGinley, *cura personalis* era a preocupação, o cuidado, a atenção e até o amor do professor por cada aluno numa atmosfera de profunda confiança pessoal (GEGGER, 2014, p. 17). A afirmação do padre McGinley de relacionar a expressão latina com os primeiros jesuítas não encontrou qualquer confirmação histórica posterior. Geger levanta a hipótese de que McGinley tivesse lido a instrução de Ledóchowski, que havia sido

³ Laurence J. McGinley, SJ (1905-1992), foi o 26º presidente da Fordham University. Deve-se à sua administração a transformação de Fordham em meados do século XX, criando o campus da Fordham no coração de Manhattan. Foi um humanista cristão e um homem de interesses cosmopolitas e uma das vozes influentes no ensino superior católico. (https://www.fordham.edu/info/24165/mcginley_chair/7308/laurence_j_mcginley_biography). Acesso: 21/12/2020.

reeditada com emendas na época em que ele fora presidente da Fordham University e a tivesse acrescentado ao texto que serviria de subsídio para a homilia do padre Arrupe. Também é possível que o seu entendimento sobre o sentido de *cura personalis* tivesse sido influenciado em qualquer modo pela relação do termo *cura* com outras formas de cuidado, comuns à tradição cristã medieval. Por exemplo, a expressão medieval *cura animarum* (cuidado com almas), que Inácio de Loyola usou várias vezes nas Constituições da Companhia (Const. 324,1; 325,2; 461,2; 588,1), foi uma expressão medieval usada para indicar a responsabilidade jurídica de um bispo ou sacerdote sobre todas as pessoas, ou “almas”, que estavam sob a sua respectiva jurisdição apostólica (CONWELL, 1997, p. 74). Inácio e seus companheiros tinham renunciado a esse tipo de autoridade de jurisdição porque desejavam que a Companhia fosse formada por presbíteros que pudessem ser enviados com agilidade a qualquer lugar onde as necessidades do Sumo Pontífice fossem maiores, sem os impedimentos que as obrigações de um *curarum* formal exigiam, sobretudo aquela da estabilidade por longos períodos de tempo (CONWELL, 1997, p. 74-75).

A compreensão de McGinley sobre o sentido de *cura personalis* ainda poderia ter sido influenciada por outra expressão jurídica, ainda mais antiga, proveniente da jurisprudência romana, a *cura bonorum*, isto é, o cuidado com os bens. No direito romano, essa expressão indicava não apenas a administração, mas também a conservação dos bens do cidadão romano prisioneiro de guerra ausente. Mais tarde, quando o direito romano passou a ser a base da legislação canônica, *cura bonorum* passou a significar o cuidado que os administradores das ordens religiosas deveriam ter para com os todos os bens materiais das casas e instituições religiosas, tais como móveis, livros, pratos, obras de arte, que tinham sido adquiridos ou doados por benfeitores. Na IVa. Parte das *Regulae Collegii Romani (1551)*, ao tratar da “dispensa e conservação das coisas”, indica-se ao reitor as normas a serem observadas na administração dos bens do colégio (ZAPICO, 1948, p. 268-272).

Contudo o que se pode afirmar com certeza é que o geral Arrupe, ao proferir a sua intervenção na Fordham University – “The Role of Jesuit Schools and Their Future” (ARRU-

PE, 1972) –, não fez referência à expressão *cura personalis*, nem no discurso de 1975 em Roma – “The Jesuit Mission in the University Apostolate” (ARRUPE, 1975) –, no qual tratou da abordagem holística da educação jesuíta e das relações entre os jesuítas educadores e seus alunos; mas em ambos Arrupe citou a expressão *magis*.

Não obstante isso, a *cura apostólica*, isto é, aquele cuidado e atenção que todo superior jesuíta deve ter na ação dos jesuítas foi entrando no vocabulário da Companhia, estendendo-se do cuidado apostólico para o cuidado que os superiores devem ter para com a obra como um todo. A Congregação Geral XXXV, em parágrafos do Decreto 5º, não apenas incorporou esse sentido, mas colocou lado a lado as expressões *cura personalis* e *cura apostólica*, indicando a intrínseca relação e complementaridade (CG 35: 5,20; 5,25).

Em 1986, a Comissão Internacional sobre o Apostolado da Educação da Companhia publicou um documento intitulado “As características da educação na Companhia de Jesus”, no qual a expressão *cura personalis* foi retomada como um valor característico da educação jesuíta (CARACTERÍSTICAS, 63, p. 26). A atenção pastoral, segundo as “Características da Educação”, é uma dimensão da *cura personalis*. Essa possibilita o desenvolvimento da fé e do compromisso religioso em cada pessoa. Assim, cada pessoa pode reconhecer e responder à mensagem do amor divino a partir da ação de Deus em sua própria vida, nas vidas dos demais e em toda a criação, respondendo, depois, a essa descoberta através de um compromisso de serviço dentro da comunidade. Por isso os centros educativos da Companhia têm a obrigação de oferecer uma adequada atenção pastoral a todos os membros da comunidade educativa a fim de despertar e fortalecer esse compromisso pessoal.

Com essa compreensão, a expressão *cura personalis* espalhou-se pela rede global das escolas e universidades da Companhia como princípio pedagógico fundamental. Dessa forma, a literatura educacional jesuíta começou a fazer referências cada vez mais frequentes e procurou compreender cada vez mais essa expressão no contexto da teoria e da prática pedagógica da Companhia.

Cura personalis em Santo Inácio

Segundo Rafael Pérez Rubio (2018), a *cura personalis* envolve três aspectos importantes: o primeiro é aquele de considerar a formação ou o cuidado pessoal centrado na mesma pessoa, contando com suas etapas de crescimento e desenvolvimento nas esferas afetiva, intelectual e espiritual; segundo, envolve o cuidado das relações pessoais entre jesuítas, de modo que o orientador não seja apenas um mero guia espiritual, mas um exemplo vivo. Nessa atenção – nesse cuidado interpessoal – está também uma característica fundamental para a formação dos jesuítas e para aqueles que trabalham nas obras apostólicas da Companhia. Essa preocupação e cuidado com a pessoa estende-se a toda a Igreja e à missão universal. Por fim, esse cuidado apostólico ou missionário inclui uma realidade mais ampla e complexa: a missão universal da Companhia de Jesus. Por isso pode-se afirmar que a *cura personalis* remete aos fundamentos da espiritualidade inaciana.

Nesse sentido, o tema da *cura personalis* é melhor entendido se visto no contexto dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, isto é, como uma espécie de chave do acompanhamento espiritual individualizado, a partir do cuidado que o orientador dos exercícios deve ter para com o exercitante.

É importante observar que, com essa aproximação conceitual, a *cura personalis* nasce da própria dinâmica do Princípio e Fundamento (EE 23), no qual Inácio relaciona Criador e criatura. Essa relação leva depois a uma responsabilidade no cuidado interpessoal e no serviço aos demais. Ao longo do texto dos Exercícios, Inácio chama a atenção daquele que deve orientar o exercitante sobre essa temática (EE 5, 6, 7, 12, 17, 18, 20, 24).

Nessa mesma linha de pensamento, também nas Constituições da Companhia de Jesus encontramos alusões ao cuidado e à atenção sobre pessoas e coisas. Embora, como já indicamos, a expressão não apareça *ipsis verbis*, faz-se menção aos cuidados que o jesuíta deve ter com o corpo, com a pessoa integral. Ou seja, cuidar de si mesmo numa dimensão de integralidade significa ter o dever de discernir e buscar Deus a partir da convergência de sua sensibilidade, afetividade e intelectualidade. Nesse sentido, a pessoa é o

lugar do cuidado corporal. É o *topos* onde pode desenvolver a sua experiência de fé e onde vai expressar o seu caráter experiencial, intelectual e afetivo (Const. 92, 292-293, 296, 579, 582).

Essa noção de integridade e de cuidado corporal e espiritual, presente tanto nos Exercícios Espirituais como nas Constituições da Companhia, não se traduz apenas em busca de crescimento espiritual e bem-estar corporal, mas se abre para um horizonte pedagógico que aponta para uma experiência de ensino-aprendizagem na perspectiva da missão.

Com esse entendimento, o cuidado com a pessoa inclui também uma atitude de abertura na qual o indivíduo se deixa conduzir em seu processo de aprendizagem espiritual; no qual Deus vai ensinando e conduzindo o exercitante em sua peregrinação e conversão interior. Processo que, por equivalência analógica, se aplicaria à figura do mestre pedagogo a seu aluno na escola.

Em sua *Autobiografia*, ao narrar a sua experiência de conversão, Inácio vai descrevendo o húmus sobre o qual cresce o cuidado com a pessoa. Inácio vai tecendo os vários aspectos da *cura personalis* e suas conseqüentes implicações na vocação à qual ele é chamado. Narra como aprendeu a reconhecer a pedagogia divina a partir do amadurecimento em sua própria experiência do processo de discernimento (Au 22, 23, 37, 54, 82, 84).

É importante ter presente que a experiência existencial de Inácio será a base de sua ação de governo na Companhia. Por exemplo, quando aprova a fundação de escolas e orienta os jesuítas a se comprometer na missão universal da Companhia, as suas cartas e avisos registram a forma como Inácio aplicou o cuidado com as pessoas na administração ordinária dos jesuítas. Nesse sentido, o ponto-chave para entender tudo isso é o número 29 da *Autobiografia*. Ali é narrada a opção de Inácio por se dedicar cada vez mais ao consolo de seu próximo. No terceiro parágrafo desse mesmo número 29, Inácio destaca que, depois que começou a ser consolado por Deus, ele compreendeu o bem que estava fazendo às almas ao tratá-las (Au 29). Essa narrativa foi depois normatizada nos documentos institucionais da Companhia.

Assim, Inácio aplicou, de forma gradual, a cada dimensão da vida espiritual e pessoal, sua e dos outros, essa prática de con-

solação ou de cura corporal e espiritual. Ou seja, introduziu essa prática em suas diretrizes, conselhos, experiências e normas, que, tomadas em conjunto, dão o sentido inaciano à expressão *cura personalis*, que, séculos mais tarde, será resgatada pelo padre Ledóchowski no contexto da educação jesuítica. Por isso é possível ver no significado último dessa expressão latina uma das características mais importantes do método pedagógico da Companhia.

Para Casalini (2020, p. 129), a referência feita pelo padre Ledóchowski à *cura personalis*, entendendo como uma formação integral da pessoa (como um todo), combinada com a atenção às características particulares de cada indivíduo, de qualquer forma espelhava a tradição humanística do séc. XVI. E o encontro dessa visão humanista com a experiência de Inácio de Loyola gerou uma filosofia de educação que as escolas da Companhia aplicaram em suas práticas pedagógicas.

Inácio e os primeiros jesuítas desenharam um processo de formação concebido a partir de suas próprias experiências e das necessidades, que se transformou no “modo de proceder” da Companhia no processo formativo interno e externo, cuja dinâmica foi se cristalizando até se sedimentar numa formação enraizada na ciência e na virtude.

Desse modo, a expressão *cura personalis*, no âmbito da educação da Companhia, ecoa uma chamada a viver de acordo com o espírito de Inácio, enfatizando a importância de práticas concretas de aquisição das ciências e do desenvolvimento de virtudes a fim de ajudar as almas. Para Inácio, portanto, o cuidado com a pessoa é um dos meios mais eficazes de ajudar as almas.

Outro aspecto importante e que não pode ser deixado em segundo plano é aquele que indica para uma relação binária entre duas pessoas, o qual exige confiança mútua e diálogo permanente. Os Exercícios Espirituais e as Constituições da Companhia fundamentam esse entendimento não apenas entre superior e súdito (ao interno da Companhia), mas entre administrador e colaborador, entre mestre e aluno (nas obras e escolas jesuítas).

E como essa relação só pode acontecer se a totalidade dos sujeitos estiver envolvida, nenhum âmbito da vida das pessoas pode ficar de fora. Isso implica não apenas o cuidado do corpo, fi-

sico e mental, mas também o fortalecimento e o desenvolvimento da sensibilidade integral humana e espiritual.

Esse caráter totalizante não se fecha em si mesmo, mas, por sua própria essência, é sempre voltado à abertura para o externo do sujeito, é sempre direcional. Mas, para Inácio, essa necessária atitude de abertura à existência não pode ser reduzida a uma mera relação mecânica de interior-exterior (de manifestar as coisas boas ou más, das coisas conhecidas ou ocultas), mas que, ao manifestá-las, o indivíduo dê a conhecer como o agir divino opera em seu interior. Isso significa manifestar as suas motivações mais profundas, as suas convicções, as resistências e tudo mais que possa impedir a sua liberdade em aderir e responder ao chamado divino.

Naturalmente, essa relação não é monológica, mas dialogicamente recíproca. E justamente é no cuidado com a pessoa que essa relação acontece entre aquele que orienta os Exercícios e o exercitante. Ou seja, a relação que se estabelece é aquela que manifesta uma dinâmica de dar e receber.

Ao comentar essa mesma dinâmica em sua conferência (no curso de “Acompanhamento Espiritual na tradição inaciana” – Roma, 2007 – do Secretariado da Espiritualidade Inaciana da Companhia), o geral da Companhia, Peter Hans-Kolvenback, sublinhava que Inácio supõe que todo o exercitante tem a necessidade de uma *cura personalis* e que ninguém pode cuidar de si mesmo, pois para crescer e se desenvolver nós sempre precisamos de ajuda da alguém (KOLVENBACK, 2007, p. 10).

Nessa dinâmica de relação, que é sempre de duplicidade, de confiança e diálogo, encontra-se uma outra atitude importante, tanto para a vida espiritual como para a relação mestre-aluno: a capacidade de se dispor, de se deixar corrigir e de sempre refletir.

Se na dinâmica dos exercícios essa relação de confiança e diálogo estimula o exercitante a assumir a responsabilidade para evitar tudo quanto contrasta com o plano divino, na relação mestre-aluno, o estudante também deve assumir a sua responsabilidade de seguir as orientações de seu mentor.

Nesse sentido, a *cura personalis* é um componente que ajuda a fazer com que a pessoa possa dar a sua resposta individual e com liberdade a uma dinâmica de maturidade e autonomia.

Um último tema ainda deve ser apresentado nesse caminho de entendimento da compreensão que Inácio tinha sobre o significado do cuidado com a pessoa: é aquele que diz respeito ao discernimento (LOPES, 2005, p. 53-72; p. 159-181). Quando Inácio fala em “discernir”, ele está se referido ao caminho de liberdade que o exercitante vai descobrindo no processo de adesão a Cristo e à sua missão.

Se o propósito dos Exercícios é buscar e encontrar a vontade divina, conseqüentemente, para alcançá-la, o exercitante deve usar todos os meios para se preparar e remover toda a desordem afetiva que impede a realização desse objetivo buscado. Por isso, na dinâmica dos Exercícios, o exercitante é envolvido como um todo no discernimento e na busca da vontade de Deus com a convergência de sua afetividade e intelectualidade (PÉREZ RUBIO, 2018, p. 83). Em outras palavras, se requer um discernimento cuidadoso. Por isso discernir com liberdade e *cura personalis* são movimentos que andam lado a lado.

Assim, o horizonte de fundo sobre o qual Inácio propõe o cuidado com a pessoa ilumina o processo de ensino-aprendizagem proposto pela Companhia, que inclui necessariamente o desenvolvimento da integralidade do estudante como indivíduo singular numa relação de abertura e confiança dialógica recíproca com seu mestre.

Conclusão

Como afirmou Geger (2014, p. 28), nenhuma definição única pode ser aplicada à *cura personalis*. A experiência de Inácio mostra como essa expressão foi sendo definida de várias maneiras e foi aplicada em diferentes contextos. Todavia os três significados mais comumente usados hoje apontam para uma educação integral, para o cuidado com o indivíduo e o cuidado apostólico, que são consoantes com os valores e experiência de vida do próprio Inácio. Por outro lado, essa expressão também é associada ao bem mais universal (isto é, a busca do *magis*).

A sua aplicação não se reflete apenas no âmbito da espiritualidade da Companhia, mas também no cotidiano de sua missão

apostólica. Nela se estabelece um modo de proceder, isto é, um exercício de relações e práticas de transmissão e acolhimento, de diálogo e confiança, de discernimento e liberdade, de acompanhamento e de deixar-se acompanhar, etc., que fazem possível um melhor serviço a Deus e auxílio do próximo. Disso tudo emerge no indivíduo uma espiritualidade eminentemente integradora, que o leva a descobrir uma experiência de diálogo e reconciliação.

Referências

ARRUPE, Pedro. *The Role of Jesuit Schools and Their Future*, Speech (1972) – https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1972_arrupeonroleofjesuitschools/. Acesso em: 21/12/2020. (Fonte: AIXALA, Jerome (ed.). *Other Apostolates Today: Selected Letters and Addresses-III*, St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1981. p. 43-52).

ARRUPE, Pedro. *The Jesuit Mission in the University Apostolate*, Speech (1975) – https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1975_arrupeuniversityapostolate/. Acesso em: 21/12/2020. (Fonte: AIXALA, Jerome (ed.). *Other Apostolates Today: Selected Letters and Addresses-III*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1981. p. 79-95).

ARZUBIALDE, S.; CORELLA, J.; GARCIA LOMAS, J.M. (Eds.). *Constituciones de la Compañía de Jesus*. Introducción y notas para su lectura. Bilbao: Mensajero-Maliaño: Sal Terrae, s/d. *Características da Educação da Companhia de Jesus*, São Paulo: Edições Loyola, 1987.

CASALINI, Cristiano. *Włodzimierz Ledóchowski's Call for Cura Personalis: Humanist Roots and Jesuit Distinctiveness*. In: *Education. Studia Paedagogica Ignatiana* [on-line], T. 22, n. 4, 4 January 2020. p. 123-134. <https://apcz.umk.pl/SPI/article/download/SPI.2019.4.006/24722/62319>. Acesso em: 21/12/2021.

CONWELL, Joseph F. *Impelling Spirit: Revisiting a Founding Experience (1539), Ignatius of Loyola and His Companions*. Chicago: Loyola Press, 1997. p. 74-75. *Decretos da 35ª Congregação Geral*. São Paulo: ed. Loyola, 2008.

GEGER, B.T. *Cura Personalis: Some Ignatian Inspirations*. In: *Jesuit Higher Education: A Journal*, vol. 3, n. 2, 2014, p. 6-20. <https://epublications.regis.edu/jhe/vol3/iss2/2>. Acesso em: 21/12/21.

GRAMATOWSKI, W. LEDÓCHOWSKI, Włodimiro. In: O'NEILL, Ch.E., DOMÍNGUEZ, J.M. (eds.). *Diccionario historico de la Compañía de Jesús*, vol. 2, Rome: IHSI; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. p. 1.688.

KOLVENBACH, P.-H. *Cura personalis*. In: *Review of Ignatian Spirituality*, vol. 38, n. 1, 2007. p. 9-17.

LEDÓCHOWSKI, W. *Instructio pro Assistentia Americae de ordinandis universitatibus, collegiis ac scholis altis et de praeparandis eorundem magistris*. In: *Woodstock Letters*, vol. 64, n. 1, 1935. p. 5-16.

LOPES, J.M.M. (ed.). *A pedagogia da Companhia de Jesus: Contributos para um diálogo*. Braga: Axioma, Publicações da Faculdade de Filosofia, 2018.

LOPES, J.M.M. (ed.). Linhas características da pedagogia da Companhia de Jesus. In: LOPES, J.M.M. (ed.). *A pedagogia da Companhia de Jesus: Contributos para um diálogo*. Braga: Axioma, Publicações da Faculdade de Filosofia, 2018. p. 5-72.

LOPES, J.M.M. (ed.). Cura personalis e a educação na Companhia de Jesus – I. In: *Brotéria*, 161, 2005. p. 53-72.

LOPES, J.M.M. (ed.). Cura personalis e a educação na Companhia de Jesus – II. In: *Brotéria*, 161, 2005. p. 159-181.

LOYOLA, Ignacio de. *Ejercicios*. Directorio y documentos de San Ignacio. CALVERAS, José (ed.). Barcelona: Editorial Balmes, 1958.

CALVERAS, José (ed.). Autobiografia. COSTA, Maurizio (intr. e com.), Roma: CVX/CIS, 1991.

PÉREZ RUBIO, Segundo Rafael. *La Práctica de la Cura Personalis en San Ignacio de Loyola*: un estudio de sus orígenes y la relevancia para la misión actual de la Compañía de Jesús. Fac. de Teología de Comillas. Madrid: Comillas, 2018.

ZAPICO, Dionísio Fernández (ed.). *Regulae Societatis Iesu (1540- 1556)*. Roma: MHSI, 1948. p. 268-272.

Neoliberalismo – repensando algumas concepções e mitos

Lidiane Elizabete Friderichs

Indeed, neoliberalism may be seen as a ubiquitous, totalizing, and epoch-defining phenomenon. (BETTACHE; CHIU, 2019, p. 2)

Considerações iniciais

O neoliberalismo foi adotado paulatinamente em quase todas as partes do mundo a partir das décadas de 1970 e 1980 num contexto marcado por redemocratizações políticas (com exceção do Chile, que implantou esse modelo em um governo autoritário), desintegração da União Soviética (que representou a derrota das alternativas socialistas) e uma crise econômica que desencadeou uma fase global de estagflação, em que altas taxas de desemprego foram acompanhadas por baixo crescimento econômico e uma inflação galopante

Para tanto, este artigo busca debater alguns aspectos da estruturação doutrinária do neoliberalismo e como esse acabou sendo formatado e aplicado, especialmente nos países da América Latina, bem como visa problematizar muitos de seus mitos, que devem ser rediscutidos para complexificar a abrangência e a profundidade do livre mercado. Dados os limites deste artigo, não será possível fazer uma análise particularizada de cada caso, apenas apontar preceitos mais gerais que possibilitem novas discussões.

O neoliberalismo constitui-se além da última fase do capitalismo, sua etapa superior, o qual desde os anos 1970 se configura como uma “estrategia ofensiva del Capital (contra el Trabajo) y reacción, ‘salida’ y ‘solución’ ante la crisis estructural y global del capitalismo tardío” (PUELLO-SOCARRÁS, 2013, p. 16). Esse regime político, globalizado, vai contar com uma ativa promoção

por parte do Estado dos princípios do mercado e da concorrência (PHELAN; DAWES, 2018).

Para entendermos a implantação do neoliberalismo como programa de governo e de sociedade e sua expansão como fórmula política global, é necessário analisar a sua disseminação e internalização, compreendendo como foram constituídas suas práticas sociais, seus discursos e a maneira como esses se tornaram profundamente enraizados na sociedade civil. Analisar esses fatores possibilita perceber como o neoliberalismo se consolidou hegemonicamente, bem como se reproduziu e transformou, possibilitando a continuação de projetos e práticas de livre mercado mesmo diante de situações adversas, como crises econômicas e políticas que o contestavam.

A habilidade de renovação de seus projetos e princípios revela a capacidade de resiliência do neoliberalismo. Depois de visualizadas as implicações das políticas de livre mercado na década de 1990, seria impensável reproduzi-las assim como naqueles anos, já que diferentes momentos pedem atuações díspares e suas consequências marcaram negativamente o inconsciente coletivo da população. Assim, é natural que as medidas liberalizantes do início do século XXI tenham passado por modificações táticas, mas deixaram sua matriz intacta. “No es válido afirmar la superación progresiva del neoliberalismo simplemente bajo la sospecha de verificar la mayor o menor *presencia estatal*” (PUELLO-SOCARRÁS, 2013, p. 50).

Ao considerarmos a sua historicidade, o neoliberalismo apresenta dois marcos enquanto nascimento teórico: o Colóquio Walter Lippmann¹ de 1938 e a Sociedade Mont Pèlerin de 1947. Nesses eventos, debateram-se as possibilidades de renovação do liberalismo em um contexto em que as políticas de livre mercado haviam sido afetadas pela crise de 1929 e pela implantação de medidas keynesianas (*New Deal* norte-americano e Estado de bem-estar social europeu). No colóquio de 1938, os debates sobre a definição

¹ Realizado em Paris de 26 a 30 de agosto de 1938, reuniu pensadores como Louis Rougier (organizador do evento), Friedrich Hayek, Jacques Rueff, Lionel Robbins, Raymond Aron, Wilhelm Röpke, Alexander von Rüstow, Walter Lippmann, Ludwig von Mises, entre outros.

do novo liberalismo ainda eram controversas e estavam em disputa, dividindo os intelectuais nele presentes. Enquanto um grupo, liderado por Rougier, Lippmann e os teóricos do ordoliberalismo, defendia a refundação integral do liberalismo, aceitando certo “intervencionismo liberal”² – pois acreditavam que a crise do liberalismo era consequência de seus problemas internos e de seu próprio funcionamento – outro grupo, representado pelos austríacos Von Mises e Hayek, entendia a crise do livre mercado como fruto da traição dos princípios do liberalismo clássico e rechaçava a participação do Estado na condução da economia. Entretanto um consenso os ligava: “opor um *front* unido ao intervencionismo de Estado e à escalada do coletivismo” (DARDOT; LAVAL, 2008, p. 73).

O encontro que marcou o nascimento da Sociedade Mont Pèlerin³ manteve a crítica às políticas de bem-estar social e aos governos de esquerda, considerados, juntamente com os sindicatos, inimigos da liberdade (por defender o crescimento do Estado e o investimento em áreas sociais). Esse vai ser marcado pela figura de Friedrich Hayek e pela predominância das Escola Austríaca de Economia, que vai assumir o discurso mais radical em relação à predominância do mercado e ao esvaziamento do Estado; os austríacos vão, juntamente com a Escola de Chicago, constituir-se nas doutrinas mais popularmente difundidas do neoliberalismo.

En Europa, el ordoliberalismo estaba siendo gestado en Alemania desde la década de 1930, en la Universidad de Friburgo, teoría que también fue conocida como Economía Social de Mercado; la Escuela Austríaca de Economía igualmente se convertía en un importante semillero del pensamiento neoliberal, aunque generando algunas controversias; y el Coloquio Walter Lippmann era organizado en Francia en 1938. Esos tres ejemplos muestran como existía un caldo de cultivo sobre

² “Esse intervencionismo *jurídico* do Estado contrapõe-se a um intervencionismo *administrativo*, que estorva ou impede a liberdade de ação das empresas” (DARDOT; LAVAL, 2008, p. 80).

³ Ocorreu na Suíça de 1 a 10 de abril em 1947 e foi organizado por Friedrich Hayek. Reuniu, entre outros, os intelectuais Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig von Mises, Walter Eupken, Walter Lippmann, Michael Polanyi e Salvador de Madariaga.

el cual el neoliberalismo se levantaría, el que desde 1947 pasó a contar con el liderazgo de la Sociedad Mont Pèlerin, fundada en Suiza, que se convertiría en una de sus instituciones con poder de movilización más potente, la que aglutinó varios de esos precursores y sirvió como importante órgano difusor, con llegada a Latinoamérica (RAMÍREZ, 2013, p. 316).

No Colóquio Walter Lippmann, houve a primeira tentativa de criar uma “internacional neoliberal”, o que vai resultar na fundação de uma série de organizações e de *think tanks* (TTs), que assumiram o encargo de difundir essa ideologia ao redor do mundo. Essa investida vai tomar maior impulso com a Sociedade Mont Pèlerin, a qual está no centro de uma rede global destinada a garantir a circulação da doutrina neoliberal. Essa rede é majoritariamente constituída por *think tanks*, que se ocupam de impulsionar a produção, defesa e divulgação do neoliberalismo, bem como de articular intelectuais, políticos e empresários numa estrutura que os retroalimenta (FRIDERICHS, 2019).

Os *think tanks* podem ser identificados como comunidades discursivas que imaginam, promovem e sustentam o neoliberalismo. Estruturam-se em teias regionais e globais⁴, formulando alianças entre intelectuais e especialistas em um circuito que sustenta e promove suas posições ideológicas. Esses institutos trocam informações sobre as políticas econômicas de seus países, difundem as produções de seus membros, intercambiam pensadores e financiam atividades de outros centros de pesquisa. Contam também com o empresariado, que na América Latina assumiu um

⁴ Três instituições privadas destacam-se como produtoras e divulgadoras das ideias neoliberais em escala mundial; são elas: a *Sociedade Mont Pèlerin*, a *Atlas Economic Research Foundation (Atlas)* e o *Institute of Economic Affairs (IEA)* (MATO, 2007). Para a América Latina, destacam-se a *Atlas, a Hispanic American Center for Economic Research (Hacer)* e a *Red Liberal para América Latina (RELIAL)* (FISCHER; PLEHWE, 2013). Esses institutos promovem ideias de direita, liberais e neoliberais, possibilitam a cooperação e a conexão entre as redes norte-americanas, latino-americanas, europeias e de outros continentes. Trabalham com diferentes temáticas da agenda das políticas públicas, como educação, corrupção, saúde, direitos trabalhistas, insegurança, política social, ameaças à democracia e ao livre mercado, ascensão do populismo e intervencionismo estatal.

maior protagonismo a partir das redemocratizações. No Brasil, grandes empresários passaram a “veicular de forma direta e aberta um conjunto de posicionamentos e demandas através da grande imprensa e nos meios de comunicação em geral” (MINELLA, 1994, p. 505).

No Brasil, o Instituto Liberal (IL) e o Instituto de Estudos Empresariais (IEE) destacaram-se, nas décadas de 1980 e 1990, na defesa, construção e difusão das propostas de livre mercado. Esses centros foram fundados, dirigidos e financiados pela classe dominante do país e dedicaram-se a diversas atividades de divulgação da ideologia neoliberal, atuando na organização de eventos e cursos de formação para públicos selecionados, na publicação de livros, revistas e panfletos de literatura liberal (produzindo materiais didáticos que pudessem auxiliar a instrução ideológica de seus pares e dos meios formadores de opinião), além de se ocupar da análise de políticas públicas e da elaboração de propostas políticas, econômicas e sociais para o país (FRIDERICHS, 2019).

A agenda neoliberal passou a ser implantada no Brasil pelo governo de Fernando Collor de Mello (1990-1992) a partir do Plano de Estabilização, o qual objetivava reduzir o déficit público e combater a inflação. Seu governo deu início ao processo de privatizações no Brasil, buscando romper os alicerces do desenvolvimentismo, “o programa de desestatização concentrou os seus esforços na venda de empresas estatais, com a inclusão, nos primeiros anos, de empresas siderúrgicas, petroquímicas e dos demais setores responsáveis pela indústria de base” (BRANDÃO, 2017, p. 18). Tal agenda “caminharia no sentido da liberalização da economia, da desregulação, da associação com o capital estrangeiro, do combate ao intervencionismo estatal e da defesa das privatizações” (PICCOLO, 2010, p. 81). Essas medidas foram seguidas nos governos de Itamar Franco e aprofundadas por Fernando Henrique Cardoso.

O projeto político-econômico de FHC foi baseado em dois pilares: um programa de estabilização macroeconômica – o Plano Real – e um de reformas do Estado, “que compreendeu, de um lado, a modificação da legislação trabalhista, previdenciária, tributária e administrativa e, de outro, a quebra de monopólios es-

tatais, desregulamentação financeira, abertura econômica e privatizações” (BRANDÃO, 2017, p. 22). A desestatização contribuiu para a desnacionalização da economia brasileira e para o aumento da vulnerabilidade externa do país. Os ajustes neoliberais passaram a ser defendidos como necessários para o Brasil fazer parte do mundo globalizado.

“Para poner en marcha estas reformas, los gobiernos se sirven de los *TT* locales, en su mayoría vinculados a empresas y partidos políticos, que producen datos, ideas y argumentos para legitimar estas decisiones en la opinión pública” (BOTTO, 2011, p. 87). O IL e o IEE contribuíram, nesse sentido, para que o neoliberalismo fosse largamente disseminado na sociedade brasileira e suas políticas naturalizadas como um remédio necessário para o país vencer a crise econômica. Esses *TTs* construíram explicações discursivas e elaboraram dados e estatísticas, disseminados em diversos meios de comunicação, visando convencer que o Brasil necessitava de mais mercado e menos Estado.

Repensando alguns mitos

O neoliberalismo é marcado por muitos mitos, que se prolongam até hoje e ainda são usados para explicá-lo. Esses tendem a reduzir a complexidade do fenômeno e por vezes estipular o seu término. Duas dessas narrativas são as mais divulgadas: a perspectiva de que o neoliberalismo se trata de um pensamento único e que suas propostas abrangem apenas o mundo econômico.

Ao contrário dessas perspectivas, o neoliberalismo não se constitui como uma ideologia monolítica, dada a diversidade de suas posições, representada principalmente por suas diferentes escolas conceituais (Austriaca, Chicago, Virgínia, Ordoliberalismo, Libertarianismo) e por sua capacidade de se adaptar aos contextos e apropriar-se de outras ideologias e discursos políticos (PLEHWE, 2006; PUELLO-SOCARRÁS, 2013; RAMIREZ, 2013; DARDOT; LAVAL, 2016; PHELAN; DAWES, 2018). As divergências em relação às possibilidades de aplicação das políticas econômicas e sociais são visíveis entre seus intelectuais; apesar disso, todas as suas roupagens “mantienen al unísono los prin-

cipios generales del neoliberalismo y convergen – superando sus diferencias – en una unidad ideológica consistente que guía sus prácticas fundamentales” (PUELLO-SOCARRÁS, 2013, p. 27). Principalmente no que se refere à construção de uma sociedade de mercado – e não apenas uma economia de mercado.

Nesse sentido, o neoliberalismo também ultrapassa as meras pretensões econômicas, constituindo-se em uma ideologia multifacetada, que articula muitos discursos em sua estratégia de legitimação, como o religioso, o nacionalista, o antipopulista, entre outros (RAMÍREZ, 2013, p. 325/6). Ele, portanto, representa um projeto político e cultural para construir a própria imagem do social e reconstituir o significado da ‘democracia liberal’ (BROWN, 2003). Pressuposta pelos teóricos neoliberais, a readequação da democracia deveria “retirar a economia de todos os processos de decisão democrática, tornando a eficiência econômica seu objetivo final e subordinando a política aos ‘supostos imperativos técnicos da economia’” (LECHNER, 1998, p. 29, tradução própria).

Dentro desse escopo, também é preciso debater o papel do Estado dentro das perspectivas de livre mercado, pois muito se fala do “Estado mínimo” e pouco de como o neoliberalismo precisou do governo para sua implantação e funcionamento. Os intelectuais neoliberais não necessariamente pregam a eliminação de um suporte social mínimo vindo dos Estado, desde que esse não seja hostil à iniciativa e ao funcionamento do mercado.

Mais fundamentalmente, os arquitetos do neoliberalismo pós Segunda Guerra Mundial se distanciaram do liberalismo *laissez-faire* de seus ancestrais intelectuais ao afirmar que um certo grau de supervisão governamental era uma condição *sine qua non* do capitalismo contemporâneo. Assim, o desafio para eles não era eliminar o Estado, mas reduzir seu escopo e redefinir seu papel em relação ao mercado (PLEHWE; WALPEN; NEUNHOFFER, 2006, p. 2, tradução própria).

Dessa forma, o neoliberalismo vai diferenciar-se dos demais sistemas político-econômicos porque produziu uma mudança nas regras de funcionamento do capitalismo, alterando o exercício do poder governamental e elaborando uma nova racionalidade polí-

tica e social, articulada à globalização e à financeirização; “não estamos lidando com uma simples retirada de cena do Estado, mas com um reengajamento político do Estado sobre novas bases, novos métodos, novos objetivos” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 190).

A hegemonia⁵ construída em torno do neoliberalismo e de seu receituário tampouco vai ser puramente harmoniosa, levando em consideração que diferentes sociedades vão apropriar-se de formas distintas de seus preceitos, assim como aplicaram a seu modo suas políticas, podendo utilizar-se de mais ou menos Estado para isso. “Em vez de uma hegemonia neoliberal global e homogênea, precisamos pensar em constelações hegemônicas neoliberais potencialmente distintas, que podem ser construídas nos níveis nacional, transnacional, mundial-regional e global” (PLEHWE; WALPEN; NEUNHOFFER, 2006, p. 3, tradução própria).

A amplitude do consenso tecnocrático para a aplicação das políticas de livre mercado na década de 1980 e 1990 na América Latina vai ser formulada dentro desse escopo heterogêneo. O neoliberalismo vai ser declarado como a única possibilidade de retomar o crescimento econômico e de superar a chamada “década perdida”, denominação dada aos anos 1980, marcados pela estagnação econômica, endividamento externo, hiperinflação, recessão e aumento da desigualdade social (BRANDÃO, 2017, p. 5).

A aplicação das políticas neoliberais na América Latina não foi defendida e concretizada apenas por partidos de direita, tendo sido aplicadas por partidos populistas e de esquerda, mesmo elas contradizendo seus históricos compromissos sociais e políticos – esses são os casos do Partido Peronista da Argentina, do Partido Revolucionario Institucional do México, do Acción Democrática da Venezuela e do Movimiento Nacionalista Revolucionario da Bolívia. Já em países com fracos movimentos trabalhistas, a centro-esquerda liderou ou colaborou com os processos de refor-

⁵ Para Antonio Gramsci (2006), a hegemonia não pode ser exercida exclusivamente pela força e pela repressão (do Estado ou classe dominante); ela deve estabelecer-se com o consentimento e a adesão ativa dos indivíduos, necessitando assim de um potente poder de convencimento, assim como de acordos e coalizões que integrem diversas forças sociais em blocos de poder.

ma e liberalização econômica – casos do Partido de Liberación Nacional da Costa Rica e do Izquierda Democrática do Equador (ROBERTS, 2014, p. 32, tradução própria).

Outros casos tiveram um processo “mais clássico” ao ser organizados pelas direitas políticas, por exemplo na liberalização do mercado lançado pelas ditaduras civil-militares – casos da Argentina (num primeiro momento), do Chile e do Uruguai – ou foram estruturados por figuras independentes que se elegeram como *outsiders* (populistas de direitas) com uma organização partidária pouco significativa – casos do Brasil com Fernando Collor de Mello e do Peru com Alberto Fujimori. Em consonância com esses casos, os partidos conservadores da Colômbia, Honduras, Paraguai, República Dominicana, El Salvador e Uruguai também desempenharam papéis importantes no processo das reformas neoliberais esses países passaram por experiências autoritárias que restringiram a mobilização política de setores populares, além de contar com partidos trabalhistas historicamente fracos (ROBERTS, 2014, p. 32, tradução própria).

O golpe de Estado no Chile em 1973, liderado pelo general Augusto Pinochet, jogou o país em uma ditadura que se estendeu até 1990 e levou a cabo a primeira experiência neoliberal do mundo. O projeto de reestruturação econômica do Chile foi encabeçado pelos “Chicago Boys”, um grupo de economistas chilenos formados pela Universidade de Chicago – seguidores das ideias de Milton Friedman – através de um programa educacional financiado pelos Estados Unidos no período da Guerra Fria com o objetivo de neutralizar as tendências esquerdistas na América Latina. O projeto econômico, idealizado por esses, “reverteu as nacionalizações e privatizou os ativos públicos, liberou os recursos naturais à exploração privada e não regulada [...] privatizou a seguridade social e facilitou os investimentos estrangeiros diretos e o comércio mais livre” (HARVEY, 2008, p. 15).

Na Argentina, as eleições de 1989, que sucederam Raúl Alfonsín (primeiro governo eleito pós-ditadura), consagraram o retorno do peronismo ao poder. Carlos Menem, em oposição ao que tinha declarado em sua campanha, respondeu à crise hiper-

inflacionária com uma dramática mudança de discurso, aproximando-se de líderes empresariais, de políticos conservadores e de tecnocratas orientados para o mercado a fim de promulgar um vasto programa neoliberal. Sua principal reforma política foi o Plano de Convertibilidade, liderado pelo economista Domingo Cavallo, que, ao fixar a taxa de câmbio, contribuiu para a estabilidade macroeconômica. Com essas medidas Menem controlou a inflação, e a economia voltou a crescer, levando seu governo a receber altas classificações de aprovação, o que lhe oportunizou a reeleição (KALTWASSER, 2014).

No Peru, nas eleições de 1990, a direita apostou suas fichas na candidatura do escritor Mario Vargas Llosa, defendendo um plano radical de modernização neoliberal. A esquerda apostou no discurso revolucionário e dividiu-se em vários candidatos, enquanto os principais partidos políticos, alinhados ao centro, uniram-se em torno de Alberto Fujimori, figura praticamente desconhecida que utilizava um discurso populista para criticar a elite corrupta e diferenciar-se de seus opositores. Vencedor, Fujimori anunciou uma política que surpreendeu seus aliados e críticos: um plano de ajuste econômicos e a favor do livre mercado. As medidas implementadas ajudaram a superar a hiperinflação e a promover o crescimento econômico, o que teve um impacto positivo no nível de aprovação do presidente. Com o apoio de empresários e militares, Fujimori fechou o Parlamento em 1992, efetuando um autogolpe; mesmo assim se reelegeu em 1995 porque havia conseguido controlar a hiperinflação e minar o movimento guerrilheiro do Sendero Luminoso (KALTWASSER, 2014).

Na Bolívia, de forma parecida com o Peru, todo um programa de ajustes liberalizantes foi formulado para a candidatura do general Banzer, que acabou perdendo as eleições de 1985 para Victor Paz Estenssoro (herdeiro do partido populista), que, surpreendentemente assumiu o projeto de seu adversário e adotou o neoliberalismo com o objetivo de conter a hiperinflação. Menem, Carlos Andrés e Fujimori têm alguns pontos em comum: todos prometeram exatamente o oposto das políticas radicalmente anti-populistas que implementaram nos anos 1990.

A política foi assim reformulada em uma estrutura neoliberal – numa sensibilidade antipolítica que desconfia de qualquer visão normativa que ameace a autonomia (politicamente construída) da razão de mercado. Em muitos aspectos, as reformas tecnocratas de mercado foram uma “expressão clássica da ‘política de antipolítica’ na América Latina – isto é, uma tentativa de isolar a formulação de políticas macroeconômicas das pressões sociais e da contestação democrática” (ROBERTS, 2014, p. 3, tradução própria). O neoliberalismo constitui-se como uma “nova razão de mundo” (DARDOT; LAVAL, 2016), não podendo ser analisado apenas como uma política que se impõe de cima para baixo, mas como uma série de medidas e práticas que vão se estabelecendo em nosso cotidiano. Ou seja, a sociedade vai internalizando preceitos neoliberais e não somente os governos. O individualismo, a competitividade e a meritocracia são exemplos disso. Pela lógica do “indivíduo-empresa”, “cada indivíduo é uma empresa que deve se gerir e um capital que deve se fazer frutificar” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 378). Isso só foi possível a partir de uma mudança de comportamento, ou seja, a implantação de dispositivos de disciplina, coação e convencimento que obrigaram os indivíduos a governar a si mesmos, cedendo à lógica da competição e da autovalorização pessoal. O neoliberalismo vai se diferenciar dos demais sistemas político-econômicos porque produziu uma mudança nas regras de funcionamento do capitalismo, alterando o exercício do poder governamental e elaborando uma nova racionalidade política e social articulada à globalização e à financeirização; “não estamos lidando com uma simples retirada de cena do Estado, mas com um reengajamento político do Estado sobre novas bases, novos métodos, novos objetivos” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 190). Na prática, isso significou: diminuir o gasto público (com algumas exceções, como os gastos militares), privatizar empresas públicas, restringir a proteção social, privilegiar soluções individuais, possuir uma moeda forte e estável, desregular os mercados de trabalho e controlar o crescimento da massa monetária para reduzir a inflação.

Considerações finais

A partir das considerações feitas neste artigo buscou-se salientar que o neoliberalismo é um fenômeno complexo e multifacetado, marcado por um conjunto conceitual polivalente que abarca o discurso econômico, político e ideológico. Nesse sentido, o neoliberalismo inseriu-se na América Latina e globalmente de forma estratégica, visando à reestruturação das relações mercado-Estado. “Raramente, ou nunca, existe em forma pura, geralmente coexistindo com elementos de outros discursos, estratégias e padrões organizacionais” (PHELAN; DAWES, 2018, p. 6).

Como exposto na epígrafe do início deste artigo, “o neoliberalismo pode ser visto como um fenômeno onipresente, totalizante e que define uma época” (BETTACHE; CHIU, 2019, p. 2, tradução própria). Onipresente porque, mesmo não percebendo diretamente, sua lógica e suas políticas encontram-se em (praticamente) todos os lugares, mesmo em sociedades e governos que afirmaram a sua superação. Totalizante porque engloba todos os aspectos da nossa vida; sua ideologia está enraizada tanto no coletivo como individualmente, marcando a estruturação de um novo sujeito *self-made man*, um *homo economicus*, mais competitivo e individualista, que privilegia a produtividade, a inovação e a criação de riquezas.

O neoliberalismo também define uma época porque modificou a estrutura do capitalismo e a forma como o Estado se relaciona com o mercado, marcando de forma sistemática os países que o adotaram ao aprofundar as desigualdades sociais, reduzir a proteção estatal, desnacionalizar as economias, privilegiar a concentração de capital na mão dos mais ricos, entre outras características. A política nos anos 1980 e 1990 pautou-se pelas privatizações, pela desregulamentação econômica, pelos impostos mais baixos e por um Estado mais enxuto, privilegiando a estabilidade monetária em relação às políticas sociais e ao pleno emprego. O Estado foi utilizado para facilitar o bom funcionamento do mercado e começou a negar, cada vez mais, a sua responsabilidade em planejar soluções para aplacar os problemas sociais, passando essa responsabilidade para o indivíduo.

Referências

- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo.. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (orgs.) *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 9-23.
- BETTACHE, Karim; CHIU, Chi-Yue. The Invisible Hand is an Ideology: Toward a Social Psychology of Neoliberalism. In: *Journal of Social Issues*, Vol. 75, n. 1, 2019, p. 1-12.
- BOTTO, Mercedes. *Think tanks* en América Latina: Radiografía comparada de un nuevo actor político. In: ASTE, Norma Correa; MENDIZABAL, Enrique (Ed.). *Vínculos entre conocimiento y política*. El rol de la investigación en el debate público en América Latina. Lima: Ediciones Nova Print S.A.C., 2011. p. 83-112.
- BRANDÃO, Rafael Vaz da Motta. Crise do Estado e reformas neoliberais na América Latina: as privatizações na Argentina e no Brasil. In: *XII Congresso Brasileiro de História Econômica & 13ª Conferência Internacional de História de Empresas*. Niterói, 2017. p. 1-32.
- BROWN, Wendy. Neo-liberalism and the end of liberal democracy. *Theory & Event*, 7(1), 2003.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FISCHER, Karin; PLEHWE, Dieter. La formación de la sociedad civil neoliberal en América Latina: redes de *think tanks* e intelectuales de la nueva derecha. In: RAMÍREZ, Hernán (Org.). *Neoliberalismo sul-americano em clave transnacional: enraizamento, apogeu e crise*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2013. p. 58-78.
- FRIDERICH, Lidiane. *A atuação política dos think tanks neoliberais brasileiros e argentinos: os casos do Instituto Liberal, do Instituto de Estudos Empresariais e do Instituto para el Desarrollo Empresarial de la Argentina (1983-1998)*. Tese de Doutorado em História. São Leopoldo: UNISINOS, 2019.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- HARVEY, David. *O Neoliberalismo: História e Implicações*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- KALTWASSER, Cristóbal. From Right Populism in the 1990s to Left Populism in the 2000s – and Back Again? In: LUNA, Juan Pablo; ROVIRA (Comp.). *The resilience of the Latin American Right*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.
- LECHNER, Norbert. The Transformation of Politics. In: AGÜERO, Felipe; STARKE, Jeffrey. *Fault Lines of Democracy in post-transition in Latin America*. Miami: North- South Center Press, 1998.
- MATO, Daniel. *Think tanks, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales en América Latina*. In: GRIMSON, Alejandro. *Cultura y Neoliberalismo*. CLACSO: Buenos Aires, 2007.

MINELLA, Ary Cesar. O discurso empresarial no Brasil: com a palavra os senhores banqueiros. In: *Ensaio, FEE*, Porto Alegre, 1994, p. 505-546.

PHELAN, Sean; DAWES, Simon. Liberalism and Neoliberalism. In: *Oxford Research Encyclopedia of Communication*, 2018, p. 1-37.

PICCOLO, Monica. *Reformas Neoliberais no Brasil: a privatização nos governos Fernando Collor e Fernando Henrique Cardoso*. Tese de Doutorado em História. Niterói: UFF, 2010.

PLEHWE, Dieter; WALPEN, Bernhard; NEUNHOFFER, Gisela. Introduction: Reconsidering neoliberal hegemony. In: *Neoliberal Hegemony. A Global Critique*. London, New York: Routledge, 2006.

PUELLO-SOCARRÁS, José Francisco. Ocho tesis sobre el Neoliberalismo (1973-2013). In: RAMÍREZ, Hernán (Org.). *Neoliberalismo sul-americano em clave transnacional: enraizamento, apogeu e crise*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2013. p. 13-57.

RAMÍREZ, Hernán. El neoliberalismo en perspectiva conosureña de largo plazo. In: RAMÍREZ, Hernán (Org.). *Neoliberalismo sul-americano em clave transnacional: enraizamento, apogeu e crise*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2013.

ROBERTS, Kenneth M. Democracy, Free Market, and Rightist dilemma in Latin America. In: LUNA, Juan Pablo; KALTWASSER, Cristóbal Rovira (Comp.). *The resilience of the Latin American Right*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014. p. 25-47.

A simbiose neoliberal-autoritária: uma perspectiva de longo prazo a partir de casos do Cone Sul da América Latina

Hernán Ramírez

Introdução

Recentemente, foi exposta a relação entre neoliberalismo e autoritarismo, que não pode ser vista apenas como uma deformação contemporânea, pois seria estrutural, visto que se encontra em sua própria gênese, o que explica, em parte, aquilo que hoje acontece. Longe de ser uma conjuntura particular diferente, isso faria parte de um ciclo histórico. Com base nas experiências brasileira, chilena e argentina, propomo-nos a analisar esse amálgama, pois foi nessas terras que pela primeira vez as posições neoliberais se tornaram políticas públicas em larga escala, justamente pela força, quando ditaduras se instalaram por meio de golpes, que os tinham como espinha dorsal, não restrita à economia, mas também como filosofia ampla. Essa perspectiva não só nos permite abordar casos da periferia capitalista, mas também dos próprios centros neoliberais, pois eles também estiveram envolvidos no processo e justificaram tal relação, mostrando-nos como seu domínio está longe de ser hegemônico, recorrendo à disciplinarização como método. Esse se aplica tanto em regimes ditatoriais como democráticos formais, uma vez que o uso da força pode ter diferentes componentes e dosagens, como demonstraremos na análise.

Uma aliança inusitada tem causado aparente estranheza no mundo. Diante de um contexto conturbado, o neoliberalismo passou a se associar a líderes autoritários para voltar a ser opção de poder. Fato que na América Latina se fez presente em vários casos, particularmente no Cone Sul, quando diante do quadro ins-

talado pela Onda Cor de Rosa essa particular aliança estabeleceu a fórmula que o conseguiu reverter, redundando, e não como paradoxo, não apenas em sua eliminação, mas num deterioramento das liberdades democráticas como um todo.

No Brasil, isso se observou claramente no processo que conduziu ao *impeachment* de Dilma Rousseff, que desde 2013 enfrentou um contexto adverso, quando, inconformada com as suas políticas, a burguesia passou à confrontação. Valendo-se de um reclamo pontual que conseguiu converter numa revolta geral contra o sistema político, a classe dominante brasileira deflagrou seu ataque mais profundo, que conduziu ao *impeachment* de 2016 e que se completou em 2018 com a interdição por meios legais do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Esse fato pavimentou a via para a eleição de Jair Bolsonaro, candidato que sempre fez gala de suas veleidades autoritárias, assim como relações promíscuas com grupos que agem dentro das instituições armadas e paralelas a elas. Essas circunstâncias não foram empecilhos para que os segmentos empresariais e as corporações estatais aderissem à sua candidatura, que a colonizaram, a ponto de lhe impor receitas neoliberais como norte de sua política econômica.

Mais recentemente, temos visto nas eleições da Argentina e Brasil como candidatos neoliberais fazem gala de lembrar com saudades os períodos ditatoriais, podendo indicar o argentino Javier Milei e o chileno José Antonio Kast como casos arquetípicos. Milei é um ultraliberal com comportamento de *double standard* invejável, com o qual tem angariado votos em Buenos Aires, especialmente entre os jovens. Entanto Kast é filho de um empresário com reminiscências nazistas e irmão de Miguel Kast, ministro de Trabalho de Pinochet e presidente do Banco Central, morto prematuramente.

E esse parece não ser um fenômeno local, mas que se observa em outras partes do mundo, onde grupos de ultradireita têm assumido um discurso anarcocapitalista, no qual usam a defesa irrestrita das liberdades individuais como justificativa de seus pensamentos e de suas ações para limitar a ascensão social de outros grupos, antes excluídos, em especial quando são superados em

contendas eleitorais abertas. Momento em que recorrem a diversas estratégias de disciplinarização, dentre as quais as que usam a via do mercado e institucionais.

De todo modo, se bem que alguns enxergam nisso um panorama novo, uma análise de mais longo prazo mostra-nos que talvez não seja, pois no passado podemos encontrar outros exemplos semelhantes, quando, em circunstâncias de radicalização, grupos neoliberais se aliaram a setores autoritários, o que levou inclusive à quebra dos regimes democráticos que na época vigoravam. Por isso esta análise procurará desvendar tal relação numa perspectiva que incorpore uma dimensão mais ampla, para a qual partiremos do périplo que Friedrich Hayek fizera pela região, talvez um fato pontual, mas que serve para desvendar como essa matriz é estrutural ao neoliberalismo.

Hayek e as ditaduras

Por força de narrativas, muitas delas míticas, Hayek foi lapidando sua imagem de paladino da liberdade e da democracia, mas um relato breve de seu histórico faz desmoronar tal construção. Em 1977, empreendia uma gira emblemática pela América Latina, visitando três países, e em dois deles teve entrevistas com os máximos chefes das mais ferozes ditaduras da região. Primeiramente, reuniu-se com Augusto Pinochet e, depois, com Jorge Videla. Para rumbar ao Brasil, onde seu passo não foi tão fulgurante.

Várias foram as críticas que recebera. Por isso diversos analistas tentaram compreender tal comportamento, em alguns casos com propósitos claros de fazer a sua justificativa. De todas essas tentativas, talvez o artigo de Bruce Caldwell e Leonidas Montes (2015) tenha sido aquele que melhores argumentos esgrimiu, centrado no que ocorrera no Chile, sempre na perspectiva de relativizar os fatos. De todo modo, os autores terminam por admitir o apreço que Hayek tinha pelo processo autoritário chileno, que se encaixava como luva em sua tese da recuperação democrática em países que corriam o risco de se tornar Estados iliberais.

Radica ali a chave explicativa de sua adesão tão problemática, pois as outras justificativas parecem pouco plausíveis, já que

Hayek tinha elementos para construir uma noção mais clara, e certamente sua escolha foi proposital, mesmo sabendo dos prejuízos que lhe traria.

Tempo antes, em 1975, Milton Friedman viajara ao Chile e entrevistara Pinochet, levantando uma grande polêmica, que respingou até no próprio Hayek, quando Gunnar Myrdal pontificara duramente contra os dois na entrega do Nobel. Igualmente o assassinato ainda fresco de Orlando Letelier em plena capital americana mostrava às claras que o desrespeito aos direitos humanos continuava vivo. Assim como na Argentina a imprensa internacional noticiava com espanto o drama dos desaparecidos, o que despertava uma ampla condenação, com polêmicas que se estenderam até no menos politizado universo do esporte. E, finalmente, a justificativa de que se trataria de uma visita protocolar, com poucas consequências ulteriores, tampouco se admite, visto que suas relações não pararam nesse episódio e estenderam-se no tempo.

Hayek prestou algum tipo de assessoramento na Constituição que se preparava por meio de dois membros da Junta de Gobierno, com os quais se correspondia, como lembra o livro de memórias de sua secretária particular (CUBITT, 2006). Relação que não concluiu ali e levou-o a visitar em 1981 novamente o país transandino. Dessa vez, com motivo do *meeting* em Viña del Mar celebrado pela Sociedade Mont Pèlerin, da qual era sua alma mater e cume maior do neoliberalismo, com o qual seu peso servia para legitimar definitivamente a ditadura.

O neoliberalismo como projeto contrarrevolucionário

Vemos assim que tudo isso não era mera coincidência. Longe de uma simples teoria econômica, noções renovadas do liberalismo vinham tomando corpo desde os anos 1920, em especial após a crise de 1929, quando ficaram evidentes as dificuldades dos enunciados clássicos para lidar com suas consequências, assim como com a ascensão do comunismo. Por isso o neoliberalismo apresenta-se como uma crítica a tais noções, que considera ingênuas, bem como se propõe a erigir um muro tanto aos ventos revolucionários como às variantes estatistas do capitalismo, que

consideravam uma deformação que conduziria, em última instância, ao comunismo.

Embora tenha se cristalizado já um núcleo inicial antes da Segunda Guerra no Colóquio Walter Lippmann, celebrado em 1938, será após o término do conflito bélico que o projeto ganha magnitude, em particular pela ação da Sociedade Mont Pèlerin, da qual Hayek é seu grande artífice. Através desse novo e outros instrumentos, seu corpo eidético começa a se irradiar pelo mundo, recalando na América Latina de forma difusa já na década de 1950, para se enraizar e institucionalizar rapidamente. Ação que não foi espontânea, mas obra sistemática de diversas instituições e indivíduos.

Hayek não chegou ao Chile, à Argentina e ao Brasil por acaso; seu pensamento circulava já desde aquela época por obra militante de indivíduos que estavam conformando as primeiras instituições que o propalavam. Lembremos que, em 1955, a Universidade de Chicago tinha feito um acordo com a Pontificia Universidad Católica de Chile para criar um curso de economia; em 1957, Alberto Benegas Lynch criava na Argentina o Centro de Estudos para la Libertad (CEL), tendo o próprio Hayek no seu quadro diretivo; assim como em 1961 foi criado o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES), que também propalou o pensamento neoliberal pelo Brasil, mas que tinha encerrado suas atividades tempo antes, em 1971, o que explica em parte a pouco calorosa recepção a Hayek.

Foi nesses centros onde se elaborava o pensamento que começou a embasar as direitas vernáculas, que agiram também para deslegitimar os governos legalmente instituídos num processo que desembocou nos golpes de Estado. Solução encontrada não apenas para destituí-los, mas que tinha como propósito maior promover profundas reformulações nas estruturas dos países com o intuito de deixar sem sustentação as forças que levavam supostamente a tal estado, a fim de criar bases maiores para os grupos que defendiam o status quo.

Essa articulação observa-se claramente ao analisar os tramados das políticas pensadas por eles. No caso de Chile, o grupo neoliberal nucleado na Pontificia Universidad Católica produziu

um denso documento apelidado de *El Ladrillo*¹, apresentado como a plataforma de Jorge Alessandri à presidência, mas que foi desestimulado após duras críticas. No Brasil, o IPES elaborou um vasto conjunto de estudos pelas mais diversas esferas que se antepunham às reformas de base impulsionadas pelo presidente João Goulart, que eram defendidas em Brasília por um buliçoso núcleo de políticos que orbitavam no seu entorno.²

De todo modo, em ambos os casos, não seria até a instauração dos governos autoritários que tais programas foram convertidos em políticas públicas. Certamente as ditaduras tiveram um marcado viés repressivo, no qual a morte, o desaparecimento, a tortura e a perseguição buscavam eliminar um suposto perigo iminente, mas elas foram além, pensando-se a si mesmas como marcos refundacionais, que tinham como objetivo promover vastas mudanças estruturais com o propósito de restaurar a democracia burguesa nos moldes dependentes, que julgavam ameaçada.

Assim, pode ser melhor compreendida a particular forma em que esses regimes são instaurados, em alguns casos com um especial cuidado de transparecer tais quebras como menos traumáticas. Lembremos que, no Brasil, o cargo de presidente foi declarado vago, e o Parlamento referendou a posse do um novo substituto militar. No Uruguai, foi o próprio presidente civil que se transformou em ditador e apenas o último presidente foi um militar. Por isso a manutenção de certa ordem democrática e eleições frequentes ou até periódicas, como no Brasil ou no Chile, devem ser levadas em conta e não podem ser interpretadas apenas como mero verniz, pois tinham a intenção de demonstrar um certo distanciamento com os totalitarismos mais clássicos.

E foram essas ditaduras os primeiros governos que levaram à prática políticas neoliberais de diversas vertentes. No Brasil, isso ocorreu de imediato, pois a ditadura galgada ao poder em 1964 assumiu-as desde um primeiro momento, inclusive colocando no comando os homens que as formularam. No caso do

¹ Compilado e editado posteriormente por Sergio de Castro (1992).

² Ver um estudo mais aprofundado dessas duas bases programáticas em Hernán Ramírez (2015).

Chile, essa virada aconteceu com maior força a partir de dezembro de 1976, quando os Chicago Boys chegaram ao poder com Sérgio de Castro como ministro da Fazenda. E, na Argentina, os liberais retornaram ao poder em 1976 num conhecido ciclo que se estendia há décadas.

O que só aconteceria após promover uma primeira disciplinarização social, que incluiu o universo intelectual, inclusive econômico. Processo no qual as posições ortodoxas foram se consolidando, tanto no mercado como dentro das estruturas estatais e da sociedade civil em sentido amplo. Assim, antes de se constituírem hegemônicas nas décadas de 1980 e 1990, essa etapa foi decisiva para firmar a estrutura que lhe garantiu sua primazia. Em particular porque instauraram um particular modelo de validação política e fizeram uma captura institucional, aniquilando ou expulsando concorrentes durante o longo período prévio.

Esse aparente paradoxo é justificado teoricamente. Diferentemente do pensamento liberal clássico, que tentava unir as liberdades política e econômica, embora as duas se distanciando com o tempo, o neoliberalismo parte do pressuposto de que o livre mercado conduz diretamente à liberdade política, sem ter que se preocupar com elas. Portanto promover o livre mercado é promover a liberdade e a democracia, às que se chegam por inércia. Como reverso lógico, atacar aquele resulta num ataque a essa. Silogismo que fica evidente no pensamento de Hayek, especialmente em seu livro traduzido como *Os fundamentos da liberdade* (1983), editado no Brasil pela editora de Maksoud, e se plasmou no próprio estatuto da Sociedade Mont Pélerin, sua instituição de cúpula, a qual, mesmo se proclamando herdeira das tradições liberais, ainda que remozadas, não tratou em parte alguma das liberdades políticas, concentrando-se apenas nas econômicas (MIROWSKI; PLEHWE, 2009).

E nessa vertente o pensador austríaco acredita na possibilidade de que um governo autoritário que leve à liberdade de mercado possa constituir uma saída quando as democracias iliberais se instaurem. Razão pela qual será simpático a todo processo que se encaixe dentro desse quadro teórico, sem se interessar demasiadamente pelas razões que conduziam os países a tais estados, muito mais complexos do que um simples esquema analítico geral.

Se bem que na época o espantinho comunista era agitado como alarme, a realidade indicava que se estava longe de um descontrolo democrático. No Brasil, o presidente João Goulart tentava para a esquerda, mas nada fazia supor que se estivesse na iminência revolucionária. Situação que também acontecia no Uruguai, onde a Frente Ampla havia apresentado números modestos nos recentes comícios. Na Argentina, o peronismo de direita ia se impondo à sua facção à esquerda. E, no Chile, Salvador Allende chegava ao poder sem ter maioria, provocando paradoxalmente a desmobilização armada do Movimiento de Izquierda Revolucionária (MIR).

Na contramão, as forças de direita voltavam-se cada vez mais para a desestabilização em ações que aos poucos mostraram uma maior articulação, ainda não mapeadas totalmente, mas que nos indicam como esse processo foi *in crescendo*, com métodos que se afastavam das soluções democráticas para abraçar cada vez mais as vias de fato, quando falhassem as tentativas de retornar ao poder por meios eleitorais, processo que fica mais evidente num rápido retrospecto.

Em 1961, João Goulart quase foi impedido de tomar posse, atravessando todo o seu mandato em constantes sobressaltos. Salvador Allende teve que vencer diversas manobras até ser referendado pelo Congresso, mecanismo previsto constitucionalmente quando o vencedor não atingisse a maioria, e dois dias antes o sequestro do general René Schneider por militares de direita pretendia deflagrar um golpe de Estado para impedir sua posse. Recentemente, sabemos que os Estados Unidos e o Brasil pensavam intervir se a Frente Ampla ganhasse no Uruguai as eleições de 1971. Em outras palavras, a busca por soluções autoritárias e as conspirações grassavam muito antes dos pretensos líderes populistas assumirem o poder.

Juan Linz (1978) adjudicava esse estado de crescente instabilidade às dificuldades que tinham as forças de direita para impor-se democraticamente, perdendo quando enfrentavam setores progressistas, assim que viram no uso da força um atalho para implementar suas políticas. Os golpes de Estado não foram gestados ao calor de uma conjuntura curta, mas num processo de longa duração, no qual os militares foram se somando a uma extensa coalizão, que incluía amplos segmentos civis, entre os quais empresariais, tecno-

cráticos e até religiosos, que foram se amalgamando em torno de um objetivo comum sob a base de interesses concomitantes.

Os empresários tinham dificuldades para conter os reclamos das classes trabalhadoras, que estavam em alça, assim como precisavam romper com direitos sociais adquiridos, para poder se inserir na nova divisão internacional do trabalho em cerne. Também os interesses da burguesia dependente associada estavam sendo atacados pelo protagonismo do Estado sob orientações desenvolvimentistas, que pugnava por uma maior autonomia nacional.

Por sua parte, a Igreja Católica, particularmente sua hierarquia, estava sendo questionada pela base, que tinha abraçado o social como causa, o que a levava mais à esquerda, perdendo seu antigo espaço político. Ela via no comunismo seu mais ferrenho adversário num combate comum com conservadores de direita, aos que provia de abundante justificação ideológica, que amassava e propalava desde suas estruturas, especialmente ideológicas.

Já os militares também se preocupavam com o horizonte em cernes, pois em plena guerra fria pensavam mais como apêndices das potências centrais do que de modo soberano, especialmente em termos sociais e econômicos, pois sua preocupação estava centrada na manutenção do status quo, unidos assim às burguesias vernáculas e às estruturas tecnocráticas a seu serviço, as que também se tencionaram em sua defesa à medida que o conflito social se acirrava.

Como hipotetizara Ricardo Bielchowsky (1995), o processo de radicalização em curso também foi afastando a tecnocracia das posições desenvolvimentistas, não tanto por aderir à ortodoxia, mas porque a defesa da propriedade os unia às classes com poses, que usaram diversas narrativas de confisco, seja no campo ou setores urbanos, para angariar apoio às suas causas.

Assim, essas forças se uniriam em torno de objetivos comuns, para o qual conciliaram interesses menores, que amalgamaram num discurso que o justificava, no qual argumentos autoritários, neoliberais e de cunho religioso vão se imbricando, não apenas de modo teórico, mas particularmente articulado à práxis política, processo que é anterior e embasará as ditaduras, pois não são as ditaduras que o deflagram, mas precisamente o inverso.

Isso se vislumbra especialmente na produção eidética do IPES, que, se não produziu um corpus único, como no Chile, marca esse processo através de uma série de propostas, em que se observa claramente tal aliança. A maioria desses estudos foi gestada em instituições ou por personalidades vinculadas à Igreja Católica, particularmente da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, cabendo às Pontifícias Universidades Católicas de São Paulo e Campinas ações referentes ao movimento operário, outra das frentes que cuidaram com afinco, pois reformas amplas no mundo do trabalho foram pensadas. Assim, lideranças católicas fizeram-se presentes, muitas delas vinculadas ao pensamento integralista ou até nazista, como Gustavo Corção, Miguel Reale ou Francisco Campos, entre as mais notáveis.

É conhecido que acordo entre a Universidade de Chicago, motorizado por Arnold Harberger, e a Pontifícia Universidad Católica de Chile foi o celeiro neoliberal do país transandino, o que nos fala já dessa junção, mas seria Jaime Guzmán aquele que aproximou de forma mais ampla essas duas tradições, pois *El Ladrillo* está quase exclusivamente centrado no econômico.

Valendo-se do gremialismo, uma ideologia de matriz corporativa e católica, tendeu pontes com o neoliberalismo, o que agradou as autoridades militares e se consagraria na Constituição chilena de 1980. Lembremos que, na oportunidade, Pedro Ibáñez e Carlos Cáceres, interlocutores de Hayek, apresentaram uma proposta de direito ao voto ainda mais restritiva, amplamente desestimulada pelos membros da Junta de Gobierno, o que nos fala acerca da virulência de seu posicionamento no espectro político (HUNEEUS, 2000).

Igualmente é fartamente sabido que Alberto Benegas Lynch, encarregado de introduzir a escola austríaca na Argentina, tinha claras inclinações católicas, mas é a forma como Domingo Cavallo chega ao cargo de presidente do Banco Central na ditadura que nos proporciona talvez o caso mais cristalino dessa imbricação. O pai da convertibilidade era membro de um instituto financiado pela Fundación Mediterránea, entidade que estava em trânsito ao neoliberalismo, tendo sido alavancado a tal cargo por ação do general Horacio Tomás Liendo, comandante do III Cuer-

po de Ejército, com assento em Córdoba, e do cardeal Francisco Primatesta, poderoso arcebispo local.

Vemos assim como existe um reforço mútuo tanto das forças que agem como das ideias que mobilizam, estabelecendo uma certa simbiose, na qual cada ator coloca à disposição do sistema seu próprio capital e obtém os recursos que precisa dos outros. Assim, a aliança empresarial com os grupos autoritários lhes permite obter o espaço necessário para eliminar seus adversários e implementar as políticas que precisam, as que dificilmente seriam aceitas sem disciplinarização.

Isso veio a ocorrer recém no final da década de 1980 e se estendeu pela década 1990 toda, quando o domínio hegemônico neoliberal entra novamente em colapso, dando lugar à ascensão de grupos que de alguma forma contestam os princípios neoliberais e promovem interesses contrários, que novamente são vistos como potencialmente perigosos. Razão pela qual passam a promover um novo ciclo de desestabilização, que corrói a democracia com eventuais rupturas, ainda que hoje sob roupagens institucionais (SOLER; PREGO, 2019), e assim restauram as políticas econômicas neoliberais.

À guisa de conclusão

Como a coruja de Minerva, o nosso entendimento sobre a relação entre autoritarismo e neoliberalismo tem ficado mais evidente nessa sua última etapa, quando novamente usam o expediente da força, sob novas formas, para retornar ao poder. Esse olhar sobre o presente nos permite voltar a vista ao passado e encontrar ali o germe dessa relação que os próprios atores tentam muitas vezes nos esconder. Criava-se ali uma simbiose que a cada tanto se reatualiza.

Longe da visão que criou de si, o neoliberalismo condiciona a defesa da liberdade à esfera econômica, subordinando-a quando aquela se transforma numa suposta ameaça. Nesse caso, é legítimo acabar com as democracias no momento em que se tornam iliberais, justificando a instauração de regimes autoritários que tenham como objetivo restabelecer o livre mercado, considerado como o instrumento que trará novamente a liberdade a longo prazo.

Dessa forma, vai se justificando a ruptura da ordem institucional, o que encontra amparo tanto nas tradições autoritárias mais conhecidas como na vertente neoliberal, que se afasta do liberalismo clássico. Ao fincar a natureza ontológica no indivíduo que se realiza no mercado, a liberdade política passa a ser secundária, podendo ser tolhida caso coloque em questão o primeiro. Ao fazer uma defesa do livre mercado, estaria defendendo a liberdade em essência, que assim ficaria a resguardo de si mesma, quando a democracia transbordasse para situações iliberais.

Essa tese foi transformada na pedra angular do funcionamento político, e não poderia ser de outra forma no capitalismo tardio, a que irá reger o novo ordenamento. A saúde do mercado passa a ser prioridade sobre a saúde da própria democracia; assim ele impõe suas regras, muitas vezes ancoradas em normas legais, até constitucionais, como o qual tal preeminência se cristaliza, na maioria das vezes com cláusulas pétreas de atrelamento a tais princípios, para que não possam ser facilmente revertidas.

Dessa forma, tanto no passado como em períodos mais recentes, a saída autoritária não era vista como permanente, mas como uma transição até que o sistema se regenerasse, via reformas, e assim podia retornar a uma autêntica democracia, ou seja, que não pusesse em perigo a ordem determinada pelo mercado. Mais do que o exercício da força per se, ela era o instrumento para dar lugar a uma ampla mudança estrutural, a única que permitiria o retorno à situação anterior. Através delas a ordem legal e a própria sociedade seriam inoculadas contra qualquer subversão às ordens do mercado.

Não obstante, tal justificativa possui limitações lógicas. Se o indivíduo pode realizar-se no livre mercado, promovendo um ciclo virtuoso, qual o motivo dessa realização não se dar também no *Ágora*, onde os indivíduos possuem, em tese, o mesmo poder de intervenção? Igualmente, se os mercados dão mostra de suas assimetrias constantemente, o que incide também em termos políticos, qual seria a garantia de que mercados imperfeitos gerem círculos democráticos virtuosos?

Essas disjuntivas não são menores, porque são elas que nos levam em sucessivas oportunidades a intentos disciplinadores via mercado, sejam de velho ou novo tipo, como tentativa de solução

aos problemas que os próprios mercados muitas vezes causam, que raras vezes são vistos como promotores desses desarranjos. Situação que nos conduz a um círculo vicioso que explica, em grande parte, a nossa instabilidade sistêmica, na maioria das vezes adjudicada quase que exclusivamente a razões internas à política, mas que encontram outra matriz explicativa quando vistas na perspectiva de um processo mais amplo.

Temos visto que o esgotamento de certos ciclos econômicos leva-nos a tais desarranjos. Portanto a política não pode estar subordinada a esses interesses, que não se regulam livremente como previa Hayek, os que devem ser controlados; do contrário, podem atentar contra as próprias democracias, já que alteram o necessário equilíbrio em nome de uma suposta liberdade econômica que tem se revelado falha. Como nos revela o fato de que, em sucessivos momentos, sacrificassem a própria democracia como solução.

Referências

- BIELSCHOWSKY, Ricardo A. *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*. Contraponto: Rio de Janeiro, 1995.
- CALDWELL, Bruce; MONTES, Leonidas. Friedrich Hayek y sus dos visitas a Chile. Estudios Públicos, *Centro de Estudios Públicos*, nº 13, 2015, p. 87-132. Com Working Paper de 2014.
- CASTRO, Sergio de. *Bases de la Política Económica del Gobierno Militar Chileno*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 1992.
- CUBITT, Charlotte. *A Life of Friedrich August von Hayek*. Bedfordshire: Authors OnLine Ltd, 2006.
- HAYEK, Friedrich. *Os Fundamentos da Liberdade*. São Paulo: Visão, 1983.
- HUNEEUS, Carlos. *El régimen de Pinochet*. Santiago: Sudamericana, 2000.
- LINZ, Juan. Una interpretación de los regímenes autoritarios, *Papers*, nº 8, Barcelona, 1978.
- MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (eds.). *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2009.
- RAMÍREZ, Hernán. Reflexiones acerca de las Dictaduras del Cono Sur como proyectos refundacionales. *Revista Antiteses*, vol. 8, nº especial, 2015, p. 132-159.
- SOLER, Lorena; PREGO Florencia. Derechas y neogolpismo en América Latina. Una lectura comparada de Honduras (2009), Paraguay (2012) y Brasil (2016). *Contemporánea*, vol. 11, nº 2, 2019, p. 33-52.

A “Visita” do padre Antônio Vieira e a vida cotidiana nas missões do Maranhão e Grão-Pará (Século XVII)

Karl Heinz Arenz

Alice de Fátima Nogueira de Moura

Introdução

O padre Antônio Vieira redigiu, no final dos anos 1650 – mais exatamente entre 1658 e 1660 –, um regimento interno para as missões jesuíticas situadas no atual norte do Brasil. O título oficial do documento é “Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão”, mas é mais conhecido como “Visita”, pois foi escrito após uma extensa visitação a toda a compacta rede de aldeamentos e residências realizada por Vieira após a obtenção do monopólio da ordem inaciana sobre a população indígena na colônia amazônica (ARENZ, 2014, p. 72). Um exemplar manuscrito do regimento foi recuperado em 1760 no Colégio do Pará por ocasião do confisco dos bens no contexto da expulsão dos jesuítas no ano anterior. Essa cópia serviu de base para a publicação integral dessa importante fonte histórica por Serafim Leite em sua obra “História da Companhia de Jesus no Brasil” (LEITE, 1943, v. 4, p. 106-124).

A “Visita” constitui uma espécie de corpo disciplinador da ação missionária junto aos indígenas confinados sob a tutela dos padres com atenção às respectivas diretrizes da política indigenista vigente até o desterro dos inacianos em 1759. A motivação de Vieira derivou de experiências previamente acumuladas no Estado do Brasil, onde ele viveu, de forma contínua, desde sua entrada na Companhia de Jesus em 1623 até sua partida para a metrópole em 1641 como integrante da delegação jesuíta para dar apoio à ascensão de D. João IV (VAINFAS, 2011, p. 26-101).

Durante os anos que marcaram sua formação, Vieira conheceu os múltiplos ajustes que o projeto evangelizador da Companhia de Jesus, principalmente no que diz respeito à função das missões instituídas desde 1558, sofreu em razão das demandas e pressões por parte da elite regional e das autoridades coloniais. Assim, quando voltou à América portuguesa em 1653 – dessa vez ao Estado do Maranhão e Grão-Pará –, Vieira procurou logo obter o monopólio de sua ordem sobre as populações indígenas da colônia tanto no âmbito espiritual como temporal. Os primeiros embates com moradores e autoridades em São Luís e também suas primeiras viagens pela região, principalmente aos rios Itapecuru, no Maranhão, e Tocantins, no Pará, além de breves estadias na ilha do Marajá e na serra de Ibiapaba, endossaram sua determinação (VAINFAS, 2011, p. 192-207).

A organização das aldeias conforme o princípio tutelar mediante catequese repetitiva e trabalho compulsório para os índios, conjugada, no que concerne aos missionários, com uma vivência adaptada às tradições espirituais da Ordem – exame de consciência e retiros para aguçar e renovar a motivação religiosa –, constituiu o objetivo central do experimentado padre português. Assim, a dinâmica inerente à “Visita” permitiu, ao mesmo tempo, que o indígena continuasse a ser – até certo grau – indígena (língua, alimentação), mas também que se interferisse em determinadas práticas sociais (poligamia) e em seu universo simbólico (xamanismo), sobretudo no que se refere a supostos elementos heterodoxos. As intervenções, como método disciplinador mais marcante, deram-se principalmente no quadro de um estrito controle do tempo (com horários exatos para o ensino catequético, as devoções lúdicas e os trabalhos rotineiros), mas elas engendraram também complexos processos de mediação cultural, enredando os catecúmenos e neófitos indígenas e os missionários. Em seguida, propomo-nos a analisar, à luz da expansão da rede de missões e da instauração da tutela sobre os indígenas, a importância da “Visita” enquanto tentativa de regulamentar o cotidiano no interior das aldeias jesuíticas e, por meio delas, da sociedade envolvente.

Os aldeamentos

Para entender a importância dos aldeamentos inacianos na América Portuguesa, é imprescindível lembrar que as primeiras missões foram erigidas nas imediações de Salvador da Bahia em 1552, três anos após a vinda dos jesuítas ao Estado do Brasil (MONTEIRO, 1999, p. 997-1.005). O padre Manuel de Nóbrega, fundador da Província do Brasil, salientou em uma carta de 8 de maio de 1558 a necessidade de concentrar os índios em aldeias sob a direção exclusiva dos missionários com as seguintes metas:

A lei, que lhes [índios] hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois [*sic*] de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (*apud* LEITE, 1955, p. 282-283).

Essas aldeias, afastadas dos núcleos habitacionais dos colonos e relativamente autônomas em relação às autoridades, constituíram, pois, um ambiente propício para a sedentarização e a doutrinação, permitindo interferências diretas nos hábitos culturais dos indígenas. Nóbrega (2006), preocupado com a suposta “inconstância” dos índios convertidos e percebendo que a política de missões volantes mostrava ser pouco eficaz por causa do “retorno irresistível dos neófitos a seus usos e costumes tradicionais” (ZERON, 2011, p. 82), viu os aldeamentos como “forjas da fé”, como ele mesmo elucidou em seu “Diálogo sobre a conversão do gentio”, de 1556, um documento-chave que reflete a concepção antropológica dos jesuítas nos séculos XVI e XVII. Contudo, as missões do Estado do Brasil começaram a declinar a partir dos anos 1580, sobretudo em decorrência da resistência dos moradores e das divergências entre os próprios jesuítas. Um compromisso, formulado em 1596, não conseguiu deter esse processo (POMPA, 2003, p. 70; CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 116).

Diferente do Estado do Brasil, a extensa rede de aldeamentos no estado do Maranhão e Grão-Pará contribuiu significativamente para consolidar duradouramente a nova colônia (WRIGHT, 1999, 305-311). As primeiras missões na Amazônia remontam à presença efêmera de capuchinhos franceses na ilha do Maranhão entre 1612 e 1615 (DAHER, 2007). Uma década mais tarde, o capitão Simão Estácio da Silveira relata que aldeias indígenas, transformadas em missões no decorrer das primeiras expedições portuguesas pelos rios da região, foram confiadas a militares de mérito, que tiveram a obrigação de cuidar da instalação e manutenção de missionários franciscanos nesses lugares. Os frades de São Francisco, sob a direção do frei Cristóvão de Lisboa, assumiram esses primeiros aldeamentos no interior da Amazônia lusa (MARQUES, 1996). O referido Simão Estácio da Silveira (1911 [1624], p. 17-18) descreve, em 1624, os índios recém-aproximados como dóceis, vivendo em

aldeas de Gentio circunvezinhas, que fortalecem, acompanhão, & servem aos Portugueses de pescadores, caçadores, & de outros mesteres, & todas tem suas Igrejas muito fermosas, & dezeção muito ser Christãos, & agora vão frades capuchos [franciscanos] para os cathequizar, allem de que ja lá estão padres da Companhia [de Jesus].

Mas as frequentes repartições da mão de obra indígena entre militares e religiosos e sobretudo a violência das jornadas no vasto interior fizeram, segundo Simão da Silveira, que grupos inteiros de índios “fugirão dos nossos tratos, elles sabem o porque” (SILVEIRA, 1911 [1624], p. 18). Três décadas mais tarde, o padre Vieira denunciou essa complexa convivência inicial entre missionários e militares.

Uma das primeiras referências a aldeamentos administrados por padres da Companhia de Jesus na Amazônia encontra-se em uma carta, de 20 de outubro de 1620, do capitão-mor Alexandre de Moura, responsável pela investida portuguesa contra os franceses de São Luís em 1615. Esse faz uma alusão aos métodos empregados pelos jesuítas Manoel Gomes e Diogo Nunes, que integraram sua campanha:

E, em todo o tempo que lá estive, se ocuparam os ditos Padres em dar notícia de nossa santa fé ao gentio, doutrinando-o, pregando e confessando, levando cruzeiros e Igrejas pelos povos [aldeias] dos Índios; cantando-lhes missas, [...] exercitavam-se mais nas obras de misericórdia, curando os doentes com muita caridade e enterrando os mortos, não perdoando aos trabalhos nem de dia nem de noite, havendo muitas e perigosas doenças no gentio (*apud* LEITE, 1943, p. 102).

Tudo indica que os dois inacianos já conheciam o sistema de aldeação, pois a concentração da população indígena em volta de uma praça, com um cruzeiro levantado em seu centro – marco de ordenamento e controle do espaço –, como também a alusão à doutrinação e a “obras de misericórdia” evidenciam que eles aplicaram um método já usual de evangelização.

A maior expansão dos aldeamentos sob os cuidados dos jesuítas aconteceu sob o superiorato de Vieira, que, segundo Dauril Alden (1996, p. 113), fundou, entre 1653 e 1661, aproximadamente cinquenta missões. Contudo, essa rápida difusão da rede missioneira não objetivou evitar a servidão dos índios em si; ao contrário, as aldeias constituíram, antes de tudo, um modo para regrá-la. O padre Vieira declara a esse respeito no “Sermão da Epifania” de 1662 (2004, p. 175):

Não é minha intenção que não haja escravos; antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarassem como se declararam por lei [09/04/1655] (que lá está registrada) as causas do cativo lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra e nos lançam fora dela.

Portanto o projeto jesuítico não foi, como sugere Darcy Ribeiro (1999, p. 170), uma “alternativa étnica”, capaz de engendrar um outro tipo de sociedade, paralela àquela criada por moradores e autoridades. Os inacianos atuaram, antes de mais nada, dentro do quadro de privilégios que lhes concedeu o regime do padroado régio. Também a reformulação da legislação indígena por Vieira só foi possível por causa da margem de ação que esse regime per-

mitiu. Mesmo assim, os padres viviam muito dispersos e, muitas vezes, solitários, incapazes de administrar adequadamente as numerosas missões. Assim, no início dos anos 1670, o padre Pedro Luís Consalvi cuidou sozinho de toda a área do Baixo Amazonas e do vale do Xingu, que contou com dois grandes aldeamentos e diversos menores. A presença esporádica do padre nas missões só fez aumentar as fugas dos índios (BETTENDORFF, 1990 [1698], p. 275). Na mesma época, o padre Bettendorff diz que foram confiados ao padre Gaspar Misch “toda a nação dos Nheengaiabas e todo o rio das Amazonas”, sendo que “sozinho faz o que caberia a oito ou dez missionários eficientes realizar”¹.

Na Amazônia, constituíram-se, conforme sua função específica, quatro tipos de missões: primeiro, as fazendas destinadas à manutenção dos colégios; segundo, os aldeamentos de serviço real (sobretudo as salinas e pesqueiros na zona litorânea); terceiro, os aldeamentos “de repartição”, cuja população masculina foi anualmente inventariada e repartida entre moradores, missionários e as próprias missões; quarto, os aldeamentos “de doutrina”, tendo como objetivo exclusivo a catequização de grupos recém-contatados, isentos de trabalhos externos (LEITE, 1943, p. 97-103; MEIER; AYMORÉ, 2005, p. 106). As fazendas, dotadas de um contingente de mão de obra não sujeita à repartição, foram de suma importância não somente para os colégios urbanos, mas também para a produção e o fornecimento de víveres e utensílios para as expedições missionárias e as residências religiosas no vasto interior. A maior parte delas encontrou-se, evidentemente, nas proximidades das cidades de Belém e São Luís. Algumas destacaram-se por ter engenhos de açúcar ou oficinas especializadas, sobretudo olarias para a produção de telhas, potes e vasilhas, como também oficinas para a confecção de móveis e canoas.²

¹ Carta de Bettendorff ao superior geral Oliva, Belém, 25/03/1674. *Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI]*, cód. Bras 26, fl. 36v. Traduzido do latim pelos autores.

² “Catalogus brevis Personarum V. Provinciae Maragnonensis”, 1747. *Biblioteca Pública de Évora [BPE]*, cód. CXV/2-11, n. 8, fl. 165v-166r. Esse documento lista doze fazendas e oficinas na missão.

Quanto à demografia dos indígenas aldeados na Amazônia portuguesa, é impossível fornecer números exatos. Roberto Simonsen (1978, p. 323) fala de 50 mil indígenas vivendo em 80 aldeamentos por volta de 1686. Uma carta ânua de 1696 menciona 11 mil índios cristianizados, administrados por 30 missionários.³ Darcy Ribeiro (1999, p. 102-103) estipula que aproximadamente 200 mil índios foram “descidos” e um milhão – de um total de dois milhões – morrera, somente no século XVII, em consequência de assaltos, deportações, trabalhos forçados, fomes e sobretudo epidemias. Enfim, uma lista anônima de 1730 indica um total exato de 20.400 indígenas vivendo nos aldeamentos, fazendas e colégios da Amazônia lusa.⁴

A tutela

Para compreender o intuito de Vieira de garantir aos indígenas uma liberdade sob tutela, é imprescindível apontar três premissas. Primeiro, a colonização portuguesa na Amazônia aconteceu numa época em que as grandes discussões teológico-jurídicas sobre a “liberdade dos índios” já estavam encerradas. De fato, dominicanos, como os freis Antonio de Montesinos (1475-1540), Francisco de Vitória (1483-1512), Bartolomé de Las Casas (1484-1566) e Domingo de Soto (1494-1570), e jesuítas, como os padres Luis de Molina (1535-1600) e Francisco de Suárez (1548-1617), tinham contribuído para formular, na Espanha quinhentista, um certo consenso teórico. Os clérigos mencionados eram ligados à chamada “escola da paz” da Universidade de Salamanca, uma corrente teológico-humanista baseada na filosofia jusnaturalista e muito crítica frente às práticas da colonização ibérica nas Américas (MARTIN, 1997, p. 25-32). Segundo, a servidão dos índios foi então amplamente aceita como uma medida – e mesmo uma necessidade – de integração dos

³ Carta Ânua do superior José Ferreira (escrita por Miguel Antunes), 1696. *ARSI*, cód. Bras 9, fl. 427v.

⁴ Lista anônima das aldeias sob administração jesuítica, 1730. *ARSI*, cód. Bras 10 II, fl. 338r-338v

mesmos na sociedade colonial. Terceiro, o conceito de liberdade individual e civil no sentido moderno era desconhecido. Ao invés disso, uma interpretação neoescolástica do pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274) constituiu a principal referência para os teólogos do seiscentos. O Aquinata defendeu, com base na concepção antropológica de Aristóteles, a ideia da desigualdade natural dos homens, mas sem deduzir logo a existência de uma escravidão natural (EISENBERG, 2000, p. 135-136). De fato, o mote “desigual, mas não escravo” representou o recurso mais importante para amparar a argumentação do partido “pró-indígena” nos séculos XVI e XVII.

Exceto o jesuíta espanhol Luís de Molina, professor na Universidade de Évora, reflexões de ordem filosófico-teológica sobre a escravidão dos indígenas eram praticamente inexistentes em Portugal naqueles séculos (ZERON, 2011, p. 253-308; QUILLIET, 2007, p. 338-341). Mesmo Vieira revela em sua defesa da “liberdade dos índios”, antes de tudo, seu talento retórico, sem apresentar um pensamento original (EISENBERG, 2003, p. 89-94). Na época, os jesuítas consideraram comumente os índios como “almas racionais, mas transviadas, postas em corpos livres, mas carentes de resguardo e vigilância” (RIBEIRO, 1999, p. 104). Por isso os religiosos consentiram em impor-lhes um regime de trabalho como medida pedagógica e obrigação para com a cristandade envolvente na qual acabaram de entrar. Ao adaptar o ideário aristotélico-tomista à realidade dos indígenas, buscou-se instaurar sobretudo um regulamento prático para a servidão dentro do quadro de uma liberdade vigiada – a *protective liberty* nas palavras de Dauril Alden (1969, p. 39-40).

Esse raciocínio encontra-se, em linguagem técnica, na obra *De Indiarum Iure* ou *Política Indiana*, da autoria do juriconsulto espanhol Juan de Solórzano Pereyra (1575-1653), publicada em 1647 (SOLÓRZANO, 1996). Consciente da dizimação dramática da população indígena nas Américas, esse ex-funcionário régio no Peru inverteu a argumentação, insistindo, de um lado, no princípio da soberania natural dos índios e, no outro, na obrigação dos soberanos cristãos de proteger os indígenas e seus bens. A sua obra, um extenso comentário da legislação indigenista castelha-

na, tornou-se, na segunda metade do século XVII, uma referência importante no que tange aos direitos dos índios na América ibérica. Assim, as propostas que Vieira apresentou ao rei durante sua estadia na metrópole para negociar o monopólio em 1654 e 1655 contiveram duas das principais ideias de Solórzano: o regulamento minucioso das condições de trabalho e a primazia absoluta da coroa em assuntos indigenistas (SOLÓRZANO, 1996, v. 1, p. 174-176). O padre buscou, assim, restringir as competências de instâncias intermediárias, sobretudo as dos capitães e das câmaras.⁵ A estima de Vieira pela obra de Solórzano foi tanta que, ainda em 1680, ele prometeu enviar um exemplar a seus confrades no Maranhão para fins de consulta em caso de litígio.⁶

Apesar de os reis lusitanos terem promulgado, desde os anos 1550, uma série de leis e alvarás referentes aos índios sob pretextos religiosos e políticos, os objetivos maiores revelaram ser de ordem econômica. As autoridades reinóis e coloniais visaram tirar proveito da concentração compacta e produtiva da mão de obra indígena semilivre das aldeias catequéticas. Por conseguinte os textos jurídicos da época tiveram um caráter “paralegal”, pois tenderam justificar, por meio de disposições casuísticas e casos excepcionais, o contrário daquilo que pretendiam afirmar (RIBEIRO, 1999, p. 99-101). O objetivo principal da farta legislação indigenista dos séculos XVII e XVIII não foi, portanto, a liberdade dos índios, mas antes uma servidão regulamentada.⁷ Apesar de moradores e missionários concordarem nesse ponto, as diversas leis nunca apresentaram uma solução consensual que satisfizesse por inteiro ambas as partes.

Conforme esse paradoxo, Vieira convenceu, durante sua estadia em Lisboa em 1654 e 1655, a Mesa da Consciência – comissão deliberativa para assuntos jurídico-teológicos – a formular uma revisão das disposições anteriores. A nova lei, promulgada em 9 de abril de 1655, transferiu aos jesuítas a administração so-

⁵ Carta de Vieira a D. João IV, São Luís, 06/04/1654 (*apud* HANSEN, 2003, p. 448-451).

⁶ Carta de Vieira a Consalvi, Lisboa, 02/04/1680 (*apud* AZEVEDO, 1971, p. 450).

⁷ “Livro de Leys e Ordens Regias para o Estado do Maranhão e Pará ou Livro Grosso do Maranhão” (1647-1745). *BPE*, cód. CXV/2-18, fl. 1-734 e *Anais da Biblioteca Nacional [ABN]*, v. 66 e 67, 1948.

bre todos os indígenas – aldeados, capturados ou radicados no “sertão” –, além de conferir-lhes a supervisão das expedições militares e a realização dos “exames de cativoiro”.⁸ Vieira conseguiu também que André Vidal de Negreiros, homem conhecido como pró-jesuítico, fosse nomeado governador. Tendo sido excluídas das negociações, as câmaras municipais de São Luís e Belém, como também as outras ordens religiosas atuantes na região começaram logo a acertar medidas contra as novas disposições e o status privilegiado dos inácianos. De fato, pouco depois surgiu mais um entrave em forma de uma ordem administrativa, promulgada em 14 de abril de 1655, que facilitou novamente guerras defensivas, alargando as competências do governador (BERREDO, 1749, p. 445-446; KIEMEN, 1954, p. 100-101). Apesar das polêmicas, a lei de 1655 foi, indubitavelmente, o instrumento principal da política monopolista e expansionista de Vieira, cujo cerne foi o estrito controle sobre a rede de aldeamentos e, implicitamente, sobre a rotina cotidiana em seu interior. Um ano após sua promulgação, o superior comentou a respeito do monopólio obtido:

A cultura [cultivo] de toda esta grande messe nos está encarregada por S. Majestade não sem grande sentimento e emulação de outras Religiões [ordens]; e nós a procuramos, e aceitamos toda, [...] Na conformidade desta resolução, estamos hoje de posse de todas as Aldeias de Indios já cristãos ou confederados com os Portugueses. [...] Estão estas Aldeas em distância de quatrocentos léguas por costa, em 8 Capitanias diferentes, e posto que as distâncias sejam tão grandes e nós tão poucos, foi força dividirmo-nos logo a tomar posse de tudo, porque havia Religiões que queriam intrometer a entrar em algumas das ditas Aldeias, [...].

Além de consolidar a instituição das missões, Vieira conseguiu aumentar o efetivo dos missionários – entre os quais muitos coadjutores temporais (religiosos não clérigos) – e planejou a implantação das etapas-chave do sistema educativo jesuítico, sobre-

⁸ “Ley sobre os Indios do Maranhão”, Alcântara, 09/04/1655. *ABN*, v. 66, p. 25-28.

tudo o curso das humanidades e o noviciado.⁹ Para supervisionar a aplicação da nova lei, o superior visitou, entre 1656 e 1660, todos os aldeamentos de uma ponta da missão a outra, isto é, da serra de Ibiapaba, no litoral cearense, até a ilha dos Tupinambaranas, na foz do rio Madeira (KIEMEN, 1954, p. 102-112). Mas a morte do rei D. João IV em 8 de novembro de 1656 privou Vieira repentinamente do apoio de seu principal mentor. Temendo a reação das câmaras municipais, que logo após o desaparecimento do monarca pró-jesuítico começaram a interferir na metrópole, o superior implorou à regente D. Luísa de Gusmão, viúva do rei, que confirmasse a lei de 1655 e os privilégios da Companhia de Jesus.¹⁰ Uma provisão régia de 1658 deferiu essa solicitação.¹¹ Foi nesse contexto turbulento que Vieira redigiu a “Visita”.

Não obstante, em meados de 1661, irrompeu uma insurreição dos colonos. Esses alegaram sentir-se cada vez mais prejudicados por causa do acesso restrito à mão de obra nativa em razão do controle inaciano. Vieira e a maioria de seus confrades foram presos e expulsos. O novo rei D. Afonso VI, que acedera ao poder em junho de 1662, reagiu aos acontecimentos somente em setembro de 1663, quando assinou duas provisões.¹² Essas traziam, de um lado, certo alívio, pois esclareceram a situação confusa, mas, de outro lado, enfraqueceram significativamente a posição dos jesuítas. Pois, embora a Companhia de Jesus fosse restituída no estado do Maranhão e Grão-Pará, ela foi obrigada a passar a administração temporal dos aldeamentos aos chefes indígenas. Além do mais, o povo foi agraciado com o perdão real, exceto os

⁹ Cartas de Vieira ao Superior Geral Nickel, São Luís, 1656-1661 (*apud* LEITE, 1940, p. 253-288).

¹⁰ Memorando de Vieira a D. Luísa de Gusmão, 29/10/1657. *Arquivo Histórico Ultramarino [AHU]*, cód. ACL-CU-009, cx. 4, doc. 00413. Referente a queixas dos colonos contra o monopólio jesuítico: *AHU*, cód. ACL-CU-009, cx. 4, doc. 00400 (11/12/1656); *AHU*, cód. ACL-CU-013, cx. 2, doc. 00106 (12/04/1657).

¹¹ “Provisão sobre a liberdade do Gentio do Maranhão”, Lisboa, 10/04/1658. *ABN*, v. 66, p. 29, 1948.

¹² “Provisão em forma de Ley sobre a Liberdade dos índios do Maranhão” e “Provisão sobre se confirmar aos moradores de Maranhão o perdão”, Lisboa 12/09/1663. *ABN*, v. 66, p. 29-32, 1948.

principais líderes da revolta, e o padre Vieira foi expressamente proibido de regressar. Lê-se no decreto:

Hey por bem declarar que assim os ditos Religiosos da Companhia como os de outra qualquer Religião não tenham juridição [*sic*] alguma temporal sobre o governo dos Índios e que o espiritual a tenham também os mais Religiosos que assistem e residem naquelle Estado por ser justo que todos sejam obreiros da vinha do Senhor [...] hey outro sim por bem que se guarde a ultima Ley do Anno de [1]655 e o regimento dos Governadores, e que os ditos religiosos da Companhia possam continuar naquella missão na forma que fica referido, excepto o P.e Antonio Vieira por não convir a meu serviço que torne aquelle Estado.¹³

Mesmo exilado na metrópole, Vieira continuou a acompanhar com interesse a sorte da missão do Maranhão (MAURO, 1994, p. 38). Quanto à sua presença na Amazônia entre 1653 e 1661, ela teve um impacto fundamental para o desenvolvimento tanto da missão como do estado pelas seguintes razões: primeiro, a obtenção de uma legislação que conseguiu preservar a ideia da liberdade, mesmo condicionada pela tutela e pelo confinamento obrigatório; segundo, a implantação de uma rede estratégica de mais de 50 aldeamentos, concentrando-a no vale amazônico enquanto novo foco socioeconômico; terceiro, a redação da “Visita” como regulamento pragmático interno, que reconciliou a disciplina religiosa dos missionários com a administração dos índios aldeados no estado do Maranhão e Grão-Pará.

O documento

Antônio Vieira esteve, desde a sua chegada ao Maranhão em 1653, preocupado com o disciplinamento do cotidiano de índios e missionários nos vastos sertões. Já anterior à “Visita”, foi atribuída a ele a redação de outro regulamento: o “Modo como

¹³ “Provisão em forma de Ley sobre a Liberdade dos índios do Maranhão”, Lisboa 12/09/1663. *ABN*, v. 66, p. 30-31, 1948.

se há de governar o gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Pará”¹⁴. Sem data exata, esse texto constitui, de certa forma, um complemento prático à lei de 9 de abril de 1655, que cedeu aos jesuítas, como já apontamos acima, a “dupla administração” (espiritual e temporal) dos aldeamentos.¹⁵ Por sinal, 25 anos mais tarde, em 1680, Vieira recomendou o “Modo” no contexto das negociações acerca da lei “da liberdade do gentio”, que, aliás, visou a uma flexibilização do mercado de trabalho na colônia.¹⁶

O referido documento, de teor apologético quanto à tutela inaciana sobre os índios, trata da administração temporal dos aldeamentos, concedendo uma expressiva corresponsabilidade aos chefes indígenas e também às autoridades coloniais concernidas, isto é, governador, capitães e câmaras. Em seguida, o texto fala da administração espiritual, salientando o monopólio dos padres jesuítas em questão de sacramentos e doutrina. Mais adiante, o documento refere-se às incursões, insistindo em uma análise criteriosa dos motivos, e finalmente apresenta as disposições para a repartição da mão de obra indígena, exigindo um respeito mínimo ante as necessidades humanas e as obrigações cristãs dos catecúmenos e neófitos indígenas. O que mais caracteriza o texto é o fato de ele fomentar orientações de como disciplinar grupos indígenas que ainda se encontram em mobilidade, ou seja, em processo de aproximação à sociedade colonial. Os aldeamentos só são evocados como destino a ser alcançado.

Enquanto isso, os 50 parágrafos da “Visita”, redigidos no final da mesma década, formam um conjunto de recomendações que visam diretamente à vida nos aldeamentos onde os indígenas já estão estabelecidos. O texto aborda assuntos que concernem tanto à disciplina dos religiosos como à de seus neófitos e catecúmenos. O documento está subdividido em três partes. Os parágra-

¹⁴ “Modo como se há de governar o gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Pará”, posterior a 1653. *Biblioteca da Ajuda*, Lisboa [BAL], cód. 49-IV-23, n. 20, fl. 1r-4r (e, também, fl. 137r-140r).

¹⁵ Ley sobre os Índios do Maranhão, Alcântara, 09/04/1655. *ABN*, v. 66, p. 27, 1948.

¹⁶ Lei sobre a liberdade do gentio do Maranhão, Lisboa, 01/04/1680. *ABN*, v. 66, p. 57-59, 1948.

fos de 1 a 13 insistem, enfaticamente, na fiel observância das obrigações religiosas por parte dos missionários, frisando, com base na tradição espiritual do fundador Inácio de Loyola, a execução diária da leitura espiritual, da oração pessoal e do exame de consciência, como também a realização dos retiros mensais e anuais. De maneira implícita, essas prescrições iniciais da “Visita” levam em conta os inconvenientes típicos para a vida no ambiente tropical da região amazônica, como os constantes e demorados deslocamentos em canoa para atender as aldeias menores sem residência e sobretudo a solidão experimentada por muitos religiosos, que viviam em missões remotas ou isoladas, durante a época das chuvas. Por isso o primeiro parágrafo ressalta a inextricabilidade entre os “exercícios espirituais” – enquanto método de meditação e discernimento pessoal para fortalecer a opção pelo serviço apostólico – e as práticas pastorais rotineiras:

Como os exercícios espirituais são os que hão de dar eficácia aos exteriores [atividades pastorais], a primeira aplicação dos Religiosos da Companhia desta Missão, e sôbre que deve vigiar o cuidado dos Superiores, é que de tal maneira nos ocupemos nas coisas exteriores do serviço dos próximos, que, ajudando e ganhando as almas alheias, não padeçam detrimento as próprias (*apud* LEITE, 1943, p. 107 [§ 1]).

Os parágrafos 14 a 37 dizem respeito à administração espiritual dos indígenas, fixando meticulosamente os horários da catequese e alinhando a rotina diária às rubricas litúrgicas (administração dos sacramentos, celebração de domingos e festas) e tradições devocionais (realização de procissões, ensaio de ladainhas e cantos). O texto instiga os missionários a atentar sobretudo a três obrigações: registrar minuciosamente os batismos, divulgar o uso da “língua geral” e celebrar com toda a solenidade os funerais (*apud* LEITE, 1943, p. 115-119 [§§ 25-30 e 34-36]). De fato, comprovar a entrada de um indígena na cristandade por meio de um batismo devidamente documentado; comunicar-se com ele principalmente na hora da confissão e da catequese e garantir sua salvação na hora da morte e novamente do enterro foi fundamental para um missionário ter certeza da eficácia de seus esforços pasto-

rais. Esses foram sustentados pelo ensino repetitivo do catecismo, que, sim, balizou e ritmou o dia a dia:

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma Missa que a possam ouvir os Índios antes de irem às suas lavou-
ras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol
esteja ao menos começada a Missa, a qual acabada se ensina-
rão aos Índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre
Nosso, Avè-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da
Santa Madre Igreja; e os sacramentos, acto de contrição, e con-
fissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se
contêm os mistérios da fé (*apud* LEITE, 1943, p. 112 [§ 14]).

Já os parágrafos 38 a 50 tratam da administração tempo-
ral sobre os índios, dando orientações concretas para: o exercício
da justiça comum em caso de pequenos delitos, a implicação dos
chefes indígenas na gerência dos aldeamentos, o relacionamento
respeitoso com as autoridades coloniais, a repartição anual e os
trabalhos dos índios dentro e fora das missões e, enfim, o trata-
mento transigente de escravos indígenas que, eventualmente, bus-
cam refúgio numa missão. Nessa parte, de cunho administrativo,
a “Visita” denota claramente o objetivo de Vieira de impressionar
os indígenas por meio de um comportamento paternal. A adver-
tência de governar os índios de forma branda, sem recurso fre-
quente a punições corporais ou extravagâncias (como viajar dei-
tado em uma rede ou com muitos remeiros), já transparece antes
no documento, quando os missionários são impelidos a providen-
ciar uma educação básica às crianças e dispensar cuidados espe-
ciais aos enfermos e moribundos (*apud* LEITE, 1943, p. 112-113
e 116-118 [§§ 15-16, 31, 33-34]). Com certa complacência Vieira
tolerava também a realização de “bailes dos índios” na véspera
dos domingos e festas (*apud* LEITE, 1943, p. 113 [§ 18]), visando
canalizar, dessa feita, o suposto impulso natural dos indígenas de
brincar e divertir-se, sem todavia se dar conta da conotação sagra-
da da dança nas tradições xamânicas. Sem dúvida, o padre estava
consciente de que tinha que “agradar”, até certo grau, os recém-
convertidos, além de que tinha que fazê-los participar de certas
atividades espirituais, como no caso dos catequistas e membros de

confrarias, e temporais, como no caso dos principais (*apud* LEITE, 1943, p. 114, 116 e 120 [§§ 18, 29 e 40]).

Um fator importante para compreender o cotidiano dos aldeamentos é a inserção desses estabelecimentos no ambiente tropical da região amazônica. Os jesuítas optaram geralmente por um lugar estratégico na várzea, às margens de um rio navegável e próximo à floresta, com condições favoráveis para a coleta de drogas do sertão e a produção agrícola. No século XVII, a várzea, isto é, a faixa de terras férteis inundada anualmente em razão da enchente dos rios da bacia amazônica, constituiu ainda o habitat tradicional da grande maioria dos grupos indígenas (PORRO, 1994, p. 79-94; OLIVEIRA, 1994, p. 95-119). Portanto a concentração da população nativa em aldeamentos situados nesse mesmo ambiente não exigia dela maiores adaptações. Tal fato explica por que os missionários conseguiram com o saber-fazer de seus catecúmenos e neófitos integrar as missões, dentro de um prazo relativamente curto, tanto nas dinâmicas do comércio intracolônial (fornecendo produtos como farinha de mandioca, manteiga à base de ovos de tartaruga e peixe seco) como na rede de trocas atlântica (exportando diversas drogas do sertão, sobretudo cacau, cravo e açúcar).¹⁷

Diante disso, não é de se admirar que o documento de Vieira foi por três vezes (1668, 1680 e 1690) expressamente confirmado como regulamento obrigatório para os aldeamentos na Amazônia (BETTENDORFF, 1990, p. 249, 343, 353 e 482-483; LEITE, 1943, p. 105-106). De certo modo, podemos afirmar que a missão da Companhia de Jesus consolidou-se, no decorrer da segunda metade do século XVII, também graças às repetidas readaptações da “Visita” às conjunturas coloniais.

Considerações finais

As experiências feitas no Estado do Brasil durante os anos de sua formação tornaram Vieira sensível às resistências e reticências

¹⁷ Ver cartas de Bettendorff ao Superior Geral Oliva: *ARSI*, cód. Bras 26, fl. 12v-13r (11/08/1665); Bras 9, fl. 262r (21/07/1671); cód. Bras 26, fl. 43v (20/09/1677); fl. 47r (07/05/1678).

por parte de moradores e autoridades, mas também às quíazilas internas entre os próprios jesuítas, no que concerne ao tratamento dos indígenas aldeados nas missões. Na região amazônica, juntaram-se ainda os desafios da dispersão e solidão dos padres, que viviam distantes uns dos outros entre o litoral maranhense e o médio curso do rio Amazonas, e da extrema mobilidade dos indígenas em razão das fugas e repartições. A “Visita” visou responder, de forma pragmática, a essas situações problemáticas mediante um cotidiano unificado que visou a uma coesão orgânica (embora hierárquica) entre missionários e catecúmenos e neófitos indígenas.

No entanto a “Visita” não se reduz a um mero código de posturas, ainda que, durante décadas, o missionário ideal fosse aquele que sabia “guardar à risca a visita do Padre Antonio Vieira” (BETTENDORFF, 1990, p. 274). O documento foi, antes, um disciplinador e dinamizador das relações etnossociais, concepções sociossimbólicas e práticas cotidianas que forjaram uma cultura própria e nova de múltiplas referências. Essa, por sua vez, marcou profundamente o devir da sociedade regional na Amazônia.

Referências

ALDEN, Dauril. Black Robes versus White Settlers: the Struggle for “Freedom of the Indians” in Colonial Brazil. In: GIBSON, Charles; PECKHAM, Howard (eds.). *Attitudes of Colonial Powers Toward the American Indian*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1969. p. 19-45.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

AZEVEDO, João Lúcio de (org.). *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Vol. 3. Lisboa: Imprensa Nacional, 1971.

BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes historicos do Estado do Maranhão em que se dá noticia do seu descobrimento e tudo o mais que nelle tem succedido* [1718]. Lisboa: Impr. de F. Luiz Ameno, 1749.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006.

DAHER, Andréa. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

EISENBERG, José. Antônio Vieira and the Justification of Indian Slavery. *Luso-Brazilian Review*, Madison, v. 40, n. 1, p. 89-94, 2003.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

HANSEN, João Adolfo (org.). *Cartas do Brasil 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*. São Paulo: Hedra, 2003.

KIEMEN, Mathias Charles. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693*. Washington: Catholic University of America Press, 1954.

LEITE, Serafim (ed.). *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940.

LEITE, Serafim (org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 4. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943. p. 105-106.

MARQUES, João Francisco. Frei Cristóvão de Lisboa: missionário no Maranhão e Grão-Pará (1624-1635), e a defesa dos índios brasileiros. *História – Revista da Faculdade de Letras*, Porto, v. 13, n. 2, p. 335-350, 1996.

MARTIN, Ramón Hernandez. *Francisco de Vitoria et la "Leçon sur les Indiens"*. Paris: Cerf, 1997.

MAURO, Frédéric. *Histoire du Brésil*. Paris: Chandeigne, 1994.

MEIER, Johannes; AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika: ein bio-bibliographisches Handbuch*. Vol. 1. Münster: Aschendorff, 2005.

MONTEIRO, John Manuel. The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. 3/1. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gêtio*. São Paulo: MetaLibri, 2006.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. The Evidence for the Nature of the Process of Indigenous Deculturation and Destabilization in the Brazilian Amazon in the Last Three Hundred Years: Preliminary Data. In: ROOSEVELT, Anna Curtenius (ed.). *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, 1994. p. 95-119.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PORRO, Antônio. Social Organization and Political Power in the Amazon Floodplain: The Ethnohistorical Sources. In: ROOSEVELT, Anna Curtenius (ed.). *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, 1994. p. 79-94.

QUILLIET, Bernard. *L'acharnement théologique: histoire de la grâce en Occident, III^e-XXI^e siècles*. Paris: Fayard, 2007.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVEIRA, Simão Estácio da. *Relação sumaria das cousas do Maranhão* [1624]. Lisboa: Imprensa Nacional, 1911.

SIMONSEN, Roberto. *História econômica do Brasil (1500/1820)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

SOLÓRZANO, Juan de Pereyra. *Política indiana* [1647]. 3 vols. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VIEIRA, Antônio. *A missão da Ibiapaba*. Org. de Antônio Araújo. Prefácio de Eduardo Lourenço. Posfácio de João Viegas. Coimbra: Almedina, 2006.

VIEIRA, Antônio. *Sermões escolhidos: texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

WRIGHT, Robin Michel. Destruction, Resistance, and Transformation: Southern, Coastal and Northern Brazil (1580-1890). In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. 3/1. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 287-381.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI, XVII)*. São Paulo: EDUSP, 2011.

Aquí los curas moran solos, [...] entre los esclavos, [...] hombres y mujeres de abandonado pudor: os jesuítas e a gestão do corpo das mulheres escravizadas de sua propriedade na América Colonial

Antonio Dari Ramos

Diferente de outras instituições regulares católicas que optaram pela vida monástica, a Companhia de Jesus adotou, desde sua fundação, a imersão secular, mesclando-a com regras cuidadosamente elaboradas para que se mantivesse o devido distanciamento daquilo que seus membros julgavam ser perigoso para a sua integridade moral e espiritual. As mulheres constituíram, assim, um dos “perigos” com os quais os jesuítas se deparavam cotidianamente e para o qual tiveram de buscar estratégias para dele se blindar.¹ Uma coisa, entretanto, é pensar na relação dos jesuítas com as mulheres em geral; outra quando o foco da análise são as mulheres cativas de sua propriedade, as quais estão sob seu controle direto e pelas quais precisam responder tanto pelo seu atendimento físico como espiritual.² Nossa intenção neste artigo é avaliar as estratégias que os missionários utilizaram, enquanto homens, para exercer o controle sobre as mulheres africanas e afro-americanas escravizadas e seus corpos, tomando como foco de análise as orientações emanadas dos Superiores, Visitadores e Procuradores da Companhia da Província do Paraguai, do Peru

¹ Para avaliar a percepção jesuítica sobre a mulher, veja-se RAMOS, 2016.

² Para uma análise panorâmica do cotidiano dos escravos nas propriedades jesuíticas americanas, vejam-se MELEAN, 2004; SAMUDIO A., 2006; CROUZELLES, 2010. Sobre os regramentos das fazendas da Província Jesuítica do Paraguai, veja-se PAGE, 2008.

e de Nueva España e como isso retornava enquanto ação/reação feminina na escrita missionária.

O padre José Manuel Peramás assim se referia, em 1766, às mulheres escravizadas, explicitando, por certo, a percepção de vários outros jesuítas de seu tempo, mesmo que inseridos em contextos regionais específicos:

aquí los curas moran solos, alejados de los superiores, entre los esclavos, entre los indios, hombres y mujeres de abandonado pudor. [...] los esclavos son casi siempre desvergonzados, dificiles de educar, lascivos, propensos al mal. [...] ¿Vemos aquí cuánta corrupción hay que temer por la desvergüenza, la lascivia y el placer de estas esclavas, en perjuicio de los jóvenes que viven con tanto libertinaje entre sus tantos rebaños? (PERAMÁS, 2005, p. 238-239).

Desavergonhadas, lascivas e más, tais mulheres precisavam, na percepção dos jesuítas, em que pese a missão que assumiram de depurar os costumes da cristandade, ser controladas e vigiadas de perto. Por fazerem parte da camada social mais baixa da sociedade, sofriam a ação masculina cristã tanto no nível econômico-social como religioso. Constantemente representando perigo para a salvação dos homens em geral e especificamente para os missionários como para si mesmas, elas eram tomadas como o veículo preferido do próprio demônio e por isso deveriam ser tuteladas cotidianamente a partir de um sistema de controle elaborado pelos missionários. Por outro, quando devidamente inseridas na piedade cristã, elas eram tomadas como modelares na vivência religiosa e moral, de modo que o número de casos de mulheres tidas como exemplares superava em muito o de casos masculinos, os quais praticamente, no caso dos escravos, não eram referidos como tais na documentação missionária. Por si só, esse dado nos remete a avaliar o papel que as mulheres tiveram na organização cotidiana dos empreendimentos econômicos e religiosos dos jesuítas, seja enquanto trabalhadoras, seja enquanto objeto de catequese.

O controle jesuítico sobre as mulheres escravizadas alicerçava-se em três pilares: na vigilância, na punição e no cuidado/

premiação. De modo geral, missionários e senhores de escravos buscavam colocar em prática nas relações que estabeleciam com o seu corpo de trabalhadores os princípios cristãos em consonância com práticas racionais que fossem economicamente lucrativas ou, como está dito nas *Instrucciones para los hermanos administradores de las haciendas*, buscavam um *modo de gobierno económico y cristiano*, do qual dependia *el bien espiritual y temporal de la hacienda*, e com sua falta se seguiriam *notables atrasos, y a veces también su total ruina* (CHEVALIER, 1950, p. 61-62).

Mas, além de assumir-se como missionários e patrões, recomendava-se que os administradores das fazendas fossem também pais de famílias: *Acuérdense, pues, que son padres de familias en las haciendas, y por eso tienen las mismas estrechísimas obligaciones que todos los padres de familias con sus domésticos, y los amos y señores con sus criados y esclavos*. Para recordar-se dessas obrigações, consta a orientação: *Lean una vez cada año cuando van a ejercicios la Plática 36 del Padre Parra en que recoge y declara la suma de las obligaciones de amos y criados* (CHEVALIER, 1950, p. 50-51).

No livro referido pelas *Instrucciones*, o padre Juan Martinez de la Parra toma, na 'Plática XXVI', o 'pai de família' no sentido clássico de *Pater Familias*, indicando que os jesuítas deviam portar-se como tal, não lhes atribuindo a necessidade por isso de tratar os escravos como filhos de sangue. À pergunta se os senhores deveriam tratar os escravos como filhos próprios, Parra respondeu: *No, no los obliga a esse regalo, a essa atencion, a esse cariño àzia lo temporal*. Como pais, entretanto, os jesuítas possuiriam três obrigações para com seus escravos: *La primera el sustento, porque no se rinda, la segunda, la enseñanza, la correccion, y el castigo, porque no se perda; y la tercera, el competente trabajo, que ni lo oprima, à la fatiga, ni el ocio lo ensobervezca* (PARRA, 1705, p. 189-190). De forma geral, esse parece ter sido o modelo de tratamento dado pelos missionários a seu corpo de trabalhadores escravizados.

Fazer com que as mulheres cativas internalizassem o controle do corpo e de suas sensações, transformando-o em autocontrole, foi um dos desafios assumidos pelos missionários. Para isso, encarregaram-se de organizar o tempo e o espaço femininos, restringindo o ir e vir das mulheres que estavam tanto

nas fazendas como em suas residências e colégios. Um primeiro elemento do controle estabelecido sobre essas mulheres e suas famílias está relacionado ao local onde passavam a noite: na *ranchería*. O padre Francisco Valdés relatou ao padre Calatayud, após a extinção da Companhia de Jesus, num texto que comporia uma obra escrita que acabou não sendo finalizada, *que los esclavos tienen su habitacion separada de el Colegio, y cada familia su vivienda particular, y separada de las demas por un tabique, o pared; pero toda la vivienda, que se llama Rancheria, cercada, y con puerta de calle, con llave* (Relación perteneciente a la Ciudad de las Corrientes por el orden de preguntas hechas por el Padre Pedro Calatayud. In: PAGE, 2019, p. 135). Essa mesma informação consta nas *Instrucciones para los Hermanos administradores de haciendas* referente ao México:

Procuren que el real, donde están las casillas de los esclavos, esté cercado con una cerca firme y alta, y que tenga una sola puerta que se cierre de noche y se abra por la mañana, la cual puerta ha de estar a la vista de la casa, para que se puedan ver los que entran y salen. Sobre esta puerta se ha de colgar una campana para llamarlos por la mañana al trabajo, y a la noche al Rosario, y-entre día cuando fuere menester para otras operaciones (CHEVALIER, 1950, p. 62).

A mesma orientação foi dada também pelo Provincial da Província Jesuítica do Paraguai, padre Manuel Querini, no Memorial escrito ao reitor do Colégio Convictório de Nossa Senhora de Montserrat em 1747:

Se empezará inmediatamente a cercar la ranchería, para evitar los muchos inconvenientes que hasta los seglares notan que hay, y se siguen de que no esté cercada. Para evitarlos pues cuanto antes, se irá juntando desde ahora piedra para los cimientos de dicha cerca; que lo demás bastará que se haga de adobes, pero tan fuerte y tan alto que pueda en adelante servir de pared en que descansen las maderas de los ranchos de unas aguas (Memorial del P. Provincial Manuel Querini para el P. Rector del Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Montserrat en 10 de diciembre de 1747. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 399-400).

O visitador da Província Jesuítica do Peru, padre Diego Francisco de Altamirano, será direto ao expor os motivos da separação de sexos nos espaços de dormir: *Para el mayor servicio divino, para nuestro crédito y por el multiplico de nuestros esclavos se hará que duerman debajo de llave en un galpón los no casados con distinción de solteros y solteras y com otro cuarto para enfermeira.* (Ordenes del Padre Visitador Diego Francisco Altamirano para la hacienda de Huaura a 23 de marzo de 1699 años. In: MACERA, 1996, p. 58). A vigilância tinha então duas funções: manter a moralidade e favorecer a reprodução escrava, realizada, no entanto, por mulheres e homens casados.

Uma vez que havia espaços nos quais as mulheres não podiam transitar, como naqueles específicos da clausura jesuítica ou de domínio masculino, a saída encontrada para coibir esse trânsito foi estabelecer barreiras materiais, como construir cercas e muros ou colocar portas em determinados cômodos, conforme indica o Memorial do Provincial da Província Jesuítica do Paraguay para a estância cordobesa de Alta Gracia em 1734: *Hágase una puerta que lo sea y se pueda cerrar en el patio de afuera, en el cual con ningún pretexto o motivo entrarán las morenas ni para trasquilar las ovejas ni para hacer la grasa, por pedirlo así la decencia de nuestro estado* (Memorial del P. Provincial Jaime Aguilar para la Estancia de Altagracia en su visita de 10 de abril de 1734. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 278). Entretanto nem sempre a ordem para que mulheres não entrassem nos lugares específicos dos missionários era posta em prática, de tal modo que sempre havia a necessidade de corrigir esses descuidos, considerados pelos superiores como graves no cotidiano missionário: *Que con ningún pretexto se permita que entren las morenas ni otras mujeres en dicho pátio [segundo pátio]* (Memorial del P. Provincial Luis de la Roca en la visita de 23 de enero de 1723 para la Estancia de San Ignacio. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 140).

Para evitar o que chamavam de inconveniente, os missionários criaram estratégias para vigiar as mulheres o mais que puderam, principalmente em espaços não vigiados. Por certo é que havia diferença entre a vida social das mulheres que viviam nas estâncias e em outros empreendimentos econômicos e daquelas que viviam

na cidade, nas residências e colégios jesuíticos. Nas estâncias, por exemplo, prestavam serviços para os jesuítas, além de escravizados, também os ‘conchabados’, trabalhadores jornaleiros pagos, os quais podiam ser indígenas ou espanhóis, havendo interação entre eles, mas também, com menor intensidade, com as pessoas de outras fazendas (adicionem-se a esses trabalhadores no Colégio de Tarija indígenas yanacunas que prestavam serviço para os jesuítas). Na cidade, a interação era maior, inclusive entre pessoas escravizadas de propriedade dos missionários e de outros espanhóis. Nas informações prestadas pelo Colégio de Nuestra Señora de Belém, de Buenos Aires, a fim de compor as Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai de 1754 a 1762, há a informação de que

Tiene este Colegio quatro, y a vezes cinco Sacerdotes, y dós, ò tres Hermanos Coadjutores, y un Sacerdote con um Hermano en la Estancia [...] Predica um de los nuestros Sacerdotes la Doctrina a los esclavos de casa, y a los de afuera, que concurren ala Señal que se hace con la campana. (Letras Annuas del Colegio de Nra. Sra. de Belén, de la ciudad de Buenos Aires, desde 1754 hasta 1762 [Manuscrito Coleção de Angelis])³.

O contato entre mulheres e homens livres ou escravizados nesses ambientes poderia levar a relacionamentos que chegavam, no caso dos trabalhadores escravizados de propriedade de particulares, a casamentos, os quais compõem a maioria dos casos quando se analisam os registros da Paróquia de San Nicolas, de Buenos Aires, igreja que se dedicava sobremaneira a atender tais pessoas. Os registros daquela paróquia indicam casamentos de homens e mulheres de condições sociais ou de propriedades diferentes.⁴ Os jesuítas privilegiaram, entretanto, casamentos de seus escravos entre si, estabelecendo um rígido controle para que evitassem o estabelecimento de relações corporais antes do casamento.⁵ Para

³ In: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0002044/mssp0002044.pdf. Acesso em 10/11/2021).

⁴ Veja-se, como exemplos, *Registro Parroquial Nra Sra de la Merced*. In: <https://www.familysearch.org/records/images/image-details?place=8048198&page=1&lifeEvent=102860&rmsId=TH-1-11368-24368-8&imageIndex=10&singleView=true>.

⁵ Sobre a política familiar jesuítica para seus escravos, veja-se MÖRNER, 1981.

isso, no México, além de separá-las de suas famílias, entre os doze anos e o matrimônio, que acontecia como regra bastante cedo, os missionários serviram-se do auxílio de viúvas para que as acompanhassem e as vigiassem:

Por graves inconvenientes que siempre se experimentan de que anden las doncellas separadas unas de otras, los Administradores las juntarán a todas las que fueren de doce años para arriba en alguna pieza capaz, y separada del real, que sirva como de colegio de las doncellas, donde vivan y de donde no salgan hasta que se casen, para conservar por este camino su honestidad. A éstas les pondrán por maestra que las cuide alguna esclava viuda de juicio, que viva con ellas, y las saque al campo, y trabaje con ellas, y las cuide en todo, y dé cuenta al Administrador si hubiere algún desorden (CHEVALIER, 1950, p. 78-79).

Não temos notícias de que houve ‘colégios de doncelas’ escravizadas em outras Províncias Jesuíticas da América Espanhola além da Província de Nueva España. Entretanto manter ocupadas e vigiadas as meninas desde cedo era uma preocupação dos administradores de todas as fazendas e demais empreendimentos econômicos, tanto é que o Provincial da Província do Paraguai, Juan Bautista de Zea, emitiu, em 1718, ordem ao Colégio de Santa Fé nesse sentido:

Para tener este colegio alguna ayuda de costa en los muchos gastos que tiene y por dar en que trabajar a las esclavas y esclavitas ya crecidas, y porque no vivan con la ociosidad que hasta aquí han vivido, se ha juzgado ser conveniente el que se pongan dos telares de tejer lienzo de algodón; y así se ejecutará, para cuyo efecto doy licencia al P. Bartolomé Guzmán para que vaya a las Misiones a solicitar los telares y demás aperos necesarios y indios prácticos que entablen oficina tan necesaria (Memorial del P. Provincial Juan Bautista de Zea en la visita de 28 de julio de 1718 de este Colegio de Santa Fe. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 113).

Como instrumentos de produção que eram, as mulheres deveriam ser mantidas ocupadas a fim de que fossem produtivas e para que se evitasse o ócio, tido como o pai dos vícios: *Procúrese con todo empeño comprar cuanta más lana se pueda, así para que todo*

el año se ocupen todas las morenas como también por la utilidade que se le seguiría al colegio y a esta estancia (Adiciones del Memorial del P. Provincial Jaime Aguilar para la Estancia de Altagracia en su visita de 10 de abril de 1734. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 279).

Apesar de todo o cuidado que tinham em ocupar e vigiar as mulheres, separando-as entre si e dos homens, a orientação para que isso acontecesse nas estâncias, colégios e residências jesuíticas era corriqueira, sinal que nem sempre o ideal do distanciamento de mulheres e homens era mantido, como se vê no Memorial escrito pelo Provincial para o padre reitor do Colégio Máximo de Córdoba: *En las fiestas de las estancias se pondrá modo en cuanto a los fuegos, que serán solo de algunas camaretas o cosa semejante, para excusar de noche la junta de gente de ambos sexos a ver los dichos fuegos* (Memorial del P. Vice Provincial Luis de la Roca en la visita de 28 de febrero de 1715 para el P. Rector de este Colegio Máximo de Córdoba y sus consultores. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 105).

A exemplo dos missionários, os quais deveriam vigiar-se uns aos outros, as mulheres, nas estâncias jesuíticas, pelos possíveis *inconvenientes* que isso poderia causar, não deveriam andar desacompanhadas, nem mesmo quando cumpriam suas atividades laborais, como se vê numa ordem dada pelo provincial Luis de la Roca para a Estância de Candelária em 1724: *Porque hay inconveniente en que las mujeres salgan lejos de sus casas a recoger leña, se señalará un leñatero que las provea suficientemente* (Memorial del P. Provincial Luis de la Roca para la Estancia de La Candelaria en la visita de 28 de agosto de 1724. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 171).

O controle que os jesuítas pretendiam estabelecer sobre as mulheres escravizadas de sua propriedade seria muito mais difícil se não investissem abertamente em seu casamento. Esse é um elemento característico da atuação jesuítica quanto à gestão do seu corpo laboral escravizado; entretanto ele possui uma característica particular, isto é, foi casamento primordialmente intracomunitário, mantendo-se, até onde isso foi possível, as uniões matrimoniais entre pessoas da mesma condição social. Várias foram

as vezes em que os superiores fizeram consultas locais quanto ao assunto, restando suas deliberações fixadas em diversos memoriais emitidos ao longo dos anos:

No permita el P. Rector que nuestros esclavos se casen con gente libre habiendo esclavas entre quienes puedan escoger, y si se cerraren en el dictamen contrario, doy licencia para que se vendan (Memorial del P. Provincial Luis de la Roca para el P. Rector del Colegio de Santiago del Estero y sus consultores en la visita de 18 de noviembre de 1724. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 175).

Si inculcaren algunos esclavos en que se han de casar con libres habiendo esclavas del colegio en que elegir, doy licencia para que se vendan si hablándoles no se quietaren (Memorial del P. Provincial Luis de la Roca para el P. Rector Diego Garvia y sus consultores en la visita del Colegio de Santa Fe en primero de septiembre de 1725. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 194).

Cómprense diez negras para casar los negros solteros que hay en casa; y además se comprarán en Buenos Aires los negros y negras que salieren de seis mil pesos, que son los que se han de reservar para dicho fin sin gastarlos en alguna otra cosa como se determinó en la consulta (Memorial del P. Provincial Jaime Aguilar para el P. Rector y sus coadjutores del Colegio de San Miguel de Tucumán en la visita de 28 de septiembre de 1734. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 283).

Se comprarán las negras necesarias para que puedan casarse los esclavos que tienen la edad competente y no se dará a ninguno de los esclavos licencia para casarse con mujer libre y se venderá sin falta el esclavo de casa que fue cautivo (Memorial del P. Provincial Bernardo Nusdorfer para el P. Vicerrector de las Corrientes y sus consultores en la visita de 20 de marzo de 1745. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 353).

No se harán casamientos sin noticia y aprobación del P. Procurador de Provincia (Memorial del P. Provincial Bernardo Nusdorffer para la Estancia de Santa Catalina en la visita de 6 de febrero de 1746. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 369).

Al esclavo que pide casarse con libre lo venderá V. R. para no abrir puerta a semejantes pretensiones. Ni conviene tampoco

tenerlo soltero porque él no vive como tal, antes con bien poco ejemplo (Memorial del P. Provincial Manuel Querini para el P. Rector del Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat en 10 de diciembre de 1747. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 400).

Não se pode tomar o equilíbrio dos sexos visado pelos jesuítas distante de sua política demográfica de conservação numérica do plantel, tal como explicita o Padre Valdés:

El motivo de abundar nuestros colegios de esclavos es lo 1º por el cuidado, y asistencia, que se tiene con ellos, y zelo en que se casen en edad proporcionada, y no vivan mucho tiempo solteros y lo 2º, porque estos esclavos no tienen mas amo, que el Colegio, y como este no tiene herederos entre quienes los divide, y reparta, siempre se quedan con el mismo dueño, lo que no sucede con los seculares. Lo primero porque muchos de ellos no tienen cuidado, que sus esclavos se casen, antes les impiden el matrimonio con grave daño de sus almas, lo segundo, porque aunque un secular tenga 30, o 40 esclavos, como en la muerte dexa diez, o doze herederos, se reparten entre estos los esclavos, como los demas bienes (Relación perteneciente a la Ciudad de las Corrientes por el orden de preguntas hechas por el Padre Pedro Calatayud. In: PAGE, 2019, p. 135).

Vários estudos têm demonstrado que havia equilíbrio entre o número de homens e de mulheres nas fazendas jesuíticas, conseguido através de uma planificação cuidadosa que favorecia os matrimônios. No entanto Tardieu mostra que, quando se vai para a análise de cada situação local, poderia haver variação numérica na proporcionalidade entre homens e mulheres. Por exemplo, nas fazendas peruanas, quando da expulsão dos jesuítas, elas somavam 43,08% do conjunto. Na Fazenda em San Juan de Surco, eram 48,64%; em Santa María del Puquio, 49,59%. Nos empreendimentos menores, como nas chacarillas de la Magdalena ou de Santa Ana, o percentual baixava a 25%; na Santa Cruz de Lancha, a 20,83%; sua presença era nula nas chacarillas de Ica, de San Bernardo y en San Juan Bautista de Catamarca e na Fazenda de Colpa, onde havia poucos *esclavos*. A falta de mulheres acarretava o aumento do grau de insatisfação masculina, e isso prejudicaria

a produção (TARDIEU, 2003, p. 68), além de levar à procura de casamento de homens escravizados com mulheres livres, algo evitado a todo custo pelos jesuítas.⁶

Para além da política demográfica, o casamento de trabalhadores escravizados obedecia também a ditames religiosos, não sendo possível separá-lo do controle que se pretendia tanto de mulheres como de homens através do matrimônio. O casamento trazia estabilidade às relações sociais e religiosas entre os escravizados e se constituía num importante fator de contenção moral. Essa questão era levada tão a sério, que, em caso de problemas internos causados por homens, suas mulheres eram vendidas com eles para outros senhores, conforme orientavam os memoriais dos superiores:

Acerca de los negros que se huyeron, por el escándalo que causaron en la ciudad y para escarmiento de los otros, se venderán las cabezas y que indujeron a los demás a la fuga, o de quienes no se tiene esperanza de su enmienda; y se venderán también sus mujeres con ellos; y del producto de su venta se comprarán otros bozales (Memorial del P. Provincial Jerónimo Herran para el P. Rector de este Colegio de Buenos Aires y sus consultores (1729-1733). In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 271).

La saca de esclavos malos de todas las estancias es muy necesaria; y así en todo caso se haga, aunque salgan 20 ó 30 con sus mujeres y allí que se vendan a menor precio (Memorial para el P. Rector del Colegio Máximo de Córdoba Miguel López, en 16 de junio de 1736. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 298).

Mesmo que houvesse uma política de casamentos estabelecida, os jesuítas não poderiam obrigar as mulheres a ela. Um caso acontecido no Colégio de Salta é modelar no sentido de que as mulheres podiam negar-se a casar-se com quem não desejavam, como mostra o caso de um escravo cego, registrado no *Libro de Consultas* da Província Jesuítica do Paraguai, que recebeu a licença não usual para casar-se com uma mulher livre porque nenhuma mulher escri-

⁶ Sobre estudos do percentual de homens e mulheres nas fazendas jesuíticas, vejam-se também AMANTINO, 2013; MACERA, 1966, p. 40.

va se dispunha a tanto em 1733: “pregunto su R^a el P^e Prov^l si seria si seria bien dar licencia a un Esclavo ciego è inutil p^{ra} ser vendido, p^{ra} que se casase con una libre, por no aver Esclava nra que quisiese à otro Esclavo.” (*Libro de Consultas desde 1731 hasta 1747, folha 8 [digit.]*)

A venda pelos jesuítas de trabalhadoras escravizadas solteiras dificilmente acontecia, a menos que houvesse algum problema local específico envolvendo tal pessoa. Apresentamos um caso de uma moça que, segundo o Memorial escrito pelo Provincial da Província do Paraguai ao padre reitor do Colégio de Santa Fé em 1721, deveria ser vendida e com o dinheiro arrecadado se devia comprar outra pessoa, sinal que a dita trabalhadora não deveria permanecer no colégio: *Doy licencia para que se pueda vender una negra esclava del colégio llamada Teodora, hija de Antonito, debajo de la condición de que con el precio o plata que importare se compre otra esclava o esclavo* (Adición al memorial para el P. Rector del Colegio de Santa Fe y sus consultores en 13 de febrero de 1721. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 116). Tanto o memorial como o *Libro de Consultas*, registro que dá base ao memorial, não trazem informações acerca do motivo da venda. Entretanto outra ordem contida no mesmo Memorial indica a possível resposta acerca dos motivos da venda dessa trabalhadora:

La gente de servicio se ha reconocido que está poco sujeta por la demasiada blandura con que hasta ahora ha sido tratada; encargo que en su manejo no solo vaya suavidad y caridad, sino también el rigor necesario para que se eviten los desmanes que se han ido experimentando (Adición al memorial para el P. Rector del Colegio de Santa Fe y sus consultores en 13 de febrero de 1721. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 116).

A venda era a medida derradeira e definitiva para resolver as situações que os religiosos entendiam como negativas, criadas pelas mulheres escravizadas. Situações menos graves e, por isso, contornáveis eram resolvidas com punição através de castigos físicos. Mesmo que houvesse certa condescendência por parte dos religiosos quanto à conduta de seus trabalhadores escravizados se comparados com outros senhores, não é possível pensar que não aplicassem castigos a seus trabalhadores cativos. Essa brandura ale-

gada, entretanto, nem sempre correspondia à realidade, tanto é que o padre Diego de Boroa emitiu em 1637 as seguintes ordens:

Ninguno de los que están en las estancias haga castigo extraordinario que decline a crueldad; y si algún caso grave lo pidiere, consúltese al Padre Rector que determine lo que se ha de hacer; lo cual se entiende así mismo en la estancia de Santa Catalina en ausencia del P. Provincial. Y en los castigos ordinarios no se pase de 20 azotes.

Ninguno de los nuestros se halle presente a castigo de indias o morenas; y si por las faltas ordinarias de tareas, etc., fuere necesario mandarlas azotar, se haga por medio de otra morena fiel y en algún aposento por la decencia (Ordenes de los Padres Provinciales para los que asisten en las Estancias. P. Diego de Boroa, año 1637. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 506-507).

Parece que a ordem do padre Diego de Boroa acabou caindo no esquecimento, sendo necessário que o padre André de Rada, três décadas após, emitisse ordem com o mesmo sentido (Orden dada em 1663. Del P. Provincial y Visitador Andrés de Rada para las estancias de los colégios. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 509). O problema do excesso de castigos impostos por alguns membros da Companhia de Jesus a seus trabalhadores permaneceu ao longo das décadas, sendo necessário que, entre 1751 e 1757, o padre José Barreda emitisse novamente uma série de ordens no mesmo sentido das anteriores (Copia de órdenes del P. Provincial José Barreda [1751-1757]. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 539).

Considerando que as ordens eram sempre precedidas de visitas ou consultas e visavam corrigir situações particulares desalinhas com as regras e costumes seguidos pelos jesuítas, há de se supor que na hacienda de Huaura na Província do Peru houvesse o hábito de maridos castigarem suas mulheres e as mulheres castigarem seus maridos, prática que a ordem do padre visitador Diego Francisco Altamirano visava coibir em 1699: *No castiguen los nuestros por su mano, ni aun asistirán ocular ni al castigo de las mujeres ni el varón castigue a mujer ni al contrario* (Padre Visitador Diego Francisco Altamirano para la hacienda de Huaura a 23 de marzo de 1699. MACERA, 1966, p. 58-59).

O uso de intermediários tanto para acompanhar as mulheres nas atividades laborais, vigiando-as, como para informar sobre o seu comportamento ou para castigar outras mulheres era uma prática instituída no cotidiano das residências, colégios e negócios jesuíticos.

También señalarán por mandadera de las mujeres una esclava de juicio y madura edad: la cual ha de ir siempre con ellas a las tareas, y celar que no aiga entre ellas riñas ni pleitos, o disensiones, y también avisar al Administrador de cualquier desorden o culpa que hubiere digna de castigo y remedio. Y cuando se ofreciere castigar a las mujeres, a ella sólo ha de mandar el Administrador, y el castigo de los hombres al mandador, y nunca permita que a las mujeres las azote hombre alguno, ni en lugar público, sino retirado de la vista ayudándole a la mandadera algunas mujeres señaladas para esto (CHEVALIER, 1950, p. 74).

Sobre essa ordem dois elementos devem ser considerados. Primeiro, as mulheres responsáveis pela aplicação de castigos em outras mulheres não possuíam, contudo, autorização para realizá-los sem o comando do administrador da fazenda; segundo, havia regras precisas para que os jesuítas evitassem qualquer contato físico com mulheres, independente de sua condição social, de modo que o estabelecimento de intermediários visava assegurar as condições para que ele próprio se conservasse distante do perigo que as mulheres representavam à sua integridade corporal e espiritual.

Muito embora a literatura tenha consagrado a imagem de que os escravos dos religiosos eram bem tratados se comparados aos escravos de particulares, esse conjunto de ordens indica que sofriam castigos rigorosos quando mantinham comportamentos desalinhados com o que se esperava deles, inclusive quando opunham alguma resistência à condição servil que lhes fora imputada involuntariamente.

Como qualquer senhor de escravos, os jesuítas possuíam obrigações de cuidar fisicamente deles. As ordens emanadas dos superiores, contudo, tratavam as mulheres diferenciadamente em alguns aspectos, se comparadas aos homens no quesito do cui-

dado corporal. A quantidade de tecido para vesti-las para que mantivessem o corpo coberto e assim se apresentassem protegidas dos rigores do clima e decentemente vestidas para as atividades laborais, sociais e religiosas era maior do que os homens recebiam anualmente:

Déseles cada año un vestido nuevo a los morenos y morenas y encargo se les dé al principio del invierno por causa de los fríos (Orden dada em 1663 1663-69. Del P. Provincial y Visitador Andrés de Rada para las estancias de los colégios. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 509).

Déseles ropa competente a muchos esclavos, de suerte que a las mujeres se les dé cinco varas de bayeta para pollera y tres para rebozo y a cada uno de los hombres vara y tres cuartas de pañete para calzones y cuatro por lo menos para *ongavira* (Memorial del P. Provincial Luis de la Roca en la visita de 6 de mayo de 1724 para el P. Rector del Colegio de las Corrientes y sus consultores. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 168).

Outro cuidado que recebiam era relacionado à alimentação. Contudo, como dissemos, os religiosos evitavam ter contato com elas, como se vê nas repetidas orientações em relação ao assunto:

No se dé a las indias o negras la ración inmediatamente por ninguno de los nuestros, sino por medio de sus maridos u otra persona; ni sacarán ellas la comida de la cocina a nuestras casas, sino los muchachos; ni entrará alguno de los nuestros a la cocina sino en algún caso urgente (Orden dada em 1663 1663-69. Del P. Provincial y Visitador Andrés de Rada para las estancias de los colégios. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 510).

No den los nuestros la ración inmediatamente a las morenas o indias, sino hagan que sus maridos [...] vengan a [...] así mismo las tareas se den y tomen por medio de algún moreno fiel (Ordenes de los Padres Provinciales para los que asisten en las Estancias. P. Diego de Boroa, año 1637. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 507).

O controle do contato das mulheres com os homens e desses com elas incluía a escolha de ajudantes femininas para acompanhar as demais mulheres, seja na ‘casa de donzelas’, no acompa-

nhamento do cotidiano de trabalho, como intermediárias de ordens e na aplicação de castigos, como vimos acima, mas também como cuidadoras das outras mulheres quando em trabalho de parto ou doentes, como consta nas já referidas *Instrucciones* mexicanas:

Señalarán por enfermera del real una esclava vieja, inteligente en curaciones ordinarias, y harán que otras aprendan a su lado, que pueden ser las mismas que le darán por ayudantes cuando hubiere muchos enfermos; para instruir las mejor tendrán el Florilegio Medicinal del Hermano Stainefer⁷, y cada enfermedad que ocurra, harán que un sirviente que sepa leer, les lea en el Florilegio el capítulo que toca a aquella enfermedad. Y por que no falten medicinas procuren tener provisión de los medicamentos usuales y más ordinarios que suelen ofrecerse.

También procurarán tener una partera inteligente para los partos, encargándole que vaya enseñándoles a otras de [lo] tocante a su oficio para que puedan suplir su falta, y después, sucederle en él. Y harán que a la partera la instruya el Padre Capellán (y si no lo hubiere el Padre Cura) en el modo de bautizar en caso de necesidad en que, por la urgencia del peligro inminente, no hay tiempo de llamar al confesor.

A una y otra esclava, partera y enfermera, encargarán mucho que avisen con tiempo cuando hay enfermos de cuidado o mujeres de parto, para que les llamen confesor, y les provean de asistencia y remedio, y que no aguarden para esto a cuando ya no pueden confesarse; sino que con tiempo lo hagan y reciban los sacramentos en su entero juicio. Lo seguro con las preñadas es hacerlas confesar y comulgar en el último mes, cuando ya están cercanas al parto. Y para facilitar, éste, tengan provisión de jobobas [planta para combater a azia], y hagan que les den

⁷ Ao indicar a obra do irmão Stainefer, impõe-se já o tipo de medicina a ser utilizada, pois se corria o risco de que as enfermeiras usassem práticas medicinais pouco ortodoxas para tratar de doenças de outras mulheres, podendo recorrer à medicina ancestral africana ou indígena, a depender da origem étnica das parteiras que trabalhavam com e para os jesuítas, representadas pelas *yerbateras*, personagens femininos que assombravam o imaginário colonial. A título de exemplificação sobre a maneira como os missionários jesuítas tratavam esses casos, mesmo que desborde do recorte espacial deste artigo, veja-se a publicação de SAMUDIO A. (2006), referindo-se ao Colégio de Mérida na Província de Nueva Granada.

siete u ocho, molidas en metate y en agua un poco caliente con tantita azúcar (CHEVALIER, 1950, p. 74-76).

Tardieu informa que as mulheres escravizadas nas fazendas jesuíticas do Peru, *que acababan de parir se les daba un carnero, ocho panes, un poco de azúcar, hierba [de los jesuitas], dos varas de bayeta y dos de tocullo para vestir al recién nacido, y se quedaban treinta días sin trabajar* (TARDIEU, 2003, p. 82).

Quando desalinhasdas da moral religiosa, as mulheres escravizadas eram punidas. Quando alinhadas, entretanto, recebiam dos missionários pequenas premiações, como poder participar de um seletto grupo de pessoas que podiam fazer Exercícios Espirituais ou ser aceitos nas confrarias ou, mais remotamente, receber a sotaina de beata. Em 27 de março de 1734, o Provincial fez a seguinte consulta a seus conselheiros:

Item determino su R^a el P. Prov^l que se comprasen para Jhs Maria dos hijitos que tiene la Mariana, que heredo dicha Estancia, de la difunta D^a Juana de Herrera, q^e son esclavos: Y que a la Ana Fran^{ca} Xav^r esclava de Sⁿ Xavier q^e la dexò Dha S^a, y esta en la de las Beatas trabajando siempre para la Iglesia, que se le de racion de carne, i un pan para cada dia, i de vestir a sus tempos, para ser de justicia, y ymtodo fue con parecer de todos los PP CC (Libro de Consultas desde 1731 hasta 1747 [digit.], fol. 24).

Quanto aos Exercícios Espirituais, a ordem era expressa: *Dense una vez por lo menos cada año los Ejercicios a los mulatos y otra gente semejante y en bastante número; en lo cual debe haber mucha elección, y les platicarán los puntos el mismo Padre que a los españoles* (TARDIEU, 2003, p. 82), escreveu o padre Lorenzo Rillo ao reitor do Colégio de Buenos Aires em 1728.

A participação nos Exercícios Espirituais e nas confrarias, segundo os religiosos, levava à *reforma universal de las costumbres*, bordão que ressoa ininterruptamente na documentação missionária. O padre Francisco Valdés reconheceu, entretanto, que as mulheres participavam mais do que os homens dessas atividades: *Esto es por lo que toca a las mujeres; porque los hombres entran pocos* (Relación perteneciente a la Ciudad de las Corrientes por el orden

de perguntas hechas por el Padre Pedro Calatayud. In: PAGE, 2019, p. 139). De forma generalizada, aquelas mulheres que antes eram consideradas despidoradas pelos missionários, quando participantes desses grêmios, passavam a ser representadas como modelos da vivência piedosa e moral, tendo internalizado o controle sobre as sensações corporais como ensinado pelos missionários. Dessa forma, a participação nas confrarias ao mesmo tempo são prêmio e reforço do controle religioso.

Junto da participação nas confrarias de morenos estavam a frequência aos sacramentos e a devoção mariana, que era bastante estimulada nos espaços jesuíticos e utilizada como uma das formas de controle dos corpos femininos. As *Instrucciones para los hemarmos administradores de haciendas* assim se refere a essas práticas devocionais:

Procuren fomentar entre ellos la devoción, la frecuencia de sacramentos, y las novenas de la Virgen, con sus pláticas y ejemplos de noche donde hubiere capellán, mas donde no lo hubiere suplirán esto con hacer leer, en esas noches, algunos ejemplos del *Año Virgíneo*, o algún otro libro que trate de la devoción a la Virgen (In: CHEVALIER, 1950, p. 81-82).

O livro “Año Virgíneo” (DOLZ DEL CASTELAR, 1686) traz uma história edificante para cada dia do ano, acompanhada de exemplos de pessoas que, estando em situação de perigo físico ou espiritual, teriam recorrido à Virgem ou a algum objeto que se ligue a ela, como o rosário, e teriam sido livrados dele. De caráter edificante, assemelha-se aos relatos jesuíticos que constam em suas cartas anuais, necrológios e menológios. O relato abaixo segue também o mesmo gênero literário do referido livro e refere-se à recusa de uma congregante africana à relação sexual com um sacerdote:

Vna negra que auia sido distrahida se reformo desuerte, que procurandola vn sacerdote resistio e insistiendo el en su peruerso intento con ser negra no muy ladina ni capas como si fuera vna santa de mucha capacidad de dio vna reprehension diciendole que tuviesse verguença y temor de dios, que como y como diciendo missa, y tomando a Jesuchristo en sus manos se atrabia apretender aquello y abreviando razones consu cor-

to caudal le dixo que se fuese noramala, y pues era sacer((da)) dote viuisse comotal, y que vna negra de Eti(o)pia media boçal predicasse aun sacerdote de Christo (Novena Carta del Padre Provincial Pedro de Oñate, en la que se relaciona lo acaecido durante el año 1616. In: DHA XX, 1924, p. 68).

O relato não traz a informação se o sacerdote pertencia à Diocese ou a alguma Ordem, nem se a mulher era de propriedade da Companhia ou não, indicando apenas que participava da confraria existente no Colégio de Córdoba.

Outro relato que enaltece o trabalho missionário com as confrarias de morenos refere-se ao Colégio de Buenos Aires, onde o redator da Carta Anua insiste que era o trabalho dos jesuítas que fazia com que as mulheres, pela frequência aos sacramentos, emittissem voto de castidade como se fossem religiosas da Companhia:

El fructo en el aprecio q van haziendo de la virtude (pues) desde que frequentan los sacram.^{tos} an resistido muchas varonil.^{te} a los q con halagos y promesas pretendieron con mucha importunidad rendir su constancia, tapandose los oydos a los siluos de la serpiente, y desechando sus sugestiones con unas respuestas, y ay alguna destas q tiene tanta ([...]) (luz de cielo) q a llegado a hazer voto de castidad, que es para notar en gente tan nueva (en la fe) ruda, y por su baxeza y estado rodeada de mil ocasiones (Décima Tercera [del Provincial Francisco Vazquez Trujillo] em donde se relata lo acaecido en los años de 1628-1631. In: DHA, 1924, p. 417-418).

Participar ou não das atividades religiosas não era, entretanto, uma escolha possível para trabalhadoras e trabalhadores escravizados. Além de ter que participar obrigatoriamente das missas dominicais e nos dias de festa, cotidianamente havia alguma atividade religiosa nas fazendas, colégios e igrejas atendidas pelos missionários. Mesmo nas fazendas dos jesuítas, onde muitos trabalhadores desempenhavam suas funções distantes da sede, nos chamados postos, orientavam-se os administradores para que possibilitassem que eles pudessem participar das atividades religiosas pelo menos duas vezes na semana (Memorial del P. Provincial Antonio Machoni para la Estancia de San Ignacio en la visita de 6 de febrero de 1741. In: PIANNA; CANSANELLO, 2015, p. 334).

Apesar de toda vigilância estabelecida sobre as mulheres, a situação saía, por vezes, do controle do missionário, fato que mostra certa porosidade no sistema jesuítico de vigilância, como se vê num caso de tentativa de aborto relacionado a uma mulher desacompanhada que consta na necrologia do irmão Benito Panis:

Supo una vez, que una de las esclavas intentaba matar a su criatura antes de nacer, por ser ilegítima; logró prevenir este atentado estimulando a criminal al arrepentimiento. Para que la criatura, al nacer no propalara por sul loro inocente la deshonra de su madre, procuro salvar la honra de ella, enviándola a outra parte, donde diera a luz (Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay de este año de 1667. In: SALINAS, 2013, p. 125).

Uma avaliação do número de nascimentos registrados no Libro Real referente à Estância de San Ignacio de Córdoba, nos anos de 1771 e 1772, indica que das seis crianças nascidas naquela estância duas foram de mães solteiras: Melchor, filho de Maria, e Maria Serafina, filha de Josepha (Libro Real, Esclabos nacidos, folio 51). Esse dado indica, por si só, que a quantidade de crianças nascidas de mães não casadas pode ter sido bem maior do que se possa supor, indicando que o controle estabelecido pelos jesuítas sobre os relacionamentos entre mulheres e homens não casados pode não ter surtido o efeito por eles desejado e que boa parte das mulheres transgredia as regras estabelecidas.

O caso do aborto e o número de crianças nascidas de mães não casadas, somados a tantos outros relatos contidos nas fontes históricas produzidas pelos jesuítas, indicam que as mulheres escravizadas sofreram os rigores do controle sobre seus corpos, estabelecido através da vigilância dos missionários ou de outras mulheres por eles designadas. Os relatos aqui analisados indicam que elas desempenharam papel ativo nessas relações quando instrumentalizaram o cristianismo para negar-se a manter relações sexuais com pessoas indesejadas ou quando aceitaram relacionar-se sexualmente com homens do seu entorno fora do casamento. O mesmo pode ser afirmado quando praticaram ou tentaram praticar abortos ou ainda quando se acomodaram exemplarmente à piedade religiosa das confrarias ou às tarefas a elas designadas,

nisso alcançando o reconhecimento dos religiosos e diminuindo o fardo da escravidão. Essas mulheres foram, assim, agentes históricos ativos que resistiram quando foi possível e moldaram-se, a seu modo, onde e quando o controle externo era mais forte do que suas forças.

Referências

AMANTINO, Marcia. *Os jesuítas no Rio de Janeiro e em Córdoba no século XVIII: uma análise comparada de suas atividades econômicas*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

CHEVALIER, François. *Instrucciones a los Hermanos jesuítas administradores de haciendas (Manuscrito del siglo XVIII)*. México: Editorial Jus, S. A., 1950.

CROUZEILLES, Carlos. *Los esclavos de la Compañía de Jesús*. Ponencia presentada en las Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA (Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA), 29 y 30 de septiembre de 2010.

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA. (*Cartas Ánuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús – 1615-1637*). TOMO XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Presuser, 1924. (DHA XX)

DOLZ DEL CASTELLAR, Estevan. *Año Virgíneo*. Madrid: Vicente Cabre-
ra, 1686.

LETRAS ANNUAS del Colegio de Ntra. Sra. de Belén de la ciudad de Buenos Aires, desde 1754 hasta 1762. [Manuscrito Coleção de Angelis]. In: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0002044/mssp0002044.pdf. Acesso em: 10/11/2021.

Libro de Consultas desde 1731 hasta 1747 [digit.].

Libro Real, común, y General, cargo, descargo de la hazienda nonbrada de San Ignacio ... Año 1771, y 1772. N. 1. [Manuscrito Digit.].

MACERA, Pablo. Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Peru (ss. XVII-XVII). *Nueva Cronica*. Vol. II, Fasc. 2º, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1966.

MELEAN, Jorge Troisi. *Los esclavos de los jesuítas en los Memoriales de la provincia del Paraguay (Siglo XVIII)*. Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti. Córdoba (Argentina), nº 4, 2004.

MÖRNER, Magnus. “Comprar o criar”. Fuentes alternativas de suministro de esclavos en las sociedades plantacionistas del nuevo mundo. *Revista de Historia de America*. n. 91, p. 37-81. Pan American Institute of Geography and History, 1981.

PAGE, Carlos A. *La ciudad de Corrientes vista por jesuita expulso P. Francisco Valdés. IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamerica*. Vol. 7, nº 1, enero-julio, p. 125-147. Universidad Nacional de Cordoba. Cordoba (Argentina), 2019.

PAGE, Carlos A. Reglamentos para el funcionamiento de las haciendas jesuíticas en la antigua provincia del Paraguay. *Dieciocho: Hispanic enlightenment*, v. 31, nº 2, p. 283-303, 2008.

PARRA, Juan Martínez de la. *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina christiana que siguiendo la costumbre de la casa professa de la Compañía de Jesús de México todos los jueves del año, ha explicado em su Iglesia el Padre Juan Martínez de la Parra, professo de la misma Compañía*. Barcelona: Juan Jolis Impresor, 1705.

PERAMÁS, José Manuel. *Laudationes Quinque. Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Ignacio Duarte y Quirós fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América*. Edición bilingüe anotada por M. Suárez. Buenos Aires: Biblioteca Nacional Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2005.

PIANA, Josefina; CANSANELLO, Pablo (Comps.). *Memoriales de la Provincia Jesuítica del Paraguay (siglos XVII-XVIII)*. Córdoba: EDUCC, 2015.

RAMOS, Antonio Dari. *Tribunal de gênero: Mulheres e homens indígenas e cativos na Antiga Província do Paraguay*. São Leopoldo: Oikos, 2016.

Registro Parroquial Nra Sra de la Merced. In: <https://www.familysearch.org/records/images/image-details?place=8048198&page=1&lifeEvent=102860&rmsId=TH-1-11368-24368-8&imageIndex=10&singleView=true>. Acceso em: 20/11/2021.

SAMUDIO A., Edda O. La cotidianidad esclava en las haciendas del Colegio San Francisco Javier de Mérida. *Boletim de História Demográfica*. Ano XIII, n. 40. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, marzo de 2006.

TARDIEU, Jean-Pierre. Los esclavos de los jesuitas del Perú en la época de la expulsión (1767). *Caravelle*, nº 81, 2003, p 61-109.

Violações de direitos indígenas e protagonismo Kaingang nos postos indígenas do Rio Grande do Sul (1963-1985)¹

Andressa de Rodrigues Flores

Introdução

Sabemos que a história dos povos originários foi retratada por muito tempo com rótulos e conclusões que colocavam a imagem do indígena como um ser submisso aos interesses do colonizador, fortalecendo, dessa forma, o discurso de que foi um mero dominado. Outra ideia amplamente difundida foi a de que as comunidades indígenas estariam em processo de dizimação.² No final da década de noventa do século passado, John Monteiro já afirmava que a Nova História Indígena proporcionaria a “investigação das diferentes perspectivas nativas sobre o passado, muitas vezes codificadas em registros orais que se distanciam do modo usual de se pensar a história” (MONTEIRO, 1999, p. 238). Ideias como a da dizimação de etnias e das línguas indígenas, bem como a de que o indígena era é um ser incapaz passaram a ceder espaço à defesa de que são e continuam sendo protagonistas de sua história. Nessa perspectiva, entendemos que “reescrever a história do Brasil incorporando os indígenas

¹ O texto em questão contempla tanto aspectos abordados em minha dissertação de mestrado intitulada “A atuação do Serviço de Proteção aos Índios nos PI do Rio Grande do Sul: uma análise a partir do Relatório Figueiredo (1963-1967)”, defendida em 2019 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGH UNISINOS), como os primeiros resultados do projeto de tese intitulado “Protagonismo Indígena e Indigenismo: (in)visibilidade e articulação (Rio Grande do Sul, 1967-1985)”, que vem sendo desenvolvido no PPGH UNISINOS.

² Ideia de que os povos indígenas seriam dizimados e incorporados à sociedade branca.

e vários outros povos, como os africanos e seus descendentes, na condição de sujeitos históricos, é, reafirmo, de fundamental importância do ponto de vista acadêmico, social e político” (ALMEIDA, 2017, p. 35).

Ao tratarmos das populações indígenas durante a ditadura militar³, especialmente do processo de consolidação do movimento indígena, do surgimento de lideranças indígenas e do protagonismo das mesmas, é preciso destacar os constantes episódios de violências e exploração de terras indígenas que vinham acontecendo, assim como o papel dos órgãos indigenistas oficiais. Sabemos que, em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, o qual, em 1917, tornou-se apenas o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o primeiro órgão indigenista oficial a tratar especificamente da questão indígena no Brasil. O SPI estabeleceu, desde a sua fundação, uma estrutura e uma hierarquia a ser seguida, e foi através delas que os projetos de desenvolvimento do país e das populações indígenas ganhavam força. O SPI era o responsável pela proteção dos indígenas nos chamados Postos Indígenas (PI)⁴ e subordinados a uma Inspetoria Regional⁵ (IR), que respondia à presidência do órgão. Ao SPI cabia a tarefa de exercer a tutela sobre os indígenas, combater situações de violência e espoliação de terras e reuni-los em PI, com o propósito de inseri-los em pro-

³ Quanto à nomenclatura, utilizamo-la de acordo com Fico (2017, p. 53), para quem “o golpe foi efetivamente dado (não apenas apoiado) por civis e militares e, portanto, é possível chamá-lo de civil-militar [...] O regime subsequente foi inteiramente controlado pelos militares, de modo que adjetivá-lo em ressalva (“foi militar, *mas* também civil” ou empresarial ou o que seja) é supérfluo e impreciso – além de ter, como tudo mais em História do Tempo Presente, imediata implicação política: nesse caso, justamente por causa dessa adversatividade, a conotação é de redução da responsabilidade dos militares”. Em razão disso, vamos nos referir ao período abarcado nessa pesquisa como *Ditadura Militar*.

⁴ Postos Indígenas eram os lugares em que os indígenas estavam localizados, local sob a administração direta, inicialmente do SPI e posteriormente pela FUNAI, e onde eram colocadas em prática as políticas indigenistas vigentes. Nos PI, havia um chefe, o qual era o responsável por administrar a unidade e prestar esclarecimento à Inspetoria, assim como proporcionar melhorias aos indígenas quando necessário.

⁵ Nas Inspeitorias Regionais, cabia ao inspetor regional fiscalizar o atendimento às necessidades dos indígenas e de cada Posto Indígena.

jetos civilizatórios, que visavam ensinar novas formas de trabalho e, posteriormente, integrá-los à sociedade.

Nessa perspectiva integracionista, sabemos que as décadas de 1940 e 1950 foram marcadas pela expansão rumo ao interior do país. Nesse contexto, o SPI visando à autossustentabilidade dos PI, passou a desenvolver projetos que “previam o estabelecimento de atividades educacionais voltadas para a formação de uma mentalidade camponesa entre os alunos indígenas, inclusive com a formação de Clubes Agrícolas nas escolas indígenas” (BRINGMAN; NÖTZOLD, 2013, p. 151-152). Com isso as técnicas direcionadas à prosperidade dos PI e as novas técnicas de trabalho são apenas alguns exemplos das estratégias de exploração da mão de obra indígena, que trouxeram prejuízos a seu patrimônio. Nesse mesmo período, mudanças começaram a acontecer na estrutura e funções do SPI, e colaboradores influentes, antropólogos e etnólogos passaram a deixar seus cargos⁶ e, “naquele momento, um novo grupo de oficiais do Exército e funcionários públicos assumiam posições de poder no SPI” (GUIMARÃES, 2015, p. 33).

De forma concomitante à troca dos cargos do SPI, o órgão passou a ser alvo de denúncias cada vez mais intensas, o que gerou, nos anos seguintes, sucessivas exposições na imprensa e até mesmo manifestações de políticos, o que ocasionou a abertura de investigações sobre sua atuação. As denúncias relativas à atuação do SPI no Brasil tiveram grande impacto no início da ditadura militar no Brasil, sendo que iam desde a má administração, corrupção até espancamentos. Esse cenário gerou, nos anos seguintes, grandes mudanças, tais como a extinção do SPI e a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que, em seus primeiros anos de atuação, também foi alvo de denúncias de violações de direitos indígenas, semelhantes às que aconteciam na época do SPI. E foi em decorrência das constantes violações de direitos que teve início, na década de 1970, o movimento de articulação indígena no Brasil.

⁶ Segundo Guimarães (2015), Rondon e seus aliados positivistas já não exerciam mais influência dentro dos órgãos ligados às políticas indigenistas.

Ao falarmos sobre as violações de direitos indígenas na ditadura militar, vale lembrar os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade (CNV), a qual constatou:

Foi possível estimar ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão. Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa. O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas (CNV, 2014, Vol. II, p. 199).

Nesse sentido, sabemos que o relatório final da CNV não apenas contribuiu significativamente para a investigação de violações de direitos dos povos indígenas, como acabou mostrando que ainda existem muitas lacunas no que se refere à história dos povos indígenas durante a ditadura militar.

Vale, nesse sentido, ressaltar que, “embora os documentos mais comprometedores, dos órgãos de inteligência e repressão militar, não estejam disponíveis ou tenham sido expurgados, muitas pesquisas de qualidade têm sido feitas a partir do material atualmente acessível” (FICO, 2019, p. 141). Com base em fontes⁷ oficiais/institucionais, religiosas e jornalísticas e fundamentadas no aporte teórico da Nova História Indígena, propomo-nos a contribuir para revelar “as atuações dos índios na História do Brasil, restituindo-lhes a condição de sujeitos as novas interpretações são essenciais para desconstruir ideias preconceituosas e racistas ainda muito presentes em nossas sociedades” (ALMEIDA, 2017, p. 34).

⁷ Entre os acervos e fontes consultados, utilizamos a documentação do Fundo do Serviço Nacional de Informações (SNI) e do Fundo de Assessoria Segurança e Informações da FUNAI (ASI/FUNAI), ambos do Arquivo Nacional, e a documentação do acervo on-line do Museu do Índio. Além disso, também trabalhamos com as matérias publicadas pela grande imprensa, ou seja, os jornais de maior circulação no período mencionado, e também meios alternativos, tais como o jornal *Porantim* e o *Luta Indígena*.

A seguir, faremos uma descrição da crise do SPI e de seu impacto nos PI do Rio Grande do Sul. Abordaremos as violações de direitos indígenas que ocorreram durante o período da ditadura militar e as estratégias de articulação Kaingang nos PI de Nonoai, Guarita, Cacique Doble, Votouro e Ligeiro, localizados no estado do Rio Grande do Sul.

A crise do SPI: danos contra a administração pública, dilapidação do patrimônio indígena e violência

Foi em meados da década de 1950 e em 1960 que denúncias sobre a atuação do SPI nos PI ganharam espaço nas páginas dos jornais nacionais e internacionais. Guimaráes (2015) salienta que, entre os anos de 1956 e 1963, 21 inquéritos administrativos foram abertos no SPI, os quais estavam relacionados a irregularidades administrativas. É nesse contexto e pouco tempo após ter assumido o Ministério do Interior que o general Albuquerque Lima publicou, no Diário do Congresso Nacional, resumos da CPI do Índio, que havia sido realizada quatro anos antes e extinta por não ter concluído os trabalhos dentro do prazo estabelecido no Regimento Interno da Câmara. Considerando as novas repercussões sobre o caso, o general então designou uma nova investigação. Essa Comissão de Inquérito (CI) contou com o procurador Jader de Figueiredo Corrêa como presidente, que estava ligado ao Departamento Nacional de Obras contra Seca (DNOCS) e, conforme afirma Valente (2017), não possuía familiaridade com assuntos indígenas, mas tinha bom relacionamento político para desenvolver a tarefa designada.

A CI percorreu alguns dos 130 PI distribuídos em todo o país, até ser concluída e entregue ao Ministério Interior, órgão ao qual o SPI estava subordinado. O resultado da investigação de Jader Figueiredo foi uma síntese com mais de 60 páginas, que contém cerca de cem nomes a serem indiciados, seguidos de seus respectivos delitos. A CI identificou uma série de irregularidades que vinham sendo cometidas desde antes do país sofrer o golpe que instalou o regime ditatorial, mas que continuavam a acon-

tecer nos PI de todo o país e que foram publicizadas através do Relatório Figueiredo⁸.

Foi em meados de 1967 que os PI do Rio Grande do Sul, que estavam sob a responsabilidade do SPI, receberam a visita da CI, liderada pelo procurador Jader Figueiredo. A CI tomou depoimentos de indígenas e funcionários do SPI, assim como examinou as condições dos postos e documentos administrativos. Os depoimentos de indígenas Kaingang, os documentos ligados aos PI do Rio Grande do Sul e o testemunho da CI sobre a realidade encontrada nos PI do estado foram fundamentais para o relatório final da CI, pois deles resultou o indiciamento de funcionários do alto escalão do SPI, assim como de familiares dos mesmos, acusados de agir contra a pessoa e o patrimônio indígenas.

Sabemos que a CI tinha como objetivo investigar irregularidades administrativas e que, à medida que a investigação avançou, surgiram indícios de outras irregularidades e denúncias de violências que passaram a ganhar destaque, principalmente a partir das inquirições de indígenas Kaingang. Instigados pela afirmação de que “a ação dos índios também move a história” (ALMEIDA, 2017, p. 25), entendemos que os indígenas tiveram um papel fundamental na investigação ao denunciar condutas e improbidades que afetavam drasticamente a proteção dos índios e de suas áreas, que cabia ao SPI.

Ao utilizarmos outras fontes de pesquisa, como a imprensa e documentos produzidos pelo Estado, que não incluem depoimentos de indígenas, entendemos que não é apropriado “desconsiderar completamente os registros que descrevam ou emitam comentários a respeito dos índios. Por mais que sejam relatos produzidos sobre o outro, não se pode ignorar as potencialidades informativas que esses registros possuem” (FELIPPE; SANTOS, 2016, p. 38).

Quanto às denúncias de violações de direitos indígenas nos PI do RS, expostas no Relatório Figueiredo e nos jornais de maior circulação na década de 1960, constata-se que as mesmas estão re-

⁸ Trata-se de um conjunto documental de grande volume, fruto de uma investigação que ocorreu na década de 1960 para averiguar denúncias de irregularidades nos Postos Indígenas.

lacionadas ao uso de violência física, à dilapidação do patrimônio indígena e contra a administração pública.

No que tange às violências físicas, podemos mencionar os espancamentos, tortura no tronco e cárcere privado. Podemos constatar que os castigos físicos mencionados estavam diretamente associados à dilapidação do patrimônio indígena, pois eles eram utilizados por chefes dos PI como forma de reprimir qualquer indício de denúncia, negativa de cumprimento das ordens dos chefes dos PI e também como forma de obter benefícios particulares. Entre os casos de dilapidação do patrimônio indígena podemos citar os arrendamentos ilegais e a devastação de pinheiros nos PI do RS. Já os danos contra a administração pública dizem respeito às irregularidades administrativas e contábeis, que favoreceram o desvio da renda indígena, camuflaram investimentos que deveriam ter sido feitos em prol de melhorias aos indígenas e tornou viável a fraude nas prestações de contas dos PI junto à Inspeção Regional e à direção do SPI.

Sobre essas situações destacamos algumas passagens da síntese do Relatório Figueiredo que se referem a situações de violência, dilapidação do patrimônio indígena e danos contra a administração pública e que teriam ocorrido nos PI do Rio Grande do Sul.

Em Guarita (IR-7-RGS), por exemplo, seguindo uma família que se escondia, fomos encontrar duas criancinhas sob uma moita, tendo as cabecinhas quase completamente apodrecidas de horrorosos tumores provocados pelo berne, parasita bovino. Enquanto nos adentrávamos na mata, o capitão indígena, em todos os Postos um laçao a serviço do Chefe, ao que sabemos, procurava nos remover dizendo-nos não haver ninguém. Exigimos o encaminhamento dos infelizes ao médico e logo a seguir, verificamos que, enquanto nenhuma assistência era prestada aos índios, o chefe Luiz Martins da Cunha vendia grandes partidas de gêneros da produção do Posto para manutenção de sua família em regime de mesa lauta, enquanto lançava fraudulentamente os gastos na prestação de contas como sendo distribuição aos indígenas de sapatos, alimentos e remédios (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, Fls. 4.917).

O “tronco” era, todavia, o mais enconstradição de todos os castigos, imperando na 7ª Inspetoria. Consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente. Tanto sofreram os Índios na peia e no “tronco” que, embora o Código Penal capitule como crime a prisão em cárcere privado, deve-se saudar a adoção desse delito com um inegável progresso no exercício da “proteção do índio” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, Fls. 4913).

Em Nonoai, também de jurisdição da IR-7, uma cela de taboas, apenas com pequeno respiradouro, sem instalação sanitária, que obriga o índio a atender suas necessidades fisiológicas no próprio recinto da minúscula e infecta prisão, foi apontada pelo Chefe do Posto, Nilson de Assis Castro, como melhoramento de sua autoria. Realmente o cárcere privado anterior lembra presídios de Luis XI, da França: Uma escura caixa de madeira de cerca de 1,30 x1,00, construída dentro de um imundo pavilhão de pocilga e estrebaria. Encontramos a “enfermeira” – antro abjeto e sórdido ocupado conjuntamente por cães, porcos e uma doente, no mesmo quarto infecto. O instrumental estava completamente deteriorado, apesar de o Chefe haver contratado sua própria esposa para “supervisionar” o antro. Ainda ali encontramos um índio preso, cujo dorso, riscado de muitas cicatrizes longas, indicava serem resultado de chicotadas. Instado a responder, o desgraçado demonstrou verdadeiro pânico e não declarou a origem das cicatrizes (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, Fls. 4918).

Nessa síntese, a CI descreve as situações mais extremas que encontrou durante as suas visitas aos PI em todo o Brasil, mas são as atrocidades testemunhadas no Rio Grande do Sul que geraram os registros mais carregados de denúncias, com ênfase no estado crítico da saúde dos índios e nas condições miseráveis em que viviam. A CI também descreve, em tom de denúncia, que subordinados dos chefes também tentaram impedir a CI de se aproximar dos índios doentes, que se encontravam em situação lastimável, a ponto de a CI ter que interferir, encaminhando-os para aten-

dimento médico. A CI constatou episódios que englobavam não apenas situações de descaso, mas, sim, situações que eram frutos de torturas, de violências extremas, cujas motivações foram negadas ou minimizadas por parte dos funcionários do SPI.

Sabemos que “a estratégia geopolítica militar de controle do território veio casada com a expansão capitalista para a acumulação de capital” (MILANEZ, 2015, p. 66), e os casos de violações de direitos indígenas na década de 1960 foram sendo cada vez mais publicizados. Com isso,

As informações sobre genocídio de índios atraíram a atenção da imprensa internacional e motivaram uma situação incômoda para o governo militar brasileiro. Para se livrar da situação delicada em que ficou, em razão das denúncias, e visando atender a pressões de interesse econômico, o governo simplesmente extinguiu o Serviço de Proteção aos Índios (GAGLIARDI, 1989 apud GUIMARÃES, 2015, p. 35).

Com o fim da CI, seguida da extinção do SPI e da criação da FUNAI, ocorreu um incêndio nas dependências do Ministério do Interior, o que fez com que se acreditasse que a documentação recolhida e produzida pela CI, conhecida por Relatório Figueiredo, tivesse sido destruída. Em 2012, no entanto, em meio aos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade, essa documentação foi encontrada e, posteriormente, disponibilizada aos pesquisadores. No próximo tópico, abordaremos o órgão que ficaria responsável pela proteção indígena após a extinção do SPI: a FUNAI.

A criação da FUNAI e a continuidade de violações dos direitos indígenas

Sobre a extinção do SPI e a criação da FUNAI vale lembrar:

No final de outubro de 1967, em meio ao escândalo da comissão de inquérito do SPI, o ministro interino da Agricultura Porto Sobrinho entregou ao presidente Costa e Silva um projeto de lei que previa a criação de uma Fundação Nacional do Índio, a Funai, resultado da fusão do SPI, do Parque do Xingu e do Conselho Nacional de Proteção ao Índio. O novo

órgão foi instituído em 5 de dezembro de 1967. Em linhas gerais, mantinha os mesmos objetivos e regras do SPI, apenas deixando mais claro que o patrimônio da fundação seria formado em parte “pelo dízimo da renda líquida anual do Patrimônio Indígena”. Na exposição de motivos enviada ao presidente Costa e Silva, Albuquerque Lima admitiu a falência do SPI, mas procurou dividir a culpa com todos os governos anteriores (VALENTE, 2017, p. 45).

Criada em 1967, a FUNAI deveria representar um momento de reparação dos danos causados aos indígenas de todo o país. No entanto, em seus primeiros anos de atuação, o órgão acabou mantendo os mesmos vícios administrativos do SPI e, por isso, como já mencionamos, também passou a ser alvo constante de denúncias.

Na primeira metade da década de 1970, já na gestão de Emílio Médici (1969-1974), a criação do Estatuto do Índio, caracterizado por um caráter fortemente integracionista, visou contornar qualquer obstáculo ao projeto desenvolvimentista do período da ditadura militar. Os principais pontos abordados no Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) diziam respeito aos direitos civis e políticos dos povos indígenas, à tutela do Estado sobre os mesmos, às condições de trabalhos, às terras indígenas e também à educação, cultura e saúde dos povos indígenas.

Nos PI do Rio Grande do Sul, como já referido, as violações de direitos que vinham sendo denunciadas estavam relacionadas a situações de vulnerabilidade em que os indígenas se encontravam, com pouco ou nenhum acesso a condições de saúde e sanitárias adequadas, assim como episódios de violência decorrentes de conflitos envolvendo interesses econômicos nas terras indígenas.

Sobre os episódios envolvendo situações precárias na área de saúde, Votouro, por exemplo, a imprensa repercutia:

Um foco de tuberculose que já dura três anos está se alastrando entre os índios e brancos da Reserva de Votouro em São Valentim. O médico Salim Farré, do hospital daquele município do Planalto Médio, esteve ontem no escritório da FUNAI em Porto Alegre, pedindo ajuda para evitar que o resto da população seja contaminado pelo mal.

– Sou médico na região desde 1950. Há pouco mais de dois anos, constatei a tuberculose em alguns índios, que encaminei ao Sanatório Partenon em Porto Alegre. Eles foram bem tratados, mas nesses últimos meses a situação se agravou. Meu irmão, também médico, esteve nas terras dos índios, plantadas em sua maioria por colonos. Ele me informou que os brancos andam muito doentes também (JORNAL FOLHA DA TARDE, 31/07/1970).

Já em Nonoai, outros problemas relacionados à saúde foram noticiados, como podemos perceber na citação seguinte.

A população indígena composta por 645 pessoas – a maioria da tribo Kaingang e 19 dos guaranis – se abastece de água de vertentes e poços espalhados pelos 1.858 hectares da reserva. Na sede do posto, os índios têm até caixa de água, mas não recebe limpeza desde que foi construída. Além disso, o médico José Medeiros, indicado para apurar as condições e os problemas de saúde, alerta que alguns dos deficientes sanitários de madeira estão mal localizados. Há casos, cita, em que os sanitários ficam em área de declive e a poucos metros abaixo está situado um poço de água. Esse problema, segundo o médico, infiltra a água, sujeita facilmente à contaminação de fezes e urina (JORNAL ZERO HORA, 23/11/1981).

Sobre Nonoai, surtos de algumas doenças, tais como sarampo e quadros graves de desidratação, acabaram levando diversas crianças à morte. Tratava-se de crianças com idade que iam desde recém-nascidos até seis anos. Entre as causas desses surtos estavam a falta de acesso a serviços básicos de saúde dentro do PI de Nonoai e também desvios da renda indígena que deveria ser destinada para melhorias. Houve também quadros graves de diarreia, que evoluíram para surtos de desidratação e atingiram também os adultos. As origens do surto e o número elevado de doentes e mortos chegaram a ser investigados; foi constatado que, além das condições sanitárias inadequadas, a água estava contaminada com produtos utilizados por produtores que arrendavam terras nos PI.

Entre os episódios de violência cabe destacar as situações que resultaram em espancamentos, torturas e abuso sexual. Em determinados locais no estado, havia a presença de guardas flo-

restais, que, na tentativa de expulsar os indígenas dos locais em que viviam, ameaçavam as famílias, faziam tentativas de venda ou troca de mulheres indígenas. Destruíam e incendiavam as casas de famílias indígenas e, em alguns casos, matavam os animais na tentativa de intimidá-los, forçando-os a abandonar suas casas. Uma das primeiras denúncias contra os guardas florestais refere-se ao abuso cometido por sete guardas contra uma mulher Kaingang. Em seguida, outros episódios foram denunciados, como a tortura em um Kaingang que se recusou a abandonar a área em que vivia com sua família. Ele foi amarrado em uma árvore e açoitado e ali ficou pendurado por três dias até ser encontrado por um parente. Seis desses guardas chegaram a ser identificados e intimados a depor, mas tal inquérito acabou sendo arquivado.

No que se refere a situações envolvendo terras, cabe destacar não apenas a invasão das terras, mas também as consequências das medidas adotadas pelo governo estadual ainda em meados das décadas de 1940 e 1950. Sabemos que, com exceção do PI Ligeiro, o restante dos PI do RS passou a ser administrado pelo SPI somente a partir da década de 1940. Houve, então, um conflito de interesses entre o governo estadual e a União, o que, em resumo, resultou em uma diminuição drástica das áreas indígenas antes mesmo do SPI assumir. A partir disso, os conflitos entre indígenas e colonos foram cada vez mais intensos e se estenderam por décadas e se intensificaram no decorrer da década de 1970.

Além disso, outros interesses sobre as terras indígenas também passaram a se tornar públicos, tais como empresários e políticos interessados em estabelecer grandes produções e em utilizar a mão de obra indígena. Alguns locais, como Iraí, Nonoai, Rio da Várzea e a Reserva Florestal de Nonoai, também despertaram interesse devido às informações que circularam à época de que haveria pedras preciosas na região (ametista, quartzo, etc.). Havia, ainda, uma forte especulação de que haveria petróleo no PI Nonoai, tanto que a Paulipetro chegou inclusive a enviar maquinários para a região com a finalidade de perfurar e fazer estudos nessa área indígena, mas acabou sendo impedida.

E, como pudemos constatar nas fontes que consultamos, as “violações perduraram até a promulgação da Constituição de

1988, e muitos dos seus efeitos permanecem até os dias atuais, apontando para a necessidade de completar o processo de justiça transicional aos povos indígenas, ainda em curso no Brasil” (CNV, 2014, p. 246).

Protagonismo Kaingang no Rio Grande do Sul

Sabemos que “a história indígena no sul do Brasil na década de 1970 ficou caracterizada pelo surgimento de articulações e mobilizações indígenas” (BRIGHENTI, 2013, p. 1), sendo que, nesse período, diversos movimentos de oposição à ditadura se consolidaram, entre os quais esteve o movimento indígena, que se posicionou contra determinadas políticas indigenistas vigentes naquele momento e traçou estratégias contra as violações de direitos que ocorriam na época.

No Rio Grande do Sul, essa articulação resultou em encontros, reuniões e assembleias com lideranças indígenas, tendo suporte do CIMI na elaboração de documentos, ofícios e cartas encaminhados pelos indígenas e destinados à presidência da FUNAI e demais autoridades na tentativa de conseguir publicizar as demandas e denúncias feitas pelos indígenas. Quanto às assembleias indígenas que aconteceram com suporte do CIMI, eram encontros entre indígenas de diversas etnias, que visavam discutir e definir as principais pautas a serem defendidas. Delas resultavam estratégias de organização, a publicização das denúncias na imprensa e a divulgação de reivindicações que eram enviadas ao presidente da FUNAI.

Entre as outras estratégias de articulação dos indígenas podemos citar a produção de documentos a serem entregues para autoridades com as demandas dos indígenas. Nesse sentido, a ida de indígenas até Brasília para se encontrar com autoridades, levando em mãos documento contendo suas reivindicações, também se mostrou um meio eficiente para dar visibilidade à luta indígena, constituindo-se em estratégia que buscava o diálogo para solucionar problemas que assolavam os PI do sul do país.

Além disso, a imprensa tornou-se, aos poucos, uma importante aliada dos povos indígenas tanto no âmbito nacional como

no estado do Rio Grande do Sul. O espaço que a imprensa passou a dar para os assuntos indígenas em suas páginas fez com que a visibilidade sobre a situação dos PI e, principalmente, sobre sua articulação ficasse cada vez mais evidente, como podemos ver nas manchetes destacadas a seguir:

Índia gaúcha revela carta que mandou a Geisel contra invasores de suas terras (*Jornal do Brasil*, 13/08/1975);

Índios em assembleia fazem carta de reclamação à Funai (*Jornal do Brasil*, 01/04/1977);

Índios fazem assembleia nacional e lançam manifesto (*Jornal do Brasil*, 19/04/1977);

Congresso indígena veta emancipação. Cerca de 400 missionários, indigenistas e índios reuniram-se nas ruínas de São Miguel (RS) (*O Estado de São Paulo*, 28/04/1978).

A imprensa, tanto os veículos de maior circulação como os meios alternativos, tais como o jornal *Porantim* e o informativo *Luta Indígena*, tiveram um papel importante nesse período, pois passaram a destinar cada vez mais espaço à questão indígena e a chamar a atenção para as situações precárias em que os indígenas viviam e para os problemas relacionados à invasão de terras.

Uma das estratégias de articulação entre os indígenas foi a formação de uma rede entre os Kaingang. Na fala de alguns indígenas durante a VIII Assembleia de Chefes e Representantes Indígenas (1977, p. 15), ficou evidente a preocupação em reunir aliados que compartilhassem as mesmas ideias e estivessem identificados com a luta pelos direitos dos povos indígenas. Essa rede também pode ser percebida nos discursos, pois nessas reuniões se firmavam parcerias, sendo que a liderança de determinada comunidade garantia o apoio, expresso em número de pessoas, caso fosse necessário posicionar-se contra os invasores. Ao analisarmos as atas dessas reuniões, é possível perceber que alguns representantes consideravam que a resposta às violações de direitos que os indígenas viviam no período deveria ser o ataque, enquanto outras lideranças acreditavam que a reação através da violência não geraria retorno positivo para eles.

Outra estratégia bem importante foi a desobediência por parte dos indígenas, isto é, a recusa ao cumprimento das ordens dos chefes dos postos, conforme podemos perceber na fala de uma das lideranças indígenas.

XANGRÊ: A gente obedece até uma altura. Já passou o tempo de dizer que o índio não sabe se expressar, que somos criancinhas. Nós tamos em casa, e vem gente de fora dizer o que a gente tem que fazer. Eu nunca tenho medo do Chefe do Posto. Se ele não quer ajudar o índio, aí que o índio tem que se envolver e falar o que tá acontecendo. [...] A maioria não tem medo do Chefe do Posto. Não é certo a gente viver governado pelos outros quando a gente tem capacidade de fazer, então tá errado (VIII ASSEMBLEIA DE CHEFES E REPRESENTANTES INDÍGENAS, 1977, p. 9).

Nesse sentido, as estratégias individuais de combate aos abusos de autoridade que ocorriam nos PI e as reuniões entre lideranças indígenas, que seguiam acontecendo mesmo sendo proibidas, foram primordiais para que o protagonismo Kaingang se consolidasse e as estratégias de articulação rendessem alguns resultados.

Cabe aqui ressaltar a carta que a Kaingang Andila Nascimento escreveu ao então presidente Geisel, na qual descreve a angústia e os problemas que os Kaingang enfrentavam e pede que providências fossem tomadas, pois já estavam esperando há anos pela regularização das terras. Essa carta teve grande repercussão, chegando a ser publicada no jornal *Folha da Manhã* no dia 12/08/1975, sendo que um dos trechos diz o seguinte:

[...] são feridas que nós Kaingang sentimos como feridas que nos atormentam no mais alto dos sentimentos, fazendo-nos diminuídos, oprimidos e transformando nossas noites em vigília na esperança de ver no amanhecer nossas terras desocupadas pelos brancos e no entardecer mais um dia de desilusão, iniciando-se uma nova esperança... pois a cada dia que passa, sentimos o nosso sangue mais espesso e nossas veias cada vez mais finas, quando então muitos dos nossos encontram conformismo no terrível vício do alcoolismo (Carta de Andila Inácio Nascimento ao Presidente Geisel, 1975).

A carta de Andila Nascimento foi utilizada em uma reunião de lideranças indígenas no dia 19/12/1978, ocorrida em Goiás, na qual lideranças indígenas de diferentes etnias assinaram um documento intitulado *Depoimento e Exigências da Assembleia de Chefes Indígenas*, endereçado ao presidente da República, sendo que o referido documento reforça as denúncias feitas por Andila e cita trechos da carta. Vale lembrar que a carta escrita por Andila teve sua autoria colocada em dúvida, alegando-se que uma monitora bilíngue do CTPCC não teria capacidade para escrevê-la. O delegado regional da FUNAI atribuiu a autoria da carta aos pesquisadores Lígia Simonian e Sílvio Coelho, que tiveram revogada a autorização para ingressar nos PI. Em grande medida, essa medida decorreu da percepção, por parte dos chefes dos PI, delegados regionais da FUNAI e demais funcionários, de que esses pesquisadores e os religiosos vinculados à ANAI e ao CIMI eram agitadores, influenciando-os e instigando-os a se colocar contra os não indígenas.

Como pudemos constatar, as assembleias e reuniões entre lideranças indígenas e o apoio de entidades, como o CIMI, ANAI e de outros apoiadores⁹, somados às articulações regionais de diferentes locais e etnias, muito contribuíram para a formação de lideranças indígenas e para o fortalecimento do movimento indígena nacional. As demandas dos indígenas de todo o país e as articulações regionais resultaram na consolidação de um movimento indígena que, através de muita luta, conseguiu fazer com que direitos fundamentais dos povos indígenas estivessem presentes na Constituição de 1988.

Considerações finais

Sabemos que o processo que lesou os postos indígenas no Rio Grande do Sul, como esbulho de terras, abusos e violências, não é exclusivo do período estudado, remontando à época do SPI.

⁹ Entre os apoiadores podemos citar os missionários do Conselho Indigenista Missionário, pesquisadores, antropólogos, professores universitários e demais advogados que atuavam em favor dos interesses indígenas.

Na década de 1960, devido à desmoralização do órgão indigenista oficial, decorrente das denúncias de corrupção, houve a criação da FUNAI, órgão que estava identificado com uma política indigenista do regime instalado após o golpe de 1964 e que previa integrar o indígena à comunidade nacional e torná-lo um trabalhador nacional. No entendimento do governo, essa tutela sobre os indígenas era essencial para que o modelo desenvolvimentista e de segurança imposto na época pudesse obter êxito.

As violências que haviam sido denunciadas alguns anos antes, no entanto, mantiveram-se mesmo após a criação da FUNAI, o que levou os grupos indígenas a adotar estratégias de articulação que visavam tanto à divulgação, na imprensa, das condições em que viviam nos PI como à organização de encontros e assembleias com o apoio de entidades religiosas e civis e, também, à sensibilização das autoridades para a sua situação através de documentos entregues às autoridades em Brasília. O crescente protagonismo dos grupos indígenas e as estratégias de articulação passaram, em razão disso, a ser vistos como um obstáculo para o projeto desenvolvimentista, e a ditadura censurou e procurou proibir todas as expressões de organização indígena e o apoio por parte de antropólogos e religiosos, o que, contudo, não impediu que direitos básicos ganhassem espaço na futura Constituição de 1988.

Considerando a relevância desse movimento de articulação dos indígenas na região sul do país durante o período da ditadura militar, entendemos que a pesquisa que estamos desenvolvendo revela que, efetivamente, “há ainda muitas histórias de índios para se escrever e contar e há, principalmente, muito o que repensar sobre as histórias regionais e do Brasil quando se reconhecem os índios como sujeitos dos processos nos quais se inserem” (ALMEIDA, 2010, p. 160).

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Rev. Bras. Hist.* [on-line], v. 37, n. 75, 2017, p. 17-38.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. *Ditadura militar em terras Kaingang*. Anais XXVII Simpósio Nacional de História, Natal, 2013, p. 01-15. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364943246_ARQUIVO_Artigo.pdf>.

BRINGMANN, Sandor Fernando; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais (RBHCS)*, v. 5, n° 10, p. 147-166, dezembro de 2013.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV), Relatório da Comissão Nacional da Verdade, Volume II, Textos Temáticos 5, Violações dos direitos humanos dos Povos Indígenas. Brasília: CNV, 2014.

SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. Protagonismo como substantivo na história indígena. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (org.). *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiaí: Pacto Editorial, 2016. p. 13-52.

SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. Apropriações possíveis de um protagonismo outro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, n° 76, 2017.

FICO, Carlos. Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). *O tempo do regime autoritário: ditadura militar e redemocratização: Quarta República (1964-1985)*. 2019.

GUIMARÃES, Elena. *Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias*. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Programa de Pós-Graduação em Memória Social – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015a.

JORNAL DO BRASIL. Índia gaúcha revela carta que mandou a Geisel contra invasores de suas terras. S/autor. S/página. 13/08/1975.

JORNAL DO BRASIL. Índios em assembleia fazem carta de reclamação à Funai. S/autor. S/página. 01/04/1977.

JORNAL DO BRASIL. Índios fazem assembleia nacional e lançam manifesto. S/autor. S/página. 19/04/1977.

JORNAL FOLHA DA TARDE. Tuberculose ataca índios de Votouro e Noioi. S/autor. S/página. 31/07/1970.

JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO. Congresso indígena veta emancipação. Cerca de 400 missionários, indigenistas e índios reuniram-se nas ruínas de São Miguel (RS). S/autor. S/página. 28/04/1978.

JORNAL ZERO HORA. A diarreia está matando nossos indígenas. S/autor. S/página. 23/11/1981.

MILANEZ, Felipe. *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-250.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIII ASSEMBLEIA DE CHEFES E REPRESENTANTES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel, RS, 1977.

Transitologia, consolidologia, populismo e demandas democráticas: possibilidades de análise das crises socioeconômica, política e humanitária venezuelanas

Antônio Raúl Siteo

Introdução

Este artigo analisa a crise socioeconômica e política venezuelana como resultado do processo de transição e consolidação do processo democrático, populismo e erosão democrática. A transitologia e a consolidologia surgiram como teorias e também como modelos que explicam a passagem de um regime a outro. A ascensão de Hugo Chávez ao poder foi possível através da construção de uma identidade coletiva, mecanismo de representação e da pluralidade de demandas sociais que criam uma cadeia de equivalências.

A nossa pesquisa parte do processo de transformação política para compreender a crise venezuelana e as consequências que dela derivaram. As pesquisas disponíveis, embora apontem para a crise política que resulta em migrações internacionais, não exploram as metamorfoses políticas e destacam a ideia da democracia ser um organismo onde o populismo se desenvolve.

A pesquisa pretende analisar a transição do regime autoritário ao sistema democrático, compreender a evolução do populismo com recurso às demandas sociais e democráticas e perceber como a encarnação do ideário político adotado no discurso chavista marcou fronteiras entre povo e não povo, amigo e inimigo, desse populismo e sua transformação em autoritário, ao mesmo tempo em que jogou a Venezuela num estado de emergência em que a busca por refúgio nos países vizinhos tornou-se inevitável.

Com a promoção da identidade coletiva a partir de mitos políticos foi possível construir uma hegemonia que fosse abraçada pela maioria. A discussão discorre em teorias de transição de sistemas políticos; populismo e demandas sociais; o discurso chavista que o projeta ao poder, caracterizado como populista, e a crise venezuelana.

Transitologia e consolidologia: transição do sistema autoritário ao regime democrático

Durante o período compreendido entre os anos 1970 e finais da década de 1990, diversos Estados operaram transições do sistema autoritário ao sistema democrático. Essas transformações foram eventos prolongados. Momentos de mudanças visíveis ocorreram com a liberalização da economia e a instauração da democracia, o fim do *apartheid* na África do Sul, o sufrágio universal que se inaugurou com Nelson Mandela, o poder nas massas nas Filipinas, a derrota do comunismo na Polônia, a instauração de eleições livres em 1989, a vitória decisiva da campanha do “não” no plebiscito chileno. No entendimento de Ernesto Laclau (2013), Abraham Lowenthal e Sergio Bitar (2015), esses eventos, aparentemente icônicos, foram nucleares no processo de transição gradativa na catalisação da metamorfose política. A construção do regime democrático operada pela substituição dos regimes autoritários é um processo bastante lento, em alguns momentos sujeita a várias interpretações e em outros à abertura à participação política.

Segundo Abraham Lowenthal e Sergio Bitar (2015), essa transformação tem sido acelerada com o surgimento de novas tecnologias de informação e comunicação, meios mais fáceis para a mobilização. Com a crescente necessidade de que as pessoas sejam ouvidas, além do avanço tecnológico, sobretudo na área de comunicação, a aspiração à expressão política coloca em causa a manutenção do regime autoritário, abrindo espaço rumo à democracia e fazendo com que seja necessário compreender como se deram as transições democráticas anteriores. Isso é relevante, porque o sucesso das transições anteriores pode inspirar à mesma

luta para que os Estados possam se transformar em regimes democráticos.

O processo de transição democrática compreende uma série de fatores que vão além das regras estabelecidas, marcado pelo conflito violento e por manifestações para gerar transformações. Por isso Guillermo O'Donnell e Philippe Schmitter consideram esse evento como

[...] uma “fase política subdeterminada”, durante a qual essa ausência de regras fixas e os conflitos opondo diversos jogadores sobre as regras tornam as evoluções políticas “muito imprevisíveis”. Uma transição é um período muito aberto, um momento crítico no decorrer do qual a natureza e a direção da mudança dependem, antes de tudo, das estratégias adotadas pelos grupos de atores implicados nesses processos. Durante esse período turvo, cada ator faz “cálculos de curto prazo”, que “não podem ser deduzidos das estruturas”, e tende a cometer muitos erros (O'DONNELL; SCHMITTER, 1988, p. 66).

Ora, retornando à conceitualização do vocábulo “transição”, ela indica um movimento que gera uma mudança de condição. Em virtude dessas transformações que a palavra carrega consigo, O'Donnell e Schmitter (1988) definem a transição como um “intervalo entre um regime político e outro”. Como nota Luca Mezzetti (2000, p. 150), “ela engloba as transformações possíveis dentro do sistema político” em termos de seu destino, que vai além de seus extremos, democracia e autocracia, e além de suas modalidades mais ou menos democráticas.

Movendo-se para uma dimensão temporal, a transição vai além da identificação da mudança, ou seja, da comparação entre os pontos de partida e de chegada, para abarcar uma série de fatores, eventos, atores e sentimentos que estão em ação no considerado espaço temporal. A transição de um regime para outro significa uma mudança para algo distinto, terminando quando a anormalidade deixa de ser um elemento central na vida política. Desse modo, a normalidade implica um conjunto de princípios que se chama regime e dentro dos quais os atores políticos se movem. Para Philippe Schmitter (1995) e Manuel Garretón (1987), a transição para a de-

mocracia pressupôs o surgimento de uma nova disciplina, a Transi-tologia, que consiste na mudança de um sistema não democrático que origina uma democracia, de modo que o intervalo de evolução é por antonomásia transição democrática.

Segundo O'Donnell e Schmitter (1988), a incerteza, caráter eminentemente dominante nos limites, é um elemento característico do período de tempo de transição. A transição democrática não é um processo linear ou racional: nota-se a indefinição de plasticidade e de identidades políticas; há demasiadas dúvidas que permeiam cada um dos sujeitos envolvidos; frequente interpenetração de motivos e interesses e a possibilidade de fatores necessários ou suficientes para que, emergindo do regime autoritário, mudem de significado.

Os autores acima citados adotam a metáfora de um jogo num tabuleiro multidimensional: um jogo rápido e tumultuoso em que o tabuleiro tem múltiplas superfícies; os jogadores são indeterminados em número e têm pouco jogo; as próprias rainhas são mutáveis, especialmente por acordo, e há indefinição entre vencedores e perdedores.

Para Giuseppe Di Palma (1990), a transição emerge como a elaboração de uma nova democracia. O escopo diria respeito à formação de comunidades políticas, de convergências entre forças políticas, de mecanismos de negociação, das próprias instituições constitucionais, “instituições artesanais”. Laurence Whitehead (1997) baseia-se na analogia do teatro: a transição condensa narrativas complexas, muitas vezes imprevisíveis em grande número num espaço cronológico limitado, para alcançar um momento de resolução que supostamente cristaliza o significado do que veio antes.

Os autores Juan Linz e Alfred Stepan (1996) entendem que inúmeras tentativas foram feitas para estabelecer uma progressão da transição. Na realidade, qualquer reconstrução é extremamente perigosa porque é extremamente artificial. O processo caótico de mudança prossegue, retira-se, desvia-se e certamente não se desenrola sem problemas.

O grau significativo de erosão autocrática acontece quando o regime contrabalança os custos de permanência entre aqueles da democratização, orientado a mudar suas regras e seu ponto de

chegada, que é o estabelecimento de um governo eleito (SHARE; MAINWARING, 1986; O'DONNELL; SCHMITTER; WHITEHEAD, 1988). Esse governo tem a autoridade de decidir sobre as novas políticas e os poderes executivo, legislativo e judiciário, expressos por meio da nova democracia, e não tem de partilhar as suas atribuições pelo direito com outras instituições (LINZ; STEPAN, 1996). Nesse processo, para Schmitter, a transferência formal de poderes é o momento da transição que se realiza em plena consolidação da democracia. Segundo Dankwart Rustow (1970), a concepção dinâmica do processo da transição constitui base indispensável para a gênese da democracia embasada no sentimento de unidade nacional. Segundo Di Palma, a mudança de um sistema para outro funda-se a partir de dois subgrupos, um centrado no autoritarismo e outro tendente à liberalização.

Os transitólogos consideram que os atores são divididos em dois campos constituídos por dois subgrupos: o campo favorável ao regime autoritário, no qual se enfrentam os partidários da linha dura e os da liberalização, e o campo da oposição, no qual estão em concorrência radicais e cautelosos. A transição chega e prossegue quando (e à medida que) os moderados dos dois lados, mais do que perder tudo ao sucumbir aos lances dos extremistas, preferem aliar-se e fazer concessões mútuas. É a noção de “pacto”, moldada a partir da experiência espanhola dos anos setenta. Assim, a democracia pode ser edificada, fabricada; é apenas uma questão de “habilidade” (DI PALMA, 1990, p. 12).

Por outro lado, Samuel Huntington indica três modelos distintos de transição democrática, nomeadamente a mudança do sistema autoritário para o democrático por meio da liberalização e transinstitucionalização a partir da negociação entre os subgrupos representados pelo governo e pela oposição. Segundo ele, a transinstitucionalização constitui um instrumento importante para uma hermenêutica da democracia, ou seja, uma transição pactual oferece condições para a consolidação de um novo regime político. Em relação aos grupos intervenientes à transformação política, Huntington (1994) entende que, “as negociações e a relação entre as elites políticas estiveram no cerne dos processos de democratização”.

O autor é convencido de que por meio da participação política é possível manifestar o desencantamento social, canalizando as demandas sociais ao governo. A permanência no regime autoritário, a consequente ausência da experiência democrática e o baixo índice de desenvolvimento econômico e com nível bastante reduzido da institucionalização não oferecem mecanismos legítimos para a expressão das demandas da sociedade (HUNTINGTON, 1994). O uso do rádio, sites de notícias, televisão, em suma, de todos os meios de comunicação de massa e da propaganda política, reduzem, segundo Huntington (1994), o exercício da cidadania através da democracia participativa.

No processo de transformação de um regime para outro, o político e professor nigeriano Julius Ihonvbere (1997) defende a seguinte tese: a democracia não terá sucesso enquanto os representantes do regime autoritário ainda se mantiverem no poder. Dessa maneira, o processo democrático pode transformar-se em estrutura para a preservação do sistema autoritário. Assim sendo, a intolerância política mina a transição democrática e serve como estratégia do princípio antidemocrático, herança do passado ditatorial, motivo pelo qual a democracia tem alcançado poucos resultados. O pressuposto primordial está no impedimento aos conservadores de iniciar a transição democrática de forma que outras forças da sociedade assumam o processo de transição, reduzindo, desse modo, o grau de incerteza na democratização.

Os autores anteriormente mencionados das várias ideias emergentes intensificam as regras do xadrez democrático de conceber a democracia como um método em que o poder se conquista através de eleições livres, em que se preconiza o direito à candidatura de cada cidadão ao exercício do poder político. Diante disso, a passagem à democracia é, por consequência, um jogo político destinado aos cidadãos adultos para a formação das instituições democráticas por meio de eleições periódicas.

Por conseguinte, Adam Przeworski (1994, p. 56-57), cientista político polonês, advertiu: “A sobrevivência das novas democracias dependerá, em grande parte, de seu desenvolvimento econômico, por ter surgido em meio a uma crise econômica”. Para o autor, a questão essencial da transição é atinente à compreensão sobre a sua

condução à consolidação democrática, ou seja, um regime político em que as forças políticas importantes submetem as suas vontades à incerteza do funcionamento das instituições e consentem sobre a validação dos resultados dos processos democráticos. A criação da consolidologia como uma subárea da ciência política tem como escopo a definição de critérios para avaliar se essa ou aquela democracia é ou não consolidada, explicando também as condições em que se deu a consolidação. As respostas apresentadas em torno das questões sobre transição e manutenção democrática constituíram a consolidologia (SCHMITTER; SANTISO, 1998).

A tarefa primordial nesse processo consiste em estabelecer elementos capazes de garantir a consolidação e examinar o papel que cada um tem na construção do conceito da *consolidação democrática* (COLLIER; LEVITSKY, 1997). Por um lado, Terry Lynn Karl (1994) entende que o vocábulo é derivado da raiz e do sufixo “ção”, que nos remete à ideia de um processo de transformação de democracias inconclusas, instáveis. Por outro lado, o autor considera que a maior parte dos consolidólogos distingue o objeto de estudo da consolidologia e da transitologia. A segunda preocupa-se com o estabelecimento de regras para a conquista do poder, demarcando a transição do regime, e a primeira preocupa-se em compreender os graus de institucionalização das regras consideradas como pilares do novo regime. Na base do surgimento da consolidologia estão autores como Juan Linz, que em 1990 tinha concebido a democracia consolidada como sendo

um regime no qual ninguém, entre os principais atores políticos, partidos ou forças políticas, considera que haja uma alternativa aos procedimentos democráticos para obter o poder, [...] e no qual nenhuma instituição ou grupo político tem direito a vetar a ação daqueles responsáveis pelas decisões democraticamente eleitos (LINZ, 1990c, p. 156).

Essa ideia permite-nos concluir que o objeto da consolidologia é o estudo das novas transformações políticas. Como Philippe Schmitter (1995) afirma, existe a consolidação democrática quando as regras se tornam a única referência dos comportamentos políticos. Juan Linz (1990c, p. 156) corrobora que há

consolidação quando “a democracia é vista como o único jogo possível na sociedade”. Consequentemente, os consolidólogos preocupam-se com o pacto social, a função socializante que ela exerce nas normas, a encarnação dos princípios da democracia e a assimilação das regras democráticas por parte dos atores políticos e da sociedade em geral.

Essas acepções levam-nos a considerar o seguinte: a democracia é compreendida dentro de uma série de condições que estabelecem relações entre a transição e a consolidação, entendidas como o estabelecimento e a institucionalização de princípios democráticos. A transição significa incorporar e interiorizar os direitos de participação no novo regime. Trata-se de uma arquitetura essencialmente política, que constrói os pilares do jogo democrático, enquanto a consolidação diz respeito à ampliação do processo democrático, que dá garantias à justiça, associada às dimensões política e social. Nesses termos, a democratização implica o fim do regime autoritário, o estabelecimento de princípios democráticos e sua consolidação (SCHMITTER, 1995).

Populismo, demandas sociais e democráticas

O primeiro contributo sobre o populismo foi apresentado, entre vários autores, por Yves Meny e Yves Surel, ambos cientistas políticos franceses, autores de um trabalho que se tornou célebre nesse assunto. O texto abre com a seguinte tese: “O populismo só pode nascer com a chegada do povo no cenário político” (MENY; SUREL, 2004, p. 11). Essa tese emerge primeiramente num contexto historiográfico, partindo da observação de que o populismo é entendido como uma ideologia que surge e desenvolve-se no horizonte em que aparece o ideal democrático do povo. Da mesma forma, Loris Zanatta (2013) argumenta que seria “inconcebível falar de populismo fora de um contexto ideal democrático [...], no qual se estabelece que a fonte do poder reside no povo”. Essa tese não pretende negar que o fenômeno populista não tenha existido em países não democráticos ou não plenamente democráticos, onde o ideal de “governo do povo” caminha simultaneamente com a negação dos princípios democráticos fundamentais

(PASQUINO, 2008). Seguindo essa linha de pensamento, Margaret Canovan (1999, p. 2-16) entende que o populismo pode ser considerado uma espécie de sombra que a democracia sistematicamente lança para trás de si mesma. Como realçam Cas Mudde e Cristobal Rovira Kaltwasser (2012), o populismo tem como suas palavras de ordem os mitos da democracia, fundados nos princípios de legitimação e na soberania popular interpretados numa chave fundamentalista. De fato, quando o povo afirma ter controle soberano sobre os direitos e liberdades que são pré-condições e condições essenciais da democracia, o populismo passa de algo útil para uma “ameaça” séria às próprias instituições democráticas (MUDDE; KALTWASSER, 2012), na medida em que exageraria um componente fundamental da democracia, que é o populismo. Yves Meny e Yves Surel afirmam:

O populismo lembra-nos, sob formas frequentemente excessivas ou mesmo desagradáveis, que as construções mais elaboradas do governo dos homens não podem ignorar o povo a favor das elites, os mortais comuns a favor dos peritos, as aspirações de mudança face às regras férreas das cartas dos direitos fundamentais (MENY; SUREL, 2004, p. 283).

Aqui conclui-se que os dois autores defendem o argumento de que não há populismo sem democracia. Partindo daí, acabam aderindo à tese de que não há democracia sem populismo: “O populismo, precisamente porque coloca o povo no centro do discurso, é e será sempre uma componente constante dos sistemas democráticos” (MENY; SUREL, 2004, p. 282). Entre vários elementos que são destacados por autores envolvidos na construção de um tipo ideal de populismo, tanto como uma ideologia, uma estratégia, um estilo discursivo assim como mentalidade, destacam-se inalteradamente os seguintes: “1) a absolutização do princípio da soberania popular e a intolerância dos limites e contrapoderes; 2) a concepção do povo como um ‘todo’ indiferenciado, que anda de mãos dadas com a construção de uma linha de separação entre o povo, honesto e incorruptível, e o ‘não povo’, desonesto e corrupto; 3) a centralidade da liderança, com a qual o povo é chamado a reconhecer-se e a identificar-se; 4) o estabele-

cimento de uma relação emocional entre o líder e as massas, que reproduz a relação direta que ligava o orador à sua audiência na praça ateniense” (CALISE, 2016, p. 93). Populismo é concebido como um sujeito que se expressa “a uma só voz” na relação direta entre o líder e o povo. Não existindo uma única definição aplausível, Ernesto Laclau terminou a produção de um livro que gerou mal-entendidos com a seguinte proposta: não há democracia (radical) sem populismo.

Caberia colocar a seguinte questão: o que significa populismo para Ernesto Laclau? Para o autor, o populismo não é uma ideologia ou visão do mundo, não é um tipo particular de regime político, mas o concebe como uma lógica que rege a constituição de sujeitos coletivos. Ou seja, é a lógica que orienta a própria política, a política democrática que se baseia na participação ativa das massas consideradas como excluídas, marginalizadas, subalternas. Ernesto Laclau parte do marxismo, revisitado por meio da linguística e da psicanálise e com Gramsci enfatiza o papel da hegemonia na construção de sujeitos coletivos. Ele distancia-se das concepções ligadas, de forma variada, à tese do primado social sobre o político. O seu entendimento é que ambos vão juntos, de mãos dadas, e construindo discursivamente todas as identidades coletivas. Invertendo a célebre máxima marxiana, Laclau afirma que o político é de certa forma a anatomia do mundo social (LACLAU, 2013).

Para Ernesto Laclau (2013), a construção política do povo ocorre quando a pluralidade de “exigências democráticas”, insatisfeitas, apresentadas independentemente umas das outras, encontram um ponto de condensação em torno de algum “significante vazio”. Embora o significante vazio indique algo parcial, como trabalhadores, liberdades, Nelson Mandela, também simboliza um conjunto de demandas de um povo. Para uma melhor compreensão do populismo em Laclau, é necessário criar fronteiras que separam o campo social em dois, que distingue os que estão no poder do ‘povo’: “uma componente parcial que aspira a ser considerado como o único todo legítimo” (CALISE, 2016, p. 87). Um dos aspectos sublinhado por Laclau, como destaca Davide Tarizzo (2012, p. 53-59), é a existência de fortes laços que mantêm unidos os mem-

bros do ‘povo’, fundamentado pelo “investimento emocional” num objeto comum: os ideais do grupo, mas muitas vezes encarnados pelo líder, ele próprio assume a função de significante vazio.

A teoria do populismo de Laclau (2013) está também em profunda tensão com a concepção moderna de democracia representativa. Não só por causa do amplo espaço que reconhece o papel do líder e o elo libidinal entre ele e as massas. Não obstante algumas passagens levarem alguém a acreditar, não é a relação direta entre o líder e as pessoas que representa o elemento-chave da sua teoria, mas uma vez que a função agregadora do significante vazio pode ser assumida por uma pessoa, mas pelas palavras de ordem que exprimem os ideais e a identidade do grupo. Ernesto Laclau (2013) apresenta a sua concepção política e democrática em termos dicotômicos como um choque entre um “povo” e o “não povo”: os subalternos que reivindicam a inclusão que sempre lhes foi negada por um lado e por outro lado os guardiões de uma ordem baseada no privilégio.

Ernesto Laclau (2013) parte, em sua obra “Razão Populista”, também da multiplicidade de questões sociais e destaca como elas estão ligadas entre si de forma provisória e contingente com base numa lógica de ‘equivalência’ e não de identidade. No entanto acaba por favorecer “uma representação dicotômica entre cadeias equivalentes”, que já não atribui qualquer papel significativo à “pluralidade de antagonismos”. O autor, ao reduzir a política a uma luta pelo poder, também exclui que o conflito democrático resulte, em termos kelsenianos, na busca de um compromisso entre forças que representam conscientemente interesses e opiniões “partidárias” e não pretendem ser consideradas “a única totalidade legítima”.

Hugo Chávez: crise econômica, política, social e humanitária venezuelana

Segundo Martha Colmenares (2008), com a ascensão de Hugo Chávez ao poder, notou-se um discurso político bastante agressivo diante da representação do “Outro”, ou seja, a oposição ao governo considerada vendedora da pátria. Nesses termos, o

Outro compreende-se como “inimigo da Revolução Bolivariana” ou ainda é considerado traidor da pátria e do povo. Em Hugo Chávez constrói-se um discurso com representações opostas sobre os simpatizantes de seu governo e os que não o apoiam, estabelecendo assim um processo de inclusão e simultaneamente de exclusão que define a formação de identidade e políticas chavistas. Em relação aos discursos de Chávez, Len Hansen (2006, p. 17) corrobora a seguinte ideia: “compreender a linguagem como política é vê-la como um sítio para a produção e reprodução de determinadas subjetividades e identidades enquanto outras são simultaneamente excluídas”. Mas não só; sucessivamente o autor acrescenta que “teorizar [...] a política como discurso é argumentar que a identidade e a política são constituídas através de um processo de ajustamento narrativo que se mantém, na terminologia das ciências sociais, numa relação constitutiva e não causal” (HANSEN, 2006, p. 17). É importante sublinhar que o discurso de representações dicotômicas evidente em Chávez, o dentro/fora, aqui/lá, identidade/diferença, reconstrói em seu governo as representações de nós/eles, governo/oposição, patriota/traidor, pobres e ricos. A partir dessa reconstrução discursiva associa-se o que Robert Brian James Walker (1993, p. 202) aponta como “construção da identidade política significa prática de legitimação de formas de inclusão e exclusão”.

Noutros termos, Marco Aponte Moreno (2008), autor da tese de doutorado em Filosofia com o título *Metaphors in Hugo Chávez's political discourse*, nota que existe no discurso chavista uma linguagem de guerra adotada sobretudo no momento em que defendia a Revolução Bolivariana e no momento do ataque a seus opositores, governos anteriores e imperialismo norte-americano.

No programa Radiotelevisão, lançado em seu governo intitulado “Alô Presidente” no dia 20 de julho de 2008, meses antes da realização de eleições para governadores e prefeitos venezuelanos, notavam-se no discurso do presidente dois tipos de venezuelanos: a oposição (eles) apresentada como responsável por toda a catástrofe política e a ameaça à nação e o nós referente aos apoiadores do Chávez; o último emerge como agente que opera as transformações e melhorias das condições sociopolíticas e econô-

micas da Venezuela. Sob o ponto de vista discursivo, o nós representa ameaça ao governo e à sua subsistência, traduzindo-se em uma batalha de opostos em que será necessário delimitar quem são os amigos e os inimigos.

O cenário acima descrito define dentro e fora da Venezuela a partir da seguinte premissa: o amigo de meu inimigo é meu inimigo e vice-versa. Hugo Chávez desenha o seu mapa político a partir de Simon Bolívar: “Unidade, unidade, disse Bolívar: unidade deve ser o nosso lema. Só unidos poderemos derrubar o imperialismo e elevar os nossos povos para uma vida melhor” (PDT-RJ, 2005). A partir desse lema propõe uma alternativa política alicerçada no bolivarianismo, aliança internacional que abrange Bolívia, Cuba, Equador, Nicarágua, Venezuela e alguns países caribenhos, que têm como interesse “lutar conjuntamente contra os desafios do presente e do futuro” (ALBA SITE OFICIAL, 2011).

Para Hugo Chávez, a aliança política internacional representa um mecanismo de combate ao imperialismo norte-americano diante da constante ameaça à soberania nacional, assim como a união desejada por Bolívar que não se limita apenas à integração comercial, mas à segurança dos países aliados. Com isso Chávez pretende defender de maneira soberana o espaço dos que sustentam seu governo em detrimento de seus opositores, a quem é negado o espaço de participação política. Em relação a isso, Hugo Chávez pediu em seu programa televisivo *Aló Presidente* de número 180 (ALÓ PRESIDENTE, 2004a) as planilhas para que a oposição as entregasse ao Conselho Nacional Eleitoral e igualmente fossem disponibilizadas ao deputado Luís Tascón, pertencente ao Movimento V República, que posteriormente publicou os nomes na internet. Em razão disso, a Human Rights Watch (2008, p. 17-19) entendia que a publicação da Lista Tascón, composta por 2.340.000 nomes, tinha como intuito a discriminação política dos opositores de Chávez.

Depois de um comunicado feito pelos Ministérios de Interior e Justiça e de Relações Exteriores sob acusações de que o diretor desrespeitara normas da Constituição e a inconstitucionalidade da República Bolivariana de Venezuela e por essa razão, em pleno exercício da soberania e em nome do povo venezuelano, o diretor e o vice-diretor foram notificados a abandonar imediatamente a pátria

de Simón Bolívar (BBC, 2008). O ato intimidatório aconteceu após a publicação do relatório com o título *Una década de Chávez. Intolerancia política y oportunidades perdidas para el progreso de los derechos humanos*, que retrata o papel que Chávez teve para o enfraquecimento das instituições democráticas e a ausência de garantias dos direitos humanos na Venezuela (HUMAN RIGHTS WATCH, 2008).

Sucessivamente, Hugo Chávez procurou construir uma identidade, vinculando os povos a partir de uma ideia de um passado comum e heroico diante da opressão; esse opositor é o antibolivariano ou contrarrevolucionário que representa uma ameaça à soberania venezuelana. O discurso do poder produzido por Chávez como ato social gera duas identidades, uma positiva e outra negativa, e por conseguinte torna-se um fator que favorece a convicção por meio de argumentação, modificando a atitude e o comportamento dos seres sociais; é caracterizado por um tratamento de certos elementos, dentre os quais se destacam:

- O uso do referente histórico bolivariano como fator de coesão social em torno das propostas políticas promulgadas pelos partidos políticos;
- A presença do coletivo social em seu papel de povo pobre (Blanco Muñoz, 1994), explorado e subordinado aos designios dos líderes políticos;
- A existência do líder messiânico, capaz não só de compreender, mas também de resolver os problemas do povo pobre;
- O uso de símbolos, que se transformam em veículos culturais de dominação. Essas características permitiram alcançar a transcendência do discurso do poder (LAS HERAS, 1997; ROMERO, 1999).

A assunção do discurso tem a intenção prática, pois adota uma estrutura de persuasão: “Creio que a Venezuela está a amanhecer, acredito verdadeiramente que um novo tempo está a amanhecer, não é conversa, são fatos concretos” (CHÁVEZ, 1999). Nesse caso, Hugo Chávez apresenta em seu discurso características discursivas comuns de outros líderes políticos na história venezuelana (ROMERO, 1999), sendo que o recurso ao culto a Bolívar representa um fator ideológico de aglutinação das massas.

A consagração de Bolívar a herói nacional transforma esse suposto ideário em um credo, seu próprio nome em símbolo da ideia do homem universal, sua história em uma lenda. Mas também fazem das ações finitas daqueles que usam o herói e suas formas dignas de memória, da história humana, como referente à lenda universal. Ou seja, uma história confortável, exigente, estranha, fantasiosa, interessada. Desse modo, Castro Leiva (1987) declara que o pensamento que se teve de Bolívar é de ter se tornado um Prometeu Nacional, sempre atrelado à nossa baixezza infinita, paixões ou interesses. As ideias de Simón Bolívar e o culto histórico de sua figura sempre estiveram presentes no discurso político da Venezuela republicana.

No discurso de Hugo Chávez, a menção recorrente a Bolívar vai além de dispositivos retóricos de citar autoridade ou ainda da exaltação do sentimento de unidade nacional, mas corresponde à estratégia discursiva que tem como objetivo a rejeição ou imposição de certos valores e crenças sobre o coletivo. Esse tipo de recurso da figura mítica apela à sensibilidade de seus destinatários para mobilizá-los ideologicamente, arrastando-os por meio da exacerbação das emoções patrióticas a compartilhar e apoiar as propostas do presidente.

Logo após as eleições que conduziram Chávez ao poder em nome da ideologia bolivariana, o presidente eleito realizou várias mudanças políticas. Um dos atos de seu governo foi a mudança do nome do país para República Bolivariana de Venezuela, e couberam à Assembleia Constituinte a redação e a promulgação da Constituição Bolivariana. Segundo Miguel Hernández e Lourdes Molero de Cabeza (2001), a revolução bolivariana caracterizou todo o mandato de Hugo Chávez, tomada como principal meta de seu governo. Em apoio a seu projeto político, promoveu a criação de “círculos bolivarianos”, organizações criadas para a promoção social, mas também para a defesa da “revolução”. Em decorrência de um novo cenário político promovido pelo presidente Chávez, a retórica bolivariana consiste em retomar sistematicamente a figura do libertador e sua ideologia.

Em relação ao resgate da figura mítica, Germán Carrera considera que o culto que se presta a Simón Bolívar, particular-

mente a constante referência ao libertador nos discursos do presidente Hugo Chávez, demonstra o uso interessado que tem como escopo manter a credibilidade e o apoio popular do projeto político chavista, associado à ideologia bolivariana (CARRERA, 1969). Chávez apela ao caráter nacional suprassimbólico da figura de Bolívar, à sua estreita e sensível ligação com a identidade do povo venezuelano. A identidade venezuelana vincula-se diretamente à sua própria liderança com a figura do libertador, seu projeto político com a Revolução da Independência. De acordo com Carrera (p. 42-43), a necessidade histórica do culto e a razão do discurso ideológico do libertador expressam-se nos seguintes fundamentos: a) ator de unidade nacional; b) como fator de governo e fonte de inspiração política e como fator de melhoria nacional, como religião da perfeição moral e cívica do povo. O recurso ao ideário bolivariano cumpre funções que transcendem as três linhas anteriormente mencionadas. Essa estratégia permitiu a Chávez unir ideologicamente seus seguidores por trás de seu projeto político “revolucionário bolivariano”. Para Adriana Bolívar (2002, p. 125-126), a deslegitimação do adversário e a exacerbação dos sentimentos de unidade grupal, baseados na afiliação bolivariana, contribuem para a polarização político-ideológica de um setor da população, podendo até favorecer o confronto e a violência. O fato do uso do termo bolivariano para o processo que Hugo Chávez está liderando, a “revolução bolivariana”, é forma clara de legitimação de seu projeto e suas políticas, usando a figura do herói patriótico elevado ao mais alto grau de pureza. No entendimento de Laura Gamboa (2016), “a Venezuela é um caso perfeito de erosão democrática”, trazendo à ribalta as causas apontadas por Mayra Goulart e Goffredo Adinolfi:

É evidente que a guinada venezuelana rumo ao socialismo, por ser o resultado de um conjunto de decretos legislativos e não o produto de uma ampla discussão no seio da sociedade, estimula inúmeras críticas, mesmo por parte daqueles que não se alinham com o bloco oposicionista. Tal situação ainda se agrava num contexto no qual os critérios de atribuição de recursos não estão devidamente controlados por regras objetivas, ampliando o risco de discricionariedade, favorecimentos

e restrições ao livre exercício do Poder Popular (GOULART, ADINOLFI, 2018, p. 401).

A pesquisa realizada por Gamboa (2016) indicava, no final de 2016, que a Venezuela atravessava uma crise econômica sem precedentes em sua história com 181% de inflação no ano transato. A autora já tinha previsto que o chavismo só tinha uma única via para se manter no poder: a sua transformação em um regime autoritário. A vulnerabilidade da Venezuela diante dessas metamorfoses políticas colocou numa incerteza a vida e as condições de sobrevivência dos cidadãos, o que culminou com a emigração massiva de seu próprio povo em razão da carência de abastecimento de alimentos, saúde e segurança. Inaugurou-se uma espécie de refúgio em países vizinhos.

Diante da crise instalada em Venezuela, em 2018, a Organização das Nações Unidas (2021) estimava um êxodo diário de cerca de 5 mil pessoas em média em busca de melhores condições de vida e de sua proteção. O elevado índice de migração de venezuelanos fez com que Nicolau Maduro decretasse em 2019 o encerramento das fronteiras entre a Venezuela e o Brasil, fato que foi noticiado pela BBC (2021), que esclareceu sobre o impedimento de saídas e entradas de venezuelanos e outras vindas do Brasil pela fronteira terrestre que liga os dois países: “A medida foi tomada dois dias antes da data anunciada pela oposição venezuelana, liderada pelo presidente autoproclamado Juan Guaidó, para a entrega de ajuda humanitária armazenada em diversos pontos da fronteira da Venezuela com a Colômbia e o Brasil”.

No entanto o decreto de Maduro não foi uma medida suficiente para manter os venezuelanos no país, passando a atravessar clandestinamente para o Brasil, conforme foi noticiado em abril de 2019 por Rodrigo Borges Delfim (2019), em que narra que a travessia feita pela estrada que ligava os dois países passou a ser feita de forma clandestina pela mata, que ficou conhecido como “Caminho Verde”, indicando que, “segundo estimam os funcionários das Nações Unidas em Roraima, mais de 80% dos migrantes tiveram que pagar propinas” para que conseguissem atravessar ao Brasil.

Considerações finais

A nossa pesquisa consistiu em discorrer sobre as teorias referentes à transitologia e à consolidologia, pois nos permitiu explicar as razões da crise venezuelana e a emigração de seu povo para os países vizinhos. Os venezuelanos pretendem um país sem conflitos ideológicos geradores de insegurança alimentar, instabilidades sociais e políticas.

Se o não cumprimento de regras for considerado o único referencial de comportamentos políticos, a democracia deixa de ser um jogo possível para o alcance do poder. Isso foi verificável dentro do discurso chavista de representação do outro em relação aos opositores do governo, considerados vendedores da pátria. O outro é o que se opõe aos interesses da República Bolivariana, instaurada por Chávez após a conquista do poder, é o traidor da pátria. O discurso adotado tinha um caráter persuasivo, que apontava um amanhã melhor, o que não o distinguiu de outros líderes políticos, pois a sua retórica discursiva representava um fator de aglutinação das massas.

A crise econômica nunca vista na história venezuelana com 181% de inflação em 2016 contrastou com o mundo melhor presente nos discursos chavistas. Diante das mudanças e da incerteza que se instalava com seu regime, os venezuelanos foram obrigados a buscar condições melhores fora de seu próprio país.

Referências

ALÓ PRESIDENTE. *Aló Presidente 180*. 1 fev 2004a. Disponível em: http://alopresidente.gob.ve/materia_alo/25/p--20/tp--32/. Acesso em: 05 out. 2021.

ALBA, site oficial. *¿Qué es el ALBA?*. Disponível em: www.alianzabolivariana.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=2080. Acesso em: 05 out. 2021.

BBC. *Crise na Venezuela: O que se sabe sobre a decisão de Maduro de fechar fronteira com o Brasil*. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47325681>. Acesso em: 25 set. 2021.

BBC MUNDO.com. *Comunicado oficial República Bolivariana de Venezuela Ministerio del Poder Popular para Relaciones Exteriores*. 18 set. 2008. Disponível em: www.news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_7626000/7626086.stm. Acesso em: 5 out. 2021.

BOLÍVAR, Adriana. Violencia verbal, violencia física y polarización a través de los medios. In: *El discurso político en las ciencias humanas y sociales*. Lourdes Molero y Antonio Franco (eds.). Caracas: FONACIT, 2002.

CALISE, M. *La democrazia del leader*. Roma-Bari: Laterza, 2016.

CANOVAN, M. (1999). *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, «Political Studies», 47, 1, 2-16.

CARRERA, Germán. (1969). *El culto a Bolívar*. Caracas: Instituto de Antropología e Historia, UCV.

CASTRO LEIVA, Luis. (1987). *El historicismo político bolivariano*. In: De la patria boba a la teología bolivariana. Caracas: Monte Ávila, p. 117-154.

CHÁVEZ, 1999 em <http://venezuela-analitica.com>.

COLLIER, David; LEVITSKY, Steven (1997). Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research. *World Politics*, Princeton, v. 49, n. 3, p. 430-451, april.

COLMENARES, Martha. *Lista de los insultos de Chávez*. 30 out. 2008. Disponível em: www.marthacolmenares.com/2008/10/30/lista-de-los-insultos-de-chavezclasificados-por-categorias-incluye-videos. Acesso em: 04 out. 2021.

DELFIN, Rodrigo Borges. *Fronteira fechada não impede ingresso de venezuelanos no Brasil*. 26 de abril de 2019. Disponível em: <https://migra.mundo.com/fronteira-fechada-nao-impede-ingresso-de-venezuelanos-no-brasil/>. Acesso em: 25 set. 2021.

DI PALMA, Giuseppe. *To Craft Democracy: An Essay on Democratic Transition*. Berkeley, 1990.

DUVERGER, M. *I sistemi politici*. Roma-Bari: Laterza, 1978.

GAMBOA, Laura. *Venezuela – Aprofundamento do Autoritarismo ou Transição para a Democracia?* In: *Relações Internacionais*, dez. 2016. Tradução de João Reis Nunes. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/ri/n52/n52a05.pdf>. Acesso em: 25 set. 2021.

GARRETÓN, Manuel Antonio. «*Democracia, transición y consolidación, un esquema general*»,. In: *Reconstruir la política. Transición y Comolidación Democrática en Chile*. Santiago, 1987.

GOULART, Mayra; ADINOLFI, Goffredo. O desafio populista à democracia representativa: a Venezuela chavista e o Movimento 5 Estrelas. In: *Análise Social*, liii (2.º), 2018 (n. 227), p. 388-414. <https://doi.org/10.31447/as00032573.2018227.06> issn on-line 2182-2999, p. 401. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0003-25732018000200006. Acesso em: 28 set. 2021.

HERNÁNDEZ, M.; MOLERO DE CABEZA, L. (2001). *La imagen de Hugo Chávez Frías en la prensa venezolana durante sus tres primeros meses de gobierno*. Un enfoque semántico-pragmático. *Lengua y Habla*, 6:61-86.

HUMAN RIGHTS WATCH. *Una década de Chávez: intolerancia política y oportunidades perdidas para el progreso de los derechos humanos*. Caracas, set. 2008.

HANSEN, Lene. *Security as practice: discourse analysis and the bosnian war*. Nova York: Routledge, 2006.

HUNTINGTON, S. *A terceira onda: democratização no final do século XX*. São Paulo: Ática, 1994.

IHONVBERE, Julius. Democracy in África. Challenges and prospects. In: AGBANGO, Grece Agbango (org.). *Issues and trends in contemporary African politics: stability, development and democratization*. New York: Peter Lang, 1997.

KARL, Terry Lynn. "Dilemmas of Democratization in Latin America". *Comparative Politics* 23 (October 1990): 1-23.

LACLAU, Ernesto. *A razão Populista*, Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LAS HERAS et al. (1997). *Una revisión del discurso Político desde Cipriano castro hasta Jaime Lusinchi*. Fundación Carlos Eduardo Frías.

LINZ, Juan J.; STEPAN, Alfred. *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore-London, 1996, p. 55-65.

LINZ, Juan. 1990c. Transitions to Democracy. *The Washington Quarterly*, Washington, v. 13, n. 3, p. 143-164, summer.

LOWENTHAL, Abraham F.; BITAR, Sergio. *From authoritarian rule toward democratic governance: Learning from political leaders*. International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2015.

MENY, Yves; SUREL, Yves. *Populismo e democrazia*, Bologna: Il Mulino, 2004.

MEZZETTI, Luca. *Le democrazie incerte. Transizioni costituzionali e consolidamento della democrazia in Europa orientale, Africa, America Latina, Asia*. Torino: Giappichelli, 2000.

MORENO, Marco Aponte. *Metaphors in Hugo Chávez's political discourse: conceptualizing nation, revolution, and opposition*. Nova York, 2008. Disponível em: http://elies.rediris.es/elies27/APONTE_MORENO_FINAL_THESIS.pdf. Acesso em: 05 out. 2021.

MUDEDE, Cas, KALTWASSER, Cristobal Rovira. Populism and (Liberal) Democracy: a Framework for Analysis. In: EID. (org.). *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?*. New York: Cambridge University Press, 2012.

NAÇÕES UNIDAS – *Número de Refugiados e Migrantes da Venezuela no Mundo atinge 34 milhões*. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-no-mundo-atinge-34-milhoes/>. Acesso em: 25 set. 2021.

O'DONNELL, Guillermo; SCHMITTER, Philippe C. Definição de alguns conceitos (y exposição de algumas premissas). In: O'DONNELL, Guil-

lermo; SCHMITTER, Philippe C.; WHITEHEAD, L. *Transiciones desde un gobierno autoritario*, versão supervisionada em espanhol por Oszlak Ó. Tomo IV, Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas. Barcelona-Buenos Aires, 1988.

PASQUINO, Gianfranco. Populism and Democracy. In: Albertazzi, D.; McDonnell, D. (eds.). (2008). *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*. New York: Palgrave MacMillan, 2008. p. 16.

PDT – RJ (2005). *Documento: discurso de Chávez em Mar del Plata*. Disponível em: www.pdt-rj.org.br/primeirapagina.asp?id=765. Acesso em: 05 out. 2021.

PRETEROSSO, Geminello. *Ciò che resta della democrazia*. Roma-Bari: Laterza, 2015.

PRZEWORSKI, Adam. *Democracia e mercado no Leste Europeu e na América Latina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

REVELLI, M. *Populismo 2.0*, Torino: Einaudi, 2017.

ROMERO J. (1998). *El Discurso del Poder en la Historia de Venezuela*. Trabajo de Ascenso. Mimeografiado. La Universidad del Zulia.

ROMERO J. et al. (1999). Relaciones entre el poder civil y militar: el caso de Venezuela (1958-1998). In: *Revista de Historia de América de La Universidad de Costa Rica*. N° 126.

RUSTOW D. A. *Transition to Democracy: Toward a Dynamic Model*. In: CP, vol. 3, 1970.

SCHMITTER, Philippe; SANTISO, Javier. (1998). Three Temporal Dimensions to the Consolidation of Democracy. *International Political Science Review*, London, v. 19, n. 1, p. 69-92.

SCHMITTER, Philippe C. Transitology: The Sciences or the Art of Democratization? In: TULCHIN, Joseph; ROMERO, Britto (org.). *The Comolidation of Democracy in Latin America*. Boulder [Co], 1995, p. 11-41.

SCHMITTER, P. (1995). The Consolidation of Political Democracies. In: PRIDHAM, G. (org.). *Transitions to Democracy: Comparative Perspectives from Southern Europe, Latin America and Eastern Europe*. Aldershot, Dartmouth.

SHARE, D.; MAINWARING, S. Transitions through Transition: Democratization in Brazil and Spain. In: SELCHER, W (org.). *Political Liberalization in Brazil – Dilemmas and Future Prospects*. Boulder, 1986, p. 175-215.

TARIZZO, Davide. Massa e popolo: Freud e Laclau. In: BALDASSARI, Maurizio, MELEGARI, D. (org.). *Populismo e democrazia radicale*. Dialogo con Ernesto Laclau. Verona: Ombre Corte, 2012.

WALKER, Robert Brian James. *Inside / Outside: international relations as political theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 202 p.

WHITEHEAD, Laurence. *The Drama of Democratization*. Juan March Institute, Madrid, Working Paper, n. 105, dezembro 1997.

ZANATTA, Loris. *Il populismo*. Roma: Carocci, 2013.

Histórias documentadas: o “martírio” do Caaró e o do Elicura – em busca de um paralelo da atuação jesuíta inicial na América

Jefferson Aldemir Nunes

Introdução

Poucos eventos tiveram tanto impacto para a formação inicial da colonização europeia na América quanto a missionarização de religiosos entre os grupos indígenas do continente. A partir do desenvolvimento das reduções (que precisam ser pensadas como plurais e multifacetadas, contendo diferentes aproximações aos povos nativos, e não apenas como grandes estruturas arquitetônicas e culturais pretensamente padronizadas e grandiosas como os Sete Povos, sendo em sua maioria bem mais modestas) houve a transformação inicial do continente americano. Os contatos amplos dos primeiros colonos nesse ambiente dominado por indígenas de diversos grupos, que tinham diferentes interesses e formas de se relacionar com os europeus que invadiam seu espaço, foram marcados por muitas negociações, trocas culturais, tensões e conflitos que, não raro, causaram mortes de povoadores.

Dentre essas fatalidades, uma parte importante seria de missionários dedicados à cristianização dos nativos, dos quais os religiosos da Companhia de Jesus estão entre os mais destacados. Tendo sido aprovada como Ordem em 1540, já em 1548 chegariam os primeiros jesuítas à América, no atual Brasil, acompanhando os colonizadores. Essa presença no continente expandiu-se lentamente, e durante as décadas seguintes os diferentes pontos de colonização, como o Peru, o México, o Chile, o Paraguai e a Nova França, passaram pelo processo de avanço de europeus para estabelecer assentamentos, estando os missionários da Companhia de Jesus entre os primeiros a firmar

contatos com os povos nativos desses espaços e a interiorizar a colonização.

Dois dos eventos mais significativos desse período inicial da colonização da América hispânica, que envolveram jesuítas, foram os que ficaram conhecidos como o “martírio do Elicura”, de 1612, no Chile, e o “martírio do Caaró e do Pirapó”, de 1628, no atual Rio Grande do Sul, Brasil. O primeiro caso refere-se às mortes dos padres jesuítas Martín de Aranda Valdivia, Horacio Vecchi e do irmão Diego de Montalbán, ocorridos no atual Chile. O segundo refere-se às mortes dos padres Roque Gonzáles de Santa Cruz, Alonso Rodríguez e Juan del Castillo, ocorridas no atual Rio Grande do Sul, que na época era parte integrante da Província Jesuítica do Paraguai, e aconteceu no momento dos primeiros avanços dos padres para o interior do continente.

Ambos os eventos, mesmo que separados por milhares de quilômetros, representaram pontos de explosão dessas tensões entre indígenas e europeus e podem ser pensados como elementos para refletir sobre a expansão missionária jesuíta na América colonial de forma mais ampla. Por isso o presente trabalho objetiva uma breve discussão da missionarização inicial no Paraguai e no Chile em busca de um esforço comparativo por meio das mortes no Elicura e no Caaró e Pirapó. Além disso, perceber como os “martírios” de Gonzáles e Valdivia aproximam-se nos escritos de José María Blanco, principal escritor sobre os eventos.

A metodologia consiste em uma análise bibliográfica das “Histórias Documentadas” de Blanco e de como ele construiu esse período e esses jesuítas a partir de interesses próprios. Os resultados apontam para problemas e circunstâncias semelhantes que levaram à morte dos jesuítas nesses dois espaços e para o tratamento idêntico no texto do padre argentino, visando à fundamentação para a sequência dos processos de beatificação dos considerados mártires.

A expansão jesuíta na América e os “martírios” do Elicura e do Caaró e Pirapó

A Companhia de Jesus foi fundada em 1534 por Inácio de Loyola e companheiros em Montmartre, França, e após a aprovação do papa Paulo III em 1540 iniciou sua expansão pelo mundo, atuando em diversas frentes: do campo educacional e político ao missionário. Com uma nova filosofia de trabalho cristã eles rapidamente expandiram-se pela Europa e pelas colônias do além-mar, sendo pilar importante para o avanço dos contatos com os diversos povos nativos, que, conseqüentemente, auxiliaram no estabelecimento dos europeus nesses novos espaços.

No contexto do continente americano, como apontado anteriormente, já em 1549, nove anos após a oficialização como Ordem, os jesuítas já desembarcaram no Brasil (em número de seis religiosos, liderados por Manuel de Nóbrega), chegando junto com a comitiva de Tomé de Sousa, que foi o primeiro governador-geral da então colônia portuguesa. A partir desse ponto inicial de ação, os membros da Companhia espalharam-se pela região, realizando diversas funções pastorais e missionárias, desde o atendimento religioso e educacional aos colonos quanto aos indígenas, e posteriormente aos negros escravizados. Depois dessa data inicial de 1549, os jesuítas espalharam-se pelo continente, acompanhando a abertura de novos campos pelos colonos. Em 1567, eles chegaram ao Peru, em 1572 ao México, em 1593 ao Chile, em 1607 ao Paraguai e em 1611 à Nova França (hoje Canadá e parte dos Estados Unidos). Com essa ampla malha territorial de ação eles deixaram uma marca importante no continente como um todo, com seus colégios desempenhando papel político-social de destaque para a formação dos primeiros núcleos populacionais estáveis na região.

Esse trabalho, porém, foi marcado por muitas dificuldades, como os conflitos culturais com indígenas, negros e os próprios colonos europeus, o embate com grupos locais descontentes com a presença europeia, as pragas e o clima hostil, a alimentação diferente e muitas vezes deficitária, as carências materiais, o assédio dos escravagistas que tentavam retirar indígenas dos padres, a

ação nem sempre favorável à ação missionária das autoridades coloniais e metropolitanas, etc. Tudo isso esteve presente nas cartas e outros escritos dos jesuítas, que, mesmo que construídas a partir dos filtros próprios da Companhia (sendo uma “escrita afetada”, como apontado por FELIPPE & PAZ, 2019), deixaram profundo impacto na Europa, alimentando o imaginário e a memória sobre as terras de além-mar e seus habitantes.

Do ponto de vista da ordem jesuíta, parece ter ocorrido uma filosofia de entrega total em nome da cristianização das populações nativas e ida para lugares perigosos para a fé, onde havia populações hostis para os europeus. Segundo Renato Cymbalista (2015, p. 3), a Companhia de Jesus abrigava “os religiosos mais predispostos ao martírio no início da Idade Moderna”. Embora seja preciso relativizar a força dessa afirmação e não considerar os jesuítas como sujeitos temerários que buscavam a morte abertamente, é inegável que a ação missionária da Companhia em locais como a América foi marcada por muitos momentos de tensão, que causaram a ocorrência de mortes violentas de missionários, considerados martírios para os cristãos.

A morte de religiosos, portanto, é um tema de destaque para pensar a relação com o outro, a forma como a vida desses missionários foi definida pelos escritos e como eles foram apropriados a partir de interesses diversos pelos agentes sociais. Dois dos eventos mais marcantes desse período são os já citados “martírios” do Elicura e do Caaró e Pirapó, que desempenham uma fonte rica para debater o tema. O primeiro, ocorrido no Chile em 1612, ocasionou a morte dos padres Martín de Aranda Valdivia, Horacio Vecchi e do irmão Diego de Montalbán. Esse foi o período de avanço dos espanhóis na região, que foi retardada pela belicosidade dos indígenas locais. Partindo do Peru, grupos de missionários e soldados estabeleceram-se lentamente na região, buscando contatos e acordos de paz com lideranças locais. A partir da construção de fortes e missões, buscou-se ampliar a presença e lançar espaço para uma ocupação mais duradoura. As dificuldades enfrentadas nesse contato e o clima de constante guerra, com a crítica dos padres a pontos como a poligamia dos caciques, ocasionaram uma fonte de tensões que gerou a morte dos religiosos em 1612.

O segundo caso refere-se às mortes dos padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez e Juan del Castillo no Rio Grande do Sul em 1628. Esse espaço então compreendia a Província Jesuítica do Paraguai e estava sendo lentamente tocado pela ação missionária dos jesuítas especialmente. González foi um dos primeiros descendentes de europeus a entrar na região e, a exemplo do que ocorria no Chile, estava contatando e buscando apoio de caciques indígenas para estabelecer missões.

O contexto das *encomiendas*, sistema de trabalhos forçados que escravizava os nativos, era uma fonte constante de atritos na maior parte do continente e gerava resistência dos caciques para permitir a instalação de reduções pelo medo de que os padres estivessem dando os primeiros passos para uma dominação e escravização pelos espanhóis. Além disso, como no Chile, os ataques dos jesuítas do Paraguai a traços tradicionais das culturas indígenas, como a poligamia e as bebedeiras rituais, causou muitos conflitos, que são apontados como motivadores das mortes de González e companheiros.

Assim, tanto o “martírio do Elicura” como do Caaró e Pirapó podem ser percebidos como momentos de recrudescimento das tensões entre europeus e populações nativas, fruto do avanço do processo colonizatório e dos embates entre culturas e visões de mundo distintas. Os primeiros contatos missionários, longe de apresentar o sucesso muitas vezes propagandeado, foram marcados por muita negociação, avanços lentos, fracassos e pontos de inflexão, que complexificaram as relações multifacetadas com o outro, que ganharam espaço no período colonial.

Os “martírios” do Elicura e do Caaró em José María Blanco

Entre os trabalhos a enfocar esses dois eventos estão os do jesuíta José María Blanco, que escreveu nas primeiras décadas do século XX e esteve diretamente envolvido na promoção para a causa de beatificação de jesuítas mortos no período colonial americano. Blanco publicou duas histórias documentadas. A primeira é intitulada “Historia Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, Mártires del Caaró e Yjuhí”, de

1929, e depois “Historia Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del hermano Diego de Montalbán de la Compañía de Jesús, Mártires de Elicura en Arauco”, de 1937. Ambas representam apanhados amplos de documentação sobre os “martírios” dos padres Roque González de Santa Cruz e companheiros de 1628 e de Martín de Aranda Valdivia e companheiros, de 1612.

Esses textos são fruto de um jesuíta que trabalhou em seu tempo e que teve papel ativo na busca pela elevação às honras dos altares desses missionários, sem ocultar a intencionalidade de sua escrita. Ele esteve diretamente envolvido no esforço da retomada dos processos de beatificação parados há décadas na Congregação para a Causa dos Santos em Roma e representou papel relevante na área ao analisar os manuscritos desses eventos, que, no caso de Roque Gonzáles e companheiros, estavam há bastante tempo perdidos e foram encontrados na Argentina.

As Histórias Documentadas são perpassadas por uma série de temas comuns, como a colonização inicial da América, a chegada da Companhia de Jesus ao continente, a formação e missão considerada exemplar dos jesuítas considerados mártires, a “morte santa” dos religiosos ante inimigos da fé e os sinais milagrosos que permearam esses eventos. Cada um desses temas é encadeado de forma a valorizar e defender a posição da Companhia nesses eventos, tentar comprovar a excepcionalidade da vida e morte dos jesuítas e seu papel como defensores da fé ante os indígenas e colonos até as últimas consequências.

A escrita de Blanco em ambos os textos é semelhante e segue as ideias vigentes de cientificidade histórica do período, que ainda estava bastante ligada a uma visão positivista de objetividade científica e da verdade cristalizada nos documentos. Os manuscritos da Ordem continham, para Blanco, a verdade histórica dos fatos vividos pelos jesuítas mortos por indígenas e eram prova de sua santidade. Além disso, ele afirma ter a intenção de se afastar da retórica engrandecedora, colocando-se como cientificamente mais avançado e objetivo em relação a hagiografias anteriores. Na prática, porém, seu texto segue uma estrutura hagiográfica clássica, que guia os temas e a ordem da escrita, desde o ambiente

moralmente corrompido e difícil para a prática da fé (tanto no Chile como no Paraguai), a excepcionalidade dos jesuítas desde a infância, a predestinação deles para feitos grandiosos e o martírio santo como uma expressão da vontade de Deus por meio dos sinais milagrosos, como a incorruptibilidade corpórea. Tudo isso é permeado por aproximações com passagens bíblicas e de santos cristãos tradicionais, unindo as mortes do Elicura e do Caaró e Pirapó à história da cristandade e à inserção de muitos adjetivos engrandecedores para elevar os jesuítas.

Partindo para os trechos semelhantes nas obras, é possível perceber a aproximação nos temas abordados. Sobre as *encomiendas*, Blanco afirma na obra de 1929:

Aquellas feraces regiones [...] guardaban muchas agrupaciones de indios, casi todos sometidos y entregados en encomienda por el general Irala, desde los comienzos mismos de la conquista del Paraguay. Sujetos a la servidumbre de los encomenderos y abandonados en su gentilidad por carecer de doctrineros, y por la interesada despreocupación de sus señores [...] (BLANCO, 1929, p. 59).

Na obra de 1937 sobre o Chile, por outro lado, ele vai apontar:

Los indios del norte ibanse diezmando por el excesivo trabajo de las encomiendas [...] En realidad, el repartimiento de las encomiendas y el servicio personal que se les obligaba a prestar a los naturales, constituía una verdadera servidumbre, que en muchas ocasiones se trató de legalizar, hasta convertirla en granjería de esclavos (BLANCO, 1937, p. 30; 35).

Aqui fica claro como essa instituição tradicional do continente acabou sendo utilizada pelos europeus como forma de escravização e controle sobre os indígenas, trazendo grande impacto para as relações entre os nativos e os europeus. Não por acaso, são constantes as referências ao fato de que a expansão da missionarização dos jesuítas foi retardada pela belicosidade e resistência que muitos grupos de indígenas ofereciam pelo receio de que fosse o primeiro passo para a dominação pelos soldados europeus. Na prática, isso traz os elementos de uma sociedade bastante miscigenada, que era dependente dos indígenas para a sua reprodução e

que iria explorar os nativos para lançar as bases de uma ocupação duradoura, o que geraria constantes conflitos.

Esse é o ambiente nos qual Roque Gonzáles (no Paraguai) e Martín de Aranda Valdivia (no Chile) cresceram e se desenvolveram. Sobre o primeiro Blanco afirmou que:

La vida del Padre Roque González de Santa Cruz, que nace entre el estruendo de las armas, y crece entre las faenas de los indios, y sube las gradas del altar con el perfume de su pureza; que entra a formar parte de las milicias de Cristo para consagrarse por entero a la salvación de las almas, y remonta los ríos caudalosos, y cruza las selvas enmarañadas, y penetra en las chozas de los indios para llevarles con la luz de la fe las divinas esperanzas de sus eterno destinos, envueltas en las ventajas temporales de la vida civilizada; que deprecia los peligros de la vida, y chega hasta el derramamiento de su sangre, después de cual se goza em las Reducciones por él fundadas (BLANCO, 1929, p. 17).

Sobre Aranda Valdivia, por outro lado, o jesuíta argentino afirmou que era um

Hombre curtido en los trabajos de la Conquista; profundo conocedor de los asuntos indígenas; familiarizado con la lengua de los araucanos e interiorizado en los íntimos sentires de los indios, tenía en si todas las condiciones que habían de hacerle un misionero capaz de llevar el nombre de Dios a millares de almas. Intrépido y despreciador de la vida, iba a llenar esa finalidad hasta sellarla con su sangre (BLANCO, 1937, p. 133-134).

Essa predestinação para a santidade, que estava presente desde a infância e foi moldada pelos estudos na Companhia e no trabalho cotidiano com os indígenas, está presente durante todos os escritos de Blanco e foi usada como prova para a excepcionalidade e justificativa para a consideração desses jesuítas como santos por meio do martírio. O argentino apontou sobre Gonzáles que

Rudo para los trabajos, incansable para la fadiga, intrépido para las dificultades, generoso para dar la vida en tantos peligros arrojados por Cristo, se yergue la figura del Padre

Roque González serena y conquistadora, que fué menester la derribaran de un golpe de itaizá, para atajarle los pasos de sus conquistas (BLANCO, 1929, p. 75)

Por fim, sobre Aranda Valdivia e companheiros ele afirmou que

Ellos afrontaban la muerte con verdadero heroísmo, y los que los enviaban a misión tan dificultosa, no ignoraban lo que pudiera suceder: lo manifiestan claramente, pero estiman que la naturaleza de la empresa exigía, si fuera menester la sangre del martirio [...] Aquellos hombres templados para las dificultades apostólicas, con la santidad de la vida y con la experiencia de los indios, marcharon con decisión de mártires a la pacificación de los araucanos (BLANCO, 1937, p. 194-195)

Aqui fica aparente como os traços da personalidade desses sujeitos foram elementos importantes para explicar como eles morreram em entrega total à fé e à cristianização dos indígenas. A sua pretensa excepcionalidade, portanto, não foi apenas expressada pelo momento da morte, mas representou um *continuum* desde a infância, que os tornou predestinados para os grandes feitos como missionários e a morte como expressão da glória divina em favor das missões.

Considerações finais

A análise dos trabalhos de José María Blanco deixa aparente uma série de contextos nos quais os jesuítas na América colonial estiveram envolvidos. Primeiramente, o Chile e o Paraguai dos primeiros contatos missionários e dos primeiros núcleos populacionais de colonos europeus como um espaço de dissolução moral, onde a fé cristã teve dificuldade para ser praticada. Nesses locais, a presença indígena era primordial para o trabalho e a subsistência e definiu a formação de sociedades profundamente miscigenadas, onde a mistura de elementos culturais, como a língua, a alimentação, as práticas curativas, a forma de trabalho e de lidar com as intempéries, plasmou-se em uma nova cultura mais plural e complexa.

Essa presença indígena ainda foi marcada pelo contexto das *encomiendas*, estrutura de trabalhos que oprimia os indígenas e que provocou muitos conflitos, dificultando a interiorização dos europeus no continente e a instalação das missões. É a partir desses embates que apareceram as figuras de Anganamón e Ñezú, caciques que foram apontados pelas mortes dos jesuítas no Chile e no Paraguai, respectivamente, e que, numa estrutura hagiográfica clássica, foram os “inimigos da fé” que justificavam a necessidade da ação missionária dos padres.

A santidade desses religiosos foi apontada como existente desde muito antes do “martírio” por ações pias e de missão e foi reconhecida por seus contemporâneos. Isso, aliado aos eventos considerados miraculosos, como a preservação do coração de Gonzáles após ter sido arrancado de seu peito e lançado ao fogo e a incorruptibilidade corpórea de Valdivia e Vecchi, formou um quadro de excepcionalidade no qual estava presente o favor divino em favor dos jesuítas mortos nesses eventos, mostrando que eram santos.

Tudo isso é elaborado por Blanco a partir dos manuscritos originais do período e encadeado a partir de elementos hagiográficos tradicionais, buscando engrandecer esses sujeitos, visando comprovar sua santidade, o que era importante para levar adiante as causas de beatificação deles, há bastante tempo paradas em Roma. Mesmo com seus esforços, apenas a causa de Gonzáles e companheiros foi concluída em 1934, e os “mártires” do Chile seguem esperando seu momento de ascender às honras dos altares. Isso porque esses processos envolvem muitas negociações, embates e avanços lentos, assim como o processo de missionarização dos jesuítas do período colonial.

Referências

BLANCO, José María. *Historia Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, Mártires del Caaró e Yjuhi*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929.

BLANCO, José María. *Historia Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del hermano Diego de Montal-*

bán de la Compañía de Jesús, Mártires de Elicura en Arauco. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1937.

CYMBALISTA, Renato. A Companhia de Jesus nos séculos XVI-XVIII: uma comunidade global de mártires. In: *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História*. Florianópolis: UFSC/UDESC, 2015.

DEL VALLE, Ivone. *Escribiendo desde las márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Editora Siglo XXI, 2009.

FELIPPE, Guilherme; PAZ, Carlos. Interseção de subjetividades a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. In: *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, 2019, p. 198-232.

NUNES, Jefferson Aldemir. *Construindo uma vida por meio da escrita: Roque Gonzáles de Santa Cruz e seu processo de beatificação (séculos XVII-XX)*. (Dissertação de Mestrado). São Leopoldo: UNISINOS, 2021.

O viver atípico e a busca utópica por autonomia

Priscila Jaeger Lucas

Introdução

Tratar do viver atípico implica a prática do olhar para si mesmo por parte da pesquisadora. Receber o diagnóstico de atipicidade é muito mais do que receber um papel com um CID que rotula o indivíduo como pessoa com deficiência; implica receber uma identidade carregada de estigma e a identificação do pertencimento a uma minoria sociológica, tida como a maior minoria do planeta.

Segundo o Censo de 2000, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o Brasil possui 24 milhões de pessoas com algum tipo de deficiência, o que representa 14,5% da população (SANTOS, 2008, p. 2). O autor ressalta: “Por sua vez, o número de pessoas deficientes no país tem implicações diretas no modo como a sociedade deve se organizar para tratar a deficiência com mais justiça e igualdade”.

O termo pessoa com deficiência (PCD) é usado para definir pessoas que possuem diversidade de corpo e/ou mente. Existem duas correntes teóricas que definem a deficiência: uma diz que se refere a uma pessoa com restrições corporais e outra se refere ao que foi citado antes, um indivíduo diverso, característica que pode ser apresentada em seu corpo ou sua mente.

Existem constantes discussões sobre qual o termo correto para que se defina a PCD, quanto ao termo deficiência como um conceito macro e as micro comunidades constituintes, que são as diversidades “do ser” específicas, como o autismo por exemplo:

A ONU (Organização das Nações Unidas) considera a estimativa global de que aproximadamente 1% da população pode ter autismo no mundo todo, número que o então secretário-geral Ban Ki-moon anunciou em 2010,

reafirmado pelo documento do painel de discussão do Dia Mundial de Conscientização do Autismo de 2013. A OMS (Organização Mundial da Saúde), subordinada à ONU, tem um número diferente. Diz que estima-se que, em todo o mundo, uma em cada 160 crianças tem autismo. Essa estimativa representa um valor médio, e a prevalência relatada varia substancialmente entre os estudos. Algumas pesquisas bem controladas têm, no entanto, relatado números que são significativamente mais elevados (CANAL AUTISMO, 2019, p. 1).

Faltam ainda estudos dirigidos que deixem claro a prevalência do autismo no mundo, pois a área carece de um rastreamento quantitativo. Ressalta-se a obviedade de que é impossível que todos os autistas do mundo sejam rastreados, já que existem muitos sem acesso ao diagnóstico, porém esse é um assunto para outro projeto de pesquisa.

Em nosso país, apenas em 2019 foi aprovada a lei 13.861/19 que inclui o autismo no censo nacional, tendo uma estimativa prévia de que existem 2 milhões deles no Brasil (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2019).

Assim como a problemática dos estudos quantitativos em nível mundial, seria capacitista afirmar que é possível conhecer o número total dos autistas no Brasil, pois ainda existem muitos públicos subdiagnosticados que teriam suas vivências ignoradas por não possuir um pedaço de papel com um número que o rotula como atípico.

O preconceito quanto à diversidade e à luta por direitos das pessoas diversas

O preconceito contra a diversidade está entranhado na identidade social da comunidade como um todo e vem de séculos atrás, quando aquelas pessoas que não se encaixavam no conceito de normalidade, palavra carregada de sentimento negativo, eram segregadas. Os livros de História contam que, em outras épocas, de acordo com cada cultura, as pessoas com deficiência eram consideradas abençoadas ou amaldiçoadas, escondidas em instituições e dadas

como mortas pela família, inclusive abandonadas na infância por não se encaixar no padrão que normatiza corpos e mentes.

No Brasil, é amplamente reconhecido o caso do holocausto brasileiro como um exemplo do preconceito instrínseco que a sociedade possui por qualquer diferença que possa existir fora do termo “normal”.

Em 1979, quando o psiquiatra italiano Franco Basaglia visitou o Hospital Colônia, o maior hospital psiquiátrico do Brasil na época, ele anunciou em entrevista coletiva que havia visitado um campo de concentração nazista. O Hospital Colônia em Barbacena, Minas Gerais, só poderia ser chamado de campo de concentração. Entre 1930 e 1980, o abrigo registrou 60.000 mortes. A maioria das pessoas que foram enviadas para o hospital foi enviada para o hospital à força e nem precisava ser diagnosticada. Mais de 70% dos pacientes não apresentavam essas doenças. Isso denota que o preconceito não é exclusivo a deficiência, mas a toda diversidade do ser que o ser humano possa apresentar ou “vergonha” que possa fazer a sociedade experimentar por estar fora dos padrões normatizantes da normalidade.

Voltando a tratar da deficiência, os primeiros cientistas que se interessaram pelo tema nomearam seu trabalho, que conceituou toda a condição, como modelo da tragédia pessoal; foi anos mais tarde, quando os movimentos dos direitos das mulheres e dos negros começou a lutar contra o preconceito ao prestar mais a atenção no público das PCD, que os estudos foram renomeados como *disability studies*. O referido termo também pode ser alvo de discussões e questionamentos, já que tem como significado implícito a “falta de habilidades”, o que demonstra que o preconceito não foi erradicado; ele apenas foi mascarado em nome do silenciamento momentâneo dos ativistas que iniciavam a época que se tornou icônica na busca pelos direitos humanos básicos, reservados aos privilegiados pelo conceito tido como “correto” do ser.

O ano de 1981 proclamado o ano da pessoa com deficiência pela ONU, quando ocorreu em Brasília o 1º Encontro Nacional de Entidades de Pessoas Deficientes de 22 a 25 de outubro de 1980. Um dos participantes ressalta um movimento importante em direção à mudança de consideração do modelo médico da

condição para o modelo que valoriza a pessoa enquanto ser social; foi a primeira vez que se citou o termo pessoa antes da complementação deficiência.

No ano em que este artigo foi desenvolvido, completaram-se quarenta anos do ocorrido, quarenta anos de um movimento de mudança em direção a direitos em vista de milhares de anos de preconceito, constatação que denota a necessidade constante de uma educação social em direção à desconstrução dos preconceitos que classificam os corpos dentro de um conceito de utilidade ou não para a sociedade.

No referido evento começaram as movimentações em direção à criação de políticas públicas que garantam direitos, inclusive o de estar inserido em sociedade, e medidas de apoio ao público citado anteriormente. Esse movimento em direção aos direitos procurou sobrepor-se às medidas caritativas, principalmente da igreja, que por muito tempo teve determinadas instituições como local de descarte para o público diverso. Vale citar aqui a contribuição gigantesca e essencial da doutora Nise de Silveira para que as pessoas descartadas em instituições de saúde mental pudessem estar inseridas na sociedade.

Identidade

Antes de entrar no viver atípico em si, precisamos falar sobre identidade. Segundo Santos (1998, p. 3):

A partir da década de 60, uma série de estudos, entre os quais destaco os de Erving Goffman (1959), priorizou a investigação das interações ocorridas entre atores sociais na vida cotidiana e as construções resultantes dessas interações. Dessa nova perspectiva, passou-se a afirmar que indivíduos constroem suas identidades e que a manutenção dessas identidades depende do processo resultante das interações mantidas por esses indivíduos no processo de compreensão de si próprios e de suas intervenções na realidade. Identidades coletivas passaram a ser compreendidas a partir não só de um agregado de interações sociais, mas também da razão política estratégica de atores sociais.

O mesmo autor ainda diz que a identidade depende, além da interação, da permanência da memória da comunidade. O termo por si só adquiriu um caráter rotulador ao longo do tempo, que serve ao mesmo tempo para definir o sujeito individual e para segregá-lo, caso pertença a uma minoria, como citado anteriormente, no âmbito sociológico. A identidade tem variadas dimensões sociais; aqui nos deteremos na definição da identidade atípica como um processo de ser político de representação social, dos pertencentes ao público identitário, que buscam dar voz aos que momentaneamente ou de forma definitiva não a têm.

Assumir a identidade atípica influencia o entendimento de si mesmo nos âmbitos pessoal, social e profissional. Quanto ao âmbito pessoal, tomar consciência da diferença gera dúvidas e inseguranças. O homem é um animal político, como ser social, naturalmente quer ser aceito pela comunidade; quando compreende que não pertencer ao padrão homogêneo do ser, que engloba as maiorias societárias, desenvolve a noção do não pertencimento ou do pertencimento parcial.

Parece drástico utilizar a palavra “não”, aliada ao pertencimento, ou entender a inserção parcial em sociedade, porém a observação transversal de tal ato indica que a noção própria de inclusão social enquanto ser neuro diverso implica a autovisão do merecimento de estar em sociedade, análoga à visão do acolhimento percebido de outros seres sociais. Voltando a tratar da área pessoal, a pessoa neurodiversa passa ainda por um processo de aceitação da identidade; uma ingenuidade individual quebra-se no momento em que se toma consciência da diferença.

O ato de compreender o meio social nos primeiros anos de vida implica que o cérebro generalize as vivências sociais através do processo de identificação com o outro; as diferenças perceptíveis são desconsideradas e ocultadas pelo processo conhecido como *masking* (disfarce que auxilia na socialização através da imitação das maneiras sociais de pessoas típicas). Perceber-se diferente não se compara à tomada de consciência que ocorre no recebimento do diagnóstico por um profissional de saúde; devido à credibilidade do mesmo, não é prática costumeira a contestação da diagnose. Inicia então um processo pessoal de autoconheci-

mento através do resgate da estima e um autoacolhimento quanto às individualidades e uma anuência quanto às necessidades que devem ser supridas pelo meio social na inserção do indivíduo.

Profissionalmente, a realidade dos colaboradores com deficiência é precária. No autismo, estima-se que 80% desse público está fora do mercado de trabalho. Generaliza-se a razão através das observações da pesquisadora quanto a relatos de autistas de seu meio coletivo; seria porque as dificuldades da condição são visíveis, e não há um movimento de adaptação efetiva quanto a essa comunidade na inserção da vida profissional. Apesar das leis garantirem o sistema de cotas para PCD, na prática, o capacitismo dos gestores não permite que se tolerem dificuldades quando há motivação financeira envolvida. A pesquisadora tem contato com inúmeros autistas que não identificam sua condição no ambiente trabalhista por receio das represálias subjetivas de que podem ser alvo.

Todas as questões comentadas geram o desenvolvimento de lacunas identitárias que impedem o alcance do direito básico de ser. Todavia questões sociopolíticas como a identidade são convicções pessoais intransferíveis; por isso generaliza-se aqui as observações da pesquisadora enquanto parte de uma comunidade de autistas que mantém contato através das redes sociais.

A luta pelos direitos sociais

Explorando diretórios informativos on-line, a pesquisadora constatou uma lacuna na produção de dados históricos sobre ativistas com deficiência em tempos pregressos, o que indica um repúdio social ao tratar do tema, um silenciamento de uma minoria a quem não era permitida a voz que reivindicava direitos humanos básicos. Essa dificuldade resiste até hoje, pois ativistas são silenciados a todo momento por um capacitismo cultural que impede o público típico de ver a privação de vivências fundamentada por tais atos.

Citam-se então histórias de lutas pelos direitos das pessoas mentalmente diversas antes das normativas que oficializaram direitos que deveriam ser naturalizados há milênios. Como as reivindicações dos movimentos feministas e movimentos negros,

porém temos em nosso país um exemplo, de alcance mundial, de uma prática que reinventou direitos básicos, como o respeito e a reinserção na sociedade.

Cita-se então o início da luta antimanicomial no Brasil, protagonizada pela doutora Nise da Silveira, para falar sobre o início da valorização da identidade do indivíduo enquanto ser diverso. Ressalta-se que muitas vezes citam-se aqui movimentos em direção a direitos que envolvem também pessoas com transtornos mentais, pois os mesmos foram os primeiros movimentos que deram voz à diversidade de ser da mente e coragem a quem assume abertamente a identidade da diferença.

Eis aqui uma breve biografia: Nise Magalhães da Silveira (Maceió, 15 de fevereiro de 1905 – Rio de Janeiro, 30 de outubro de 1999) é psiquiatra brasileira. É mundialmente conhecida por sua contribuição à psiquiatria e mudou completamente o tratamento psiquiátrico no Brasil. Ela foi aluna de Karl Jung.

Ela dedicou sua vida a trabalhar com doentes mentais, fundamentalmente oposto ao que considerava formas agressivas de tratamento em sua época, como encarceramento em hospitais psiquiátricos, choques elétricos, insulino-terapia e lobotomia. Nise também é pioneira em ver o valor terapêutico das interações paciente-animal.

Como muitas pessoas que prestaram serviços de excelência em seus campos, o valor de Nise em morte não é tão questionado como ela era questionada por suas ações em vida. Ser a pioneira em tratar como seres humanos as pessoas que são alvo de preconceitos de idades milenares requer coragem e paciência de entender que a desconstrução ainda demorará séculos.

Quando se fala em militância na deficiência, citam-se protagonistas, porém é importante ressaltar que não foram apenas esses que lutaram por direitos. Seria ignorância negar a existência de milhares de vozes abafadas, que foram silenciadas por uma sociedade que segrega ao tentar lutar por uma voz que gerasse mudanças. As mudanças que essas vozes silenciadas geraram, mesmo em uma pessoa apenas, é o combustível para o assumir da identidade diversa como um ato político e de busca por direitos.

Metodologia

Segundo Rodrigues (2007), a metodologia científica “é um conjunto de abordagens, técnicas e processos utilizados pela ciência para formular e resolver problemas de aquisição objetiva do conhecimento de uma maneira sistemática”.

Para ele, “pesquisa científica é a realização concreta de uma investigação planejada, desenvolvida e redigida de acordo com as normas da metodologia consagradas pela ciência” (RODRIGUES, 2007).

A presente pesquisa tem a finalidade pura de entender a situação e aplicá-la no sentido de ser um “abrir de olhos” para um movimento em direção a uma mudança da visão capacitista a fim de gerar um movimento incentivo para que indivíduos ainda não envolvidos na busca por direitos sociais se tornem sujeitos ativos na luta por direitos das PCD.

A presente pesquisa tem caráter teórico-explicativo, pois procura descrever uma causa, o preconceito, que gera um fenômeno, que é a utopia da busca por autonomia.

A pesquisa teórica “tem como objetivo ampliar generalizações, definir leis mais amplas, estruturar sistemas e modelos teóricos, relacionar e enfeixar hipóteses” (RODRIGUES, 2007).

Quanto ao tipo escolhido, a pesquisa explicativa, essa busca identificar fatores determinantes para a ocorrência dos fenômenos através do método observacional.

Com fontes de pesquisa primárias e secundárias, como artigos, livros, notícias, o trabalho resulta em um tratamento de dados de caráter qualitativo, que expõe ideias através do estudo de documentos. A pesquisa busca descrever através de sua constituição o fenômeno da luta por direitos em relação às demonstrações de um preconceito intrínseco na identidade da sociedade.

Segundo Rodrigues (2007, p. 5), a pesquisa qualitativa

- É descritiva;
- As informações obtidas não podem ser quantificáveis – Os dados obtidos são analisados indutivamente;
- A interpretação dos fenômenos e a atribuição de significados são básicas no processo de pesquisa qualitativa.

O método indutivo é o processo mental que, partindo de dados particulares, suficientemente constatados, infere uma verdade geral ou universal, não contida nas partes examinadas.

O método indutivo realiza-se em três etapas:

- Observação dos fenômenos;
- Descoberta da relação entre eles;
- Generalização da relação (RODRIGUES, 2007, p. 6).

Nesse caso, o objetivo é a indução de uma resposta a uma hipótese que constata a ineficiência da garantia por meio de norma da autonomia dos sujeitos atípicos.

A ineficiência da garantia de direitos básicos

A pesquisa traz aqui relatos de violência quanto a sujeitos atípicos através de veículos da mídia, com o objetivo de discutir o tema da referida pesquisa. Não existe busca por autonomia em um país em que os direitos básicos como a integridade física não são respeitados.

Caso número 1:

“Uma angústia gigantesca”, diz mãe de menino autista agredido por terapeuta em Manaus.

Um menino autista de 8 anos residente em Manaus foi agredido de forma recorrente pela terapeuta. O caso foi descoberto após relato da criança aos pais. Em seguida, a mãe assistiu a vídeos gravados pela clínica entre maio e junho desse ano e se assustou com as imagens. O caso foi divulgado pelo portal Dia a Dia Notícia e, mais tarde, a mãe cedeu uma entrevista anonimamente à revista *Crescer* para falar sobre o caso. “Depois de um tempo, avisaram que eu poderia ir à clínica para assistir. Senti uma angústia gigantesca desde o primeiro vídeo e segui chorando do início ao fim, pois vi claramente que ela não realizava nenhum tipo de intervenção terapêutica com ele — ora ficava no celular, ora conversava com algumas pessoas que estavam na sala. Meu filho ficava ‘preso’ em uma mesa o tempo inteiro. É nítida a opressão que ela o submetia. Depois não aguentei e parei de assistir”, descreveu (CANAL AUTISMO, p. 1).

Discussão:

Na tentativa de manter o rigor científico, buscando avaliar criticamente a situação, ressalta-se a implicação da pesquisadora quanto ao assunto, pois, estando no espectro autista e atuando como ativista, trabalha para conscientizar a sociedade quanto à condição, empresta sua voz, juntando-se a outros para lutar por direitos básicos.

O artigo 1 da declaração de direitos humanos diz: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade” (ONU).

Essa declaração foi um passo icônico em direção à garantia dos direitos humanos, porém é grande parte da utopia da busca por autonomia, pois na prática ela pouco funciona, tanto nos direitos das pessoas típicas como das neurotípicas. Apesar da evolução das lutas por direitos humanos, chama-se aqui de utopia o referido documento, pois a conscientização através da educação social tem impactos ínfimos.

Os preconceitos construídos através de séculos solidificaram-se em um movimento que considera os direitos humanos como seus inimigos identitários. Essas pré-concepções são responsáveis pelo movimento de silenciamento da história da busca por direitos das pessoas com deficiência e pelo desprezo a direitos básicos do indivíduo, como o de existir, no caso citado acima, na primeira infância. Existem terapias invasivas que são violentas física e psicologicamente.

O interesse aqui não é criticar determinada terapia, mas sim a conduta ilegal de uma profissional. Causar esse tipo de dano a uma criança resulta em severos traumas na construção do ser social, o que fará a vítima regredir, apresentando dificuldades acentuadas nas atividades que envolveram esse tipo de violência. Esse tipo de terapia é criminosa e desumana. Sua tipificação é de conhecimento da maioria do público que lerá este artigo; por isso, por questões éticas seu nome não será citado. Quando direcionada à criança na forma humanizada, essa pode resultar em benefícios na formação do autista. Tratar com um indivíduo atípico exige empatia social e pessoal, respeito quanto às suas individualidades e limites sociais na realização do processo terapêutico.

Caso número 2:

Um adolescente autista foi agredido por uma vizinha dentro de um condomínio na Barra da Tijuca na Zona Oeste do Rio de Janeiro há uma semana. As imagens circularam nas redes sociais nesta semana e chegaram até a Delegacia da Criança Adolescente Vítima (DCAV), que abriu inquérito e identificou a agressora e a vítima.

O jovem, que tem 16 anos, foi levado pela mãe na tarde desta sexta-feira (02) e por policiais para realizar um exame de corpo de delito no Instituto Médico Legal (IML). O delegado titular da DCAV, Adriano França, já intimou dez pessoas para serem ouvidas no decorrer da próxima semana a partir de segunda-feira (05).

A agressora será investigada por agressão contra pessoa portadora de necessidades especiais, além de constrangimento ilegal, lesões corporais. Outros crimes ainda podem ser inseridos no inquérito, mas que ainda dependem de evidências que possam surgir durante a investigação, que corre em sigilo para não expor a vítima.

A depender dos depoimentos e do laudo realizado no adolescente, tanto a autora como outras pessoas que estavam no momento do caso podem ser atuadas por outros crimes. (ÚLTIMO SEGUNDO, p. 1).

Discussão:

Segundo o ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente), é dever de todos a manutenção da dignidade psíquica e física do público-alvo da lei. A transcrição do artigo é a seguinte:

“Art. 18. É dever de todos velarem pela dignidade da criança e do adolescente, pondo-os a salvo de qualquer tratamento desumano, violento, aterrorizante, vexatório ou constrangedor” (PLANALTO).

Nota-se no caso exemplificado que o direito em questão não foi respeitado, além de expor o adolescente a uma violação da integridade física; o mesmo, em nome do sensacionalismo, foi submetido à vexação quando o vídeo de sua agressão foi compartilhado on-line. O que significou também a violação do 3º artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

“Artigo 3º: Todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”. Caberia aqui citar outras leis, porém essas duas já dão a dimensão ético-social da violação sofrida pelo menor. O ato de ser atípico é distinto do neurotípico; por isso os comportamentos de quem está no espectro nem sempre são entendidos como comportamentos socialmente esperados, o que, é claro, não justifica o ato de violência, porém pode indicar o motivo da agressora. Ressalta-se aqui que não se pretende propor um embotamento do ser atípico, mas sim a educação da população para a compreensão das diferenças. A repercussão midiática do caso não demonstra a gigantesca dimensão dos danos à identidade autista, compreendida aqui como o padrão do ser atípico.

Caso número 3:

Um militar com graduação de tenente agrediu um jovem autista de 18 anos durante um show em Registro no Vale do Ribeira, porque achou que ele estava “dando em cima” de sua mulher. O rapaz recebeu um soco no peito e foi xingado. Quando familiares tentaram intervir, informando que ele possuía transtorno de espectro autista, a mulher do militar alegou que se sentiu assediada e, se ele tem problema mental, não deveria estar usando roupa como a de outros jovens, mas estampando na camiseta algo que identificasse o problema para as outras pessoas saberem.

A agressão aconteceu na noite do último domingo, 30, durante a festa de aniversário da cidade com show do cantor Lenine na Praça Beira Rio, região central da cidade. O rapaz dançava e se divertia com a mãe e outros familiares quando foi agredido de forma repentina. Ele ficou com um hematoma no peito. Após a agressão, o jovem mostrou-se arredio e quis ir para a casa, segundo a irmã, Ingrid Laís de Freitas, que estava com ele. “O Victor não quis ir para a delegacia; só queria ir para casa. Por isso só fizemos o boletim de ocorrência no dia seguinte.”

A mãe do rapaz, Viviane Teixeira Ribeiro, relatou à polícia que seu filho é autista e não se comunica verbalmente e que, na data, estava no show, quando passou um casal ao lado e a pessoa que se identificou como tenente Nascimento desferiu um soco no peito de Victor Hugo. O autor respondeu que

Victor havia mexido com a mulher dele. Viviane perguntou se o jovem havia tocado nela, e ela disse que não, mas que ele havia “olhado estranho para ela”.

Depois de saber que Victor era autista, o tenente ficou indiferente, mas a mulher alegou que a mãe deveria identificá-lo “como uma pessoa especial”. Viviane considerou a atitude do militar e da esposa “preconceituosa”. O jovem autista frequenta a APAE e segue tratamento para o transtorno, que se agravou após a agressão (JORNAL DE BRASÍLIA, p. 1).

Discussão:

Quanto ao terceiro caso, pode-se tratar da ilegalidade da ação citando o 5º artigo da Declaração dos Direitos Humanos: “Ninguém será submetido a tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes” (ONU).

Em nenhum momento, será utilizada a profissão do agressor para que se justifique sua ação. A conduta que vai de encontro a normativas básicas do caráter pessoal inerente à vida humana não é motivada por uma carreira profissional, mas sim pela conduta social hedionda do ofensor. Poderíamos discorrer aqui sobre diversos temas, como masculinidade tóxica, mas o enfoque é no capacitismo.

A palavra “especial” deve ser ressaltada. Já existe um movimento que quer abolir a associação dessa palavra à deficiência, pois denota a consideração de anormalidade da qual o público é alvo. O preconceito disfarçado de uma definição de distinção não ajuda em nada na luta por igualdade, pois cria uma estereótipo negativa das formas de ser dos indivíduos atípicos.

Além de que não é preciso que exista uma sinalização visual para que a pessoa seja objeto de respeito, pelo menos não quando se trata de uma pessoa típica. Indicar que se precisa de um aviso denota o preconceito inerente à identidade social.

Conclusão

O presente trabalho de pesquisa tomou rumos inesperados quanto ao objetivo inicial. Sua realização surgiu de um anseio da pesquisadora para entender a dificuldade sentida na busca por di-

reitos sociais-individuais. Ativistas do mundo todo levantam suas vozes para lutar por uma causa em comum, e mesmo assim poucos avanços são conquistados. Em relação aos direitos das pessoas típicas, a definição da norma dos direitos das PCD ocorreu há bem pouco tempo; a demora para normatizar a tentativa da conquista de direitos denota o preconceito de que o público é alvo.

Ao discorrer sobre o preconceito, devemos citar suas origens, características e efeitos. Estabeleceu-se milenarmente um rigor do ser social, um padrão que coloca os indivíduos em determinadas “caixas” e segrega os que porventura não se encaixam nesses rótulos. Seus efeitos são catastróficos para a construção da identidade do indivíduo diverso.

Este artigo tem, acima de tudo, tem como objetivo explicar a disparidade entre a norma e a prática das leis de proteção à pessoa com um enfoque social. Porém, ao longo do processo de tratamento de dados, foi constatado o silenciamento histórico-social das lutas pelos direitos das pessoas com deficiência. Ativistas pedem a todo momento pelo direito à autonomia, interpretado nesse caso como a capacidade de “escolher suas ações por si só”. Porém suas ações são a todo momento utilizadas contra eles de forma psíquica, o preconceito e, na forma física, a agressão. A desigualdade que o capacitismo gera fere identidades e corpos, tornando a ação de posicionar-se na luta social um ato político de coragem.

Referências

CANAL AUTISMO: *Quantos autistas há no Brasil*. Disponível em: <https://www.canalautismo.com.br/noticia/quantos-autistas-ha-no-brasil/>. Acesso em: 05/11/2021.

CANAL AUTISMO. *Uma angústia gigantesca, diz mãe de menino*. Disponível em: <https://www.canalautismo.com.br/noticia/uma-angustia-gigantesca-diz-mae-de-menino-autista-agredido-por-terapeuta-em-manauas/>. Acesso em: 05/11/2021.

DEINSTITUTE. *Declaração Universal dos Direitos Humanos: como surgiu e o que propõe?*. Disponível em: https://desinstitute.org.br/noticias/declaracao-universal-dos-direitos-humanos-como-surgiu-e-o-que-defende/?gclid=Cj0KCQiA-K2MBhC-ARIsAMtLKRtPpQnEc1_d4hILGOIgXLEISgwd_d9hmzLB2VIXWhXr0VejsbT1_UaAsPqEALw_wcB. Acesso em: 07/11/2021.

JORNAL DE BRASÍLIA. *Jovem agredido durante show*. Disponível em: <https://jornaldebrasil.com.br/noticias/brasil/jovem-autista-e-agredido-por-tenente-durante-show-no-interior-de-sao-paulo/>. Acesso em: 05/11/2021.

PLANALTO. LEI Nº 8.069. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm. Acesso em: 07/11/2021.

RODRIGUES, W.C. *Metodologia científica*. Disponível em: http://pesquisa.emeducacaoufrgs.pbworks.com/w/file/fetch/64878127/Willian%20Costa%20Rodrigues_metodologia_cientifica.pdf. Acesso em: 05/11/2021.

SANTOS, W.R. *Pessoas com deficiência: nossa maior minoria*. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/phys/a/SDWpCmFGWGn69qtRhdqqGSy/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 07/11/2021.

SAÚDE ABRIL. *Você precisa conhecer a história de Nise da Silveira*. Disponível em: <https://saude.abril.com.br/blog/tunel-do-tempo/voce-precisa-conhecer-a-historia-de-nise-da-silveira/>. Acesso em: 05/11/2021.

ULTIMO SEGUNDO. *Adolescente autista agredido*. Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2021-04-02/rj--adolescente-autista-agredido-por-vizinha-faz-exame-no-impl.html>. Acesso em: 05/11/2021.

Os Livros de Entrada e de Eleições da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Vila de Cachoeira (do Sul – RS, séc. XIX). Devoção, sociabilidade feminina e ensino de História

Henrique Melati Pacheco

Mônica Yumi Makiyama

Introdução

Neste texto, objetivamos apresentar o trabalho que realizamos como pesquisadores do projeto “Sob as Bênçãos do Rosário e São Benedito: ações políticas, identidades, sociabilidades e artes da resistência (as irmandades de pretos de São Leopoldo e Cachoeira – RS)” com os livros de Entrada (1812/1846) e de Eleições (1827/1897) da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Cachoeira (do Sul – RS, séc. XIX). A proposta é explicitar os caminhos de nossa pesquisa: do contato inicial com as fontes manuscritas até a prática da transcrição paleográfica integral e as análises qualitativas e quantitativas nessa documentação – o que nos possibilitou a reconstituição de uma sociabilidade negra e feminina. Buscamos também apresentar os documentos da irmandade negra de Cachoeira como ferramentas para o ensino de História e instrumentos de transformação social. Pois nos manuscritos da irmandade da Senhora do Rosário da Cachoeira se desvelam histórias individuais e coletivas, de masculinidades e mulheridades negras, além de estratégias e táticas de ação devocional e política.

Dividimos o texto em três momentos: primeiro, apresentamos os livros da irmandade negra de Cachoeira e o nosso trabalho histórico com eles. Em um segundo momento, apresentamos microtrajetórias de irmãs da associação. Por fim, encerramos o

texto apontando para possíveis caminhos na utilização dos livros da irmandade no ensino de História.

Os livros de Entrada e de Eleições da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos de Cachoeira (do Sul – RS, séc. XIX)

Em 2014, enquanto o historiador Paulo R. S. Moreira visitava o Museu Municipal de Cachoeira do Sul, em meio aos grilhões, bastante enferrujados, e outros objetos de dominação, tortura e violência que estavam dispostos no centro de um espaço reservado para a história das comunidades negras cachoeirenses, encontrou uma cristaleira com um velho códice. Em sua capa o historiador pôde ler: Livro 1º das Atas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia da Cachoeira. É fácil imaginarmos a repentina euforia que assaltou o pesquisador. Os “Livros de Atas” das Irmandades Leigas do Brasil são documentos raríssimos, portadores de riquíssimas informações qualitativas, e tudo isso deveras aumentado quando se trata de Irmandades “dos Pretos”. O professor pediu o auxílio das funcionárias da instituição para abrir a cristaleira; ele pretendia folhear o “Livro de Atas” que encontrou, porém foi informado de que as chaves do móvel não foram encontradas. Apesar disso, Paulo Moreira soube que existiam mais quatro livros da “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Cachoeira” fora da exposição, depositados no interior do museu. O final da história não é nenhum mistério: os cinco livros da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos foram registrados pelas lentes da câmera fotográfica do historiador. E o trabalho de tratamento (transcrição paleográfica integral, etc.) das fontes foi realizado em conjunto no projeto de pesquisa no qual atuamos nos últimos anos.¹

No grupo de pesquisa “Sob as bênçãos do Rosário e São Benedito: ação política, identidades, sociabilidades e as artes da resistência”, trabalhamos com os seguintes documentos da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos de Cachoeira:

¹ Sobre as irmandades leigas ver, entre outros/as: BOSCHI (1986), REGINALDO (2005) e OLIVEIRA (2008).

Quadro 1 – Livros da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos de Cachoeira (AHMCS)

Descrição	Período	Custódia	Observação
Irmandade do Rosário – Livro 2º de receita e despesa	1834/1863	AHCS	Transcrito, em processo de revisão.
Irmandade do Rosário – Livro 3º de receita e despesa	1863/1875	AHCS	Transcrito, em processo de revisão.
Irmandade do Rosário – Livro de eleições	1827/1897	AHCS	Transcrito e publicado HAACK; MOREIRA; PACHECO (2020)
Irmandade do Rosário – Livro de entrada de irmãos	1812/1846	AHCS	Transcrito e publicado HAACK; MOREIRA; PACHECO (2020)
Irmandade do Rosário – Livro 1º de atas	1846/1877	AHCS	Transcrito e publicado HAACK; MOREIRA; PACHECO (2020)

Fonte: “Acervo das irmandades” (AHMCS)

Ainda sabemos muito pouco sobre a história documental desses manuscritos. Criados para o gerenciamento e a administração interna de uma associação negra oitocentista, no atual período de inatividade da irmandade, esses manuscritos foram custodiados pelo arquivo da Igreja Matriz de N. Sra. da Conceição de Cachoeira do Sul. No entanto, no início do séc. XXI, uma parte dos manuscritos da irmandade foi recebida pelo Museu Municipal, depois pelo Arquivo Histórico do Município de Cachoeira do Sul (AHMCS). Isso possibilitou o encontro do Prof. Paulo Moreira com as fontes e o início de nosso trabalho de pesquisa.²

Como restos de um espaço de produção do séc. XIX, os *arquivos* das irmandades desvelam territorialidades oitocentistas. Afinal, os *arquivos* das irmandades leigas cachoeirenses oitocentistas desvelam campos do sagrado, da racialidade e das construções de

² Os livros que apresentamos neste texto foram transcritos, revisados e publicados em: HAACK; PACHECO; MOREIRA, 2020.

gênero no sul do Império do Brasil. Naquele período, em procissões e festas, a irmandade negra de Cachoeira tomava o centro da antiga Villa. Entre a Rua da Igreja, na Câmara Municipal, no Mercado Público da Villa, na Rua do Loreto, nas conversas da Rua do Lava-Pés, nos becos, nas charqueadas (como a do Paredão), às margens do Rio Jacuí, pelo alto da antiga Aldeia, os irmãos e irmãs do Rosário dos Pretos estavam presentes no séc. XIX. E, no século XXI, através de fendas e feridas de *archivos* podemos de novo acompanhar alguns trajetos das irmandades leigas de Cachoeira.³

O Livro de Entrada da Irmandade (1812/1846) é composto por 89 folhas, frente e verso. Foram 188 irmãos e irmãs registrados. Alguns pontos importantes sobre o livro:

- O Livro de Entrada de Irmãos revela os nomes dos sujeitos, os cargos que ocupavam e as hierarquias sociais, étnicas e de nação estabelecida entre eles;
- Interpretação das nuances de cada fonte;
- Possibilidade de analisar dimensões afrodiáspóricas acerca do protagonismo, autonomia e coletividade na formações de resistência contra a sociedade escravocrata.⁴

³ Sobre fendas e feridas de arquivo: DERRIDA (2001), SILVA (2018). Sobre Cachoeira do Sul no séc. XIX ver: HAACK (2019), FAGUNDES (2009) e SÔNEGO (2011).

⁴ A historiadora Lucilene Reginaldo (2016, p. 193) escreveu que os livros de entrada de irmandades negras “se constituem em documentos raros e preciosos. Mantidos sempre sob a guarda da própria Irmandade, não se têm notícias de cópias enviadas às autoridades [como ocorreu com os Compromissos.] [...] o que explica, em parte, a raridade desse tipo de fonte”. De acordo com Reginaldo (2016), a investigação de Livros de Entrada de irmandades negras permite o desvelamento de um “complexo universo de formação de identidades negras” (REGINALDO, 2016, p. 220). Caminho semelhante ao que seguiu a historiadora Leonara Delfino (2015, p. 253-307), que, estudando os Livros de Entrada das irmandades negras mineiras em análises quantitativas e qualitativas, pôde reconstituir a “arquitetura complexa de relações sociais” que mantiveram os irmãos e irmãs das irmandades negras mineiras (DELFINO, 2015, p. 256). Reginaldo (2005, 2016) e Delfino (2015), portanto, apresentaram em suas análises de Livros de Entradas de Irmandades Negras resultados seriais, que compuseram porcentagens de preenchimento de lugares sociais étnico-raciais, de gênero, de condição jurídica etc. e fragmentos de trajetórias de vida, em que os marcadores seriais apareceram interseccionados e o conflito social tornou-se mais latente.

O Livro de Entrada da Irmandade do Rosário dos Pretos de Cachoeira apresenta um texto-padrão para a entrada de irmãos e irmãs. Essas informações permitiram-nos criar um banco de dados organizado pelas seguintes categorias: a) mês de ingresso do/a irmão/ã; b) ano de ingresso; c) local de ingresso; d) nome; e) sexo; f) condição jurídica; g) estado civil; h) parentesco; i) cor; j) ocupação eclesiástica; k) ocupação militar; l) dona; m) nome do/a senhor/a se escravo/a; n) sexo do/a senhor/a; o) ocupação eclesiástica do senhor; p) ocupação militar do senhor; q) qualidade de dona da senhora; r) escrivão; s) valor pagamento de entrada; t) total de anuidades pagas; u) cargos ocupados; v) mezada; w) data de falecimento; x) missas de falecimento; y) assinatura; z) outros registros.

Com os dados do banco criamos tabelas e quadros, “séries de dados” que permitiram verificar, pensando nos escritos do livro, a “variação [dos dados] no tempo e indagar sobre as razões dessa variação” (FARINATTI, 2008, p. 58). Entre comunidades negras, brancas, pardas, mulheres, homens, crianças, idosos, etc. foram 188 irmãos e irmãs registrados. Assim, nós pudemos refletir sobre as diferenças e desigualdades sociais, além dos usos que os irmãos e irmãs fizeram da associação negra cachoeirense oitocentista.

Tabela 1 – Percentual de irmãos ingressos na irmandade por condição jurídica e sexo (1812/1846)

Condição Jurídica	Mulheres	Homens	Total	%
Escravo/a	40	52	92	48,9
Forro/a ou liberto/a	10	4	14	7,4
Sem registro	49	33	82	43,6
Total	99	89	188	-
%	52,6	47,3	-	100

Fonte: AHMCS, Livro de Entrada – Irmandade de N. Sra. do Rosário

Na tabela acima, representamos as variáveis de sexo e condição jurídica dos/as irmãos/ãs registrados/as no Livro de Entrada. As condições jurídicas escritas em o todo manuscrito foram duas: escravo/a ou ex-escravo/a. No que se refere aos “sem registro”: em uma sociedade hierarquizada, que naturaliza

as diferenças, não é de se estranhar que os/as livres brancos/as não tivessem sua condição jurídica registrada. Porém no Brasil do início do séc. XIX estava em vigência uma concepção corporativa de sociedade, em que as hierarquias sociais costumeiras adquiriam feições específicas em cada *res-publica* (municipalidades mais ou menos autônomas) daquele espaço (FRAGOSO; GUEDES; KRAUSE, 2013). Assim, entre homens e mulheres “sem registro” de condição jurídica no Livro de Entrada de Irmãos da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Cachoeira possivelmente se encontravam pessoas negras, cujo prestígio sociocomunitário invisibilizou seu pertencimento racial.

Desse modo, 48% dos lugares na irmandade foram preenchidos, de acordo com os registros do Livro de Entrada (1812/1846), por homens (55%) e mulheres (45%) em situação de escravidão. Assim como 7,4% por homens (30%) e mulheres (70%) recém-saídas da situação de escravidão. E 43% dos lugares na irmandade foram preenchidos por homens (40%) e mulheres (60%) que não tiveram sua condição jurídica registrada no Livro de Entrada. Evidências de que se tratava de uma associação negra composta majoritariamente por pessoas escravizadas. No que se refere aos sexos, mulheres e homens foram registrados como irmãos. Porém as mulheres compuseram a maioria dos registros: 53% de todos os nomes do Livro de Entrada. Tratando-se das comunidades escravizadas (que, no Brasil, comumente eram formadas por certo desequilíbrio de sexo, com maioria de homens), quase metade das ingressantes na irmandade eram mulheres. O que evidencia que a Irmandade Negra de Cachoeira se constituiu como um espaço histórico privilegiado de atuação (devocional, social e política) de mulheres negras em situação de escravidão. Quanto às comunidades forras e libertas, as mulheres negras acumularam quase o dobro de registros do que os homens. Evidência da maior recorrência de alforrias (cartas de liberdade) – padrão relativamente igual em todo o Brasil – para pessoas do sexo feminino. Tratando-se das comunidades que não tiveram sua condição jurídica registrada, as mulheres novamente compuseram grande maioria em relação aos homens. Provável indício de uma abertura (organizacional e ritualística)

da Irmandade Negra de Cachoeira para a participação de mulheres (mesmo as mulheres brancas pobres ou das elites).⁵

Passamos agora para o Livro de Eleições da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da Cachoeira (1827/1889). Alguns pontos principais sobre o livro:

- No livro de Eleições ficaram registradas humanas motivações e experiências de vida e lugares sociais similares;
- Também a renovada habilidade política da irmandade negra cachoeirense, cimentada por uma comunhão devocional consistente;
- O livro de eleições revela o associativismo devocional como uma fonte de conforto espiritual e psicológico, como uma arma contra a discriminação social e racial e como um instrumento político;
- Também a formação de lideranças etnorreligiosas e hierarquias internas na irmandade, baseada na importância dos cargos;
- 70% da primeira Mesa eleita (em 1827) foi constituída por indivíduos marcados pela experiência da escravidão;
- Determinadas escolhas de certos indivíduos para cargos chaves da irmandade supõem que aqueles indivíduos negros tinham carisma suficiente para ocupar tais cargos;
- Importância das mulheres pretas nessas associações.⁶

⁵ No verso da folha 38 do manuscrito ocorreu uma abrupta interrupção do registro de ingressos de irmãos: “Em correição de 1827. Os Irmãos que entram devem assignar termo e si for escravo (atenta a tolerancia) deve o seu Senhor assignar tãobem para prova de que lhe deu a devida licença – Deve-se declarar circunstanciadamente o estado da Irman que entrar, se é filha familia, viúva, etc etc – Cada uma lauda deve conter um so termo de entrada para fixar logar aonde se notem todas as alterações, que dizem respeito aos Irmaos; e no caso de ser de irman, deve-se notar a folha em que se acha o termo de seu Marido, Pai, Tutor, Curador, etc e vice e versa a do marido referindo-se a folha do da mulher etc. [...]”. Isso demonstra o cerceamento da participação feminina por parte dos irmãos e do próprio paternalismo escravista do Estado e da Igreja brasileira.

⁶ Nos livros de eleições de irmandades leigas, como o que escreveu a Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos de Cachoeira (AHMCS), ficaram registradas as práticas eleitorais e a busca de cidadania de comunidades leigas do passado (HAACK; PACHECO; MOREIRA, 2020). De acordo com a historiadora Mariza Soares (2011, p. 425), “as irmandades e seus processos eleitorais, fossem elas de homens brancos ou pretos, ampliavam” o “universo político servindo de espaço para o exercício de uma prática eleitoral anterior às práticas eleitorais cidadãs”. As eleições de Mesa (de Rainhas, Reis, Juizes, Procuradores, Escrivães, Tesoureiros, Mordomos e Mordomas etc.) de irmandades leigas demonstraram que os processos eleitorais e a ci-

Reconstituímos abaixo um pouco da sociabilidade negra feminina, que mobilizou a Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos de Cachoeira. A história de Joana de Amorim demonstra como os registros dos livros da irmandade excedem a manutenção e o gerenciamento associativo, possibilitando que adentremos na sociabilidade negra e feminina cachoeirense oitocentista.

A Rainha Joana de Amorim

O nome pelo qual chamamos a Rainha Joana de Amorim é um tanto incerto. Joana nasceu provavelmente entre os anos de 1760 e 1770 no Reino do Libolo ou em territórios sob a jurisdição desse (provavelmente no Congo) na África Central Atlântica. Na tenra idade Joana, recebeu de seus pais um nome *africano*, que não conheceremos. Seus primeiros anos de vida, a forma como ela descobriu o mundo e passou a percebê-lo escapam da nossa análise histórica.

Encontramos o nome de Joana pela primeira vez na folha 26 do manuscrito do Livro de Entrada da irmandade. Nesse documento está escrito que Joanna de Amorim se iniciou, no natal de 1815 como irmã do Rosário de Cachoeira. Naquela ocasião, Joana foi registrada pelo escrivão Joaquim dos Santos Xavier Marmello como

dadania eram questões amplamente discutidas no Brasil escravista. Ao escolherem anualmente os/as representantes de Mesa de suas associações, as irmandades leigas brasileiras oitocentistas foram como laboratórios da micropolítica afro-euro-americana e diáspórica, de sexo e classe etc. Mas, como escreveu Soares (2011, p. 414), em livros de eleições de Mesa de irmandades, sobretudo brasileiras setecentistas e oitocentistas, “não é esclarecido quem são os eleitores ou os elegíveis, havendo apenas a indicação de que são eleições restritas à jurisdição” de cada confraria. É no quarto livro das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), Título LX, no parágrafo 873, que encontramos algumas pistas sobre os processos eleitorais das irmandades: “Mandamos (3) aos Officiaes novos, e velhos de cada Confraria, que do dia, em que se fizer a eleição a quinze dias primeiros seguintes, se ajuntem na Igreja, ou em outro lugar conveniente, em um Domingo, ou dia Santo de guarda, e deem conta os Officiaes velhos aos novos pelo livro da Receita, e Despeza, [...]” etc. (VIDE, 2011, p. 306). O Livro de Eleição da Irmandade da Senhora do Rosário dos Pretos de Cachoeira foi transcrito e publicado; ver: HAACK; PACHECO; MOREIRA (2020). Os livros de Contas da Irmandade da Senhora do Rosário foram transcritos e estão em processo de revisão para publicação posterior.

“preta forra”. Na lauda de sua entrada ainda foram registrados os pagamentos das anuidades dos anos de 1816, 1817 e 1822 e ainda a pendência nas anuidades de 1818, 1819, 1820 e 1821. E, no final da lauda, registrou-se que Joana foi Rainha da irmandade (sem o ano declarado) e que ela faleceu no dia 4 de abril de 1824.

Encontramos novamente o nome de Joana de Amorim ao procurá-lo no balcão virtual do APERS – RS. Acessamos sua carta de alforria, passada em 26 de janeiro de 1813 (dois anos antes de seu ingresso na irmandade), onde Joana foi descrita como uma mulher africana de “nação Rebolo” com 40 anos (“mais ou menos”).⁷ Naquela ocasião, em estado complicado de saúde (“padecendo de moléstia”), Joana conquistou sua liberdade mediante o pagamento de 45\$ mil réis (uma pequena fortuna para época), entregues ao senhor Francisco de Amorim, que havia abonado a metade da quantia pertencente à sua finada esposa Isabel Correia de Prado.⁸

⁷ Segue a transcrição integral do manuscrito da carta de liberdade de Joana de Amorim, custodiado pelo APERS (disponível para *download* no balcão virtual do *site* desta instituição): “Registro de uma Carta de Liberdade passada por Francisco Antônio de Amorim a sua escrava Joana, como abaixo se declara. Digo eu, Francisco Antônio de Amorim, que é verdade que entre os mais escravos que possuo, sou senhor e possuidor de uma escrava por nome Joana, de idade de quarenta anos, de nação Rebolo, a qual pelos bons serviços que dela tenho recebido, e por ela padecer de moléstia, e recebi ao fazer desta quarenta e cinco mil réis em moeda corrente, da mão da dita escrava, que é a metade do que foi avaliada por falecimento de minha mulher Isabel Correia do Prado, e a outra metade a dita falecida lhe perdoou e deixou declarado no seu testamento, e este dinheiro que recebi desta escrava é para a sua liberdade e pelo amor de Deus e de minha última vontade da data desta, desde o dia de hoje, para sempre, fica forra e liberta, que nenhuma pessoa poderá jamais contender com ela, nem meus herdeiros, e nem testamenteiros, de hoje por diante dou por forra e liberta e assim peço e rogo as Justiças de Sua Majestade que a este falam dar a sua devida força e vigor e por firmeza de tudo pedi a Joaquim Pereira este por mim fizesse e como testemunha que assinasse e eu me assino com o meu final costumado que é uma cruz. Freguesia da Cachoeira 26 de janeiro de 1813” (APERS – 1º Tabelionato de Rio Pardo, Livro nº 1 de Registros Diversos, Livro 2 – 1811 a 1815, registrada em 29-03-13, p. 54v.). Apresentamos a trajetória de Joana de Amorim com mais vagar em: HAACK; PACHECO; MOREIRA (2020).

⁸ A notícia de que Joana padecia de moléstia revela-nos as complicações da vida em cativeiro, ainda mais se tratando de uma mulher negra, ao passo que, como escreveu Damasceno (2019, p. 137): “É preciso lembrar que na cultura do cuidado, os papéis eram culturalmente atribuídos às mulheres, de maneira geral, mas, no caso das

Joana assumiu o sobrenome “de Amorim”. Podemos imaginar porque, em uma sociedade calcada em desigualdades e preconceitos, o nome senhorial poderia trazer-lhe certo prestígio. Ou talvez pelos vínculos estreitos que ela manteve com a família senhorial (o que fez com que sua senhora falecida lhe abonasse metade do valor da liberdade), que possivelmente não se deram por encerrados após sua alforria. É interessante pensarmos a conquista paga da liberdade de Joana como um esforço coletivo que pode revelar outras redes de sociabilidades firmadas durante a sua vida, antes mesmo de seu ingresso na irmandade. Será que Joana trabalhou como quitandeira, como ama de leite ou talvez ela teria sido uma parteira? E isso explicaria suas possibilidades materiais e seu posterior reinado na irmandade?⁹

Nesse sentido, sabe-se que a trajetória de Joana de Amorim passou-se no trabalho agropastoril, sendo mormente com o trato de animais. Nesse espaço, Joana, em princípio, buscava exercer sua maternidade criando e zelando por seu filho e suas filhas. Contudo ainda não se encontram registros sobre como Joana exerceu e se chegou a concretizar essa maternidade. Ademais, pode-se conjecturar que, por ser ingressa na irmandade de pretos na praça central de Cachoeira do Sul, Joana circulava pelo meio urbano, ainda que não possuísse nenhum imóvel averiguado no

escravizadas, havia uma sobreposição de responsabilidades, pois, além de cuidar de seus familiares e da comunidade negra, ela ainda precisava cuidar da família senhorial – das crianças; da senhora e do senhor; dos velhos e dos doentes”. Assim, torna-se compreensível que as condições do cativo não eram saudáveis para as escravizadas. Tal conjuntura se apresenta quando Delfina de Amorim, companheira de cativo de Joana, também teve em sua carta de alforria o registro que padecia moléstia, sendo apreensível que a demasiada exposição às doenças contagiosas enfraquecia-as substancialmente.

⁹ Como já referido anteriormente, está presente no documento de liberdade de Joana de Amorim que ela era africana Rebolo, provinda da região da África Central Atlântica. Como anuncia Lopes (2004, p. 560): “Rebolo. Nome dado no Brasil ao indivíduo dos Libolo, povo do grupo etnolinguístico dos Ambundos, estabelecido ao sul do curso inferior do rio Cuanza”. Assim, cabe compreender que esta região africana foi bastante circunscrita pela permanência luso-católica, uma vez que possivelmente Joana, antes da diáspora transatlântica ao Brasil, já conhecia a linguagem ritual do catolicismo. Nesse sentido, é apreensível que Joana tenha manejado a crença dos brancos em prol das próprias premissas.

inventário do senhor Francisco de Amorim. Assim, por ser Rainha da Irmandade dos Pretos, capta-se que a presença e imagem de Joana carregava diversos simbolismos. Visto que, associada à representação da Imaculada Nossa Senhora do Rosário, Joana expressava aos irmãos diaspóricos o resgate da ancestralidade africana e a materialização de novos afetos, à proporção que outros irmãos pretos estavam encarregados da mesa diretora; entre esses pode-se citar o Rei, o Juiz, as Juízas e diversos outros cargos contidos no Livro de Eleições da irmandade.

Quando Joana foi Rainha na década de 20 do séc. XIX, com aproximadamente 50 anos, tendo a saúde provavelmente bastante debilitada, reinou na recém-instituída Vila Nova de São João da Cachoeira (inaugurada em 1819). Na festa de coroação, podemos imaginar Joana de Amorim, mulher negra, que viveu os universos da escravidão e da liberdade nas procissões, nas comilanças, nos batuques, nas danças, na homenagem. Uma mulher de “carne e osso” e uma “personagem simbólica”, materialidade da sociabilidade negra feminina da Irmandade do Rosário dos Pretos de Cachoeira.

A trajetória de Joanna de Amorim é apenas uma de 188 possíveis histórias de irmãos/as do Rosário de Cachoeira que foram registradas nos livros que investigamos. Reconstituí-las é tarefa que deixamos para outra ocasião. Neste texto, cabe apenas perceber como na história de Joana de Amorim ficam registradas a potência e a importância da sociabilidade negra feminina cachoeirense oitocentista.

Ensino de História

Na contemporaneidade, os *arquivos* das irmandades leigas de Cachoeira receberam a condição de acervo de consulta e ferramenta histórica. Assim se torna possível entender os *arquivos* como potenciais ferramentas de transformação social. Afinal, os livros da Irmandade do Rosário dos Pretos são capazes de ensaiar fissuras na branquitude hegemônica brasileira. Pois, transformados em ferramentas de ensino de História, os livros funcionam também como facilitadores do letramento racial e das práticas de vida antirracis-

ta.¹⁰ Assim, atualmente, como ferramentas para o ensino da História, os livros da irmandade negra de Cachoeira revelam passados futuros possíveis, mais humanos e mais coletivos. E não só: cabe ressaltar que os processos de formação e manutenção de identidades de pessoas negras se desenvolvem nas condições em que são viáveis. Isto é, a identidade de um sujeito apenas provirá na manifestação da capacidade autônoma dos indivíduos e coletividades na construção da própria história (autodeterminação e agências relativas, por exemplo, que vislumbramos por meio dos documentos da irmandade negra do Rosário de Cachoeira do Sul).

Assim se torna entendível que os manuscritos da irmandade negra de Cachoeira podem adquirir, nessa leitura, a forma de instrumentos contemporâneos para a transformação social e coletiva. Nesse sentido, elencamos alguns pontos importantes da utilização dos livros da irmandade como ferramentas para o ensino de História:

- Os livros suprem a necessidade de explorar mais o papel das coletividades negras na composição da sociedade do Brasil colonial e imperial;
- Eles geram a possibilidade de aproximar a história dos alunos de suas próprias realidades, no caso da municipalidade de Cachoeira do Sul;
- Possibilitam o investimento na autonomia dos indivíduos e dos grupos na construção de suas próprias histórias e identidades;
- Os livros da irmandade são transformativos, possibilitando o fortalecimento comunitário e positivos exemplos para a construção de sociedades democráticas e plurais.

¹⁰ De acordo com a psicóloga social Lia V. Schucman (2014), parte da prática antirracista envolve adquirir “letramento racial”. Reconhecendo privilégios e opressões, valorizando a linguagem de autoras e autores negros, como os irmãos e irmãs de irmandades negras do passado. Porém a tarefa antirracista não se encerra aí. Em busca do antirracismo, é importante praticar a defesa das “políticas públicas voltadas para a igualdade racial, como as cotas, o reconhecimento da história, do espaço, a ação do movimento negro, [que] são essenciais para que os brancos consigam se deslocar da posição de norma e hegemonia cultural e tentem se olhar como socialmente racializados, tentem adquirir uma crítica à branquitude” (SCHUCMAN, 2012, p. 110). Ver também: CARDOSO (2014), BENTO (2014), etc.

Conclusão

Neste texto, objetivamos demonstrar como um estudo histórico sobre os livros de uma irmandade negra e a reconstituição da sociabilidade negra feminina que a mobilizou desvela que, estudar historicamente as irmandades leigas como produtoras de conhecimento e ação, como instituições milenares, transatlânticas e diaspóricas, envolvidas com a igualdade devocional e assistência social, pode contribuir para construções democráticas de sociedades. Pois, nos espaços confrariais pensava-se na vida (na raça, no sexo) e na morte dos irmãos e irmãs de devoção com igualdade e cuidado. Assim, realizada a publicação em livro do primeiro volume de transcrições dos livros das irmandades leigas de Cachoeira (HAACK; PACHECO; MOREIRA, 2020), nossas reflexões históricas sobre a irmandade negra de Cachoeira podem contribuir na utilização dos documentos das irmandades leigas como materiais para o ensino de História e para o ensino das relações etnoraciais e de gênero.

Fazer circular, como em uma nova procissão, os irmãos e irmãs do Rosário dos Pretos da Cachoeira. A Rainha Joana de Amorim, por exemplo, um nome inscrito em documentos do passado, mas também uma vida com potencial de transformação social no tempo contemporâneo.

Fontes

Acervo das Irmandades – Arquivo Histórico Municipal de Cachoeira do Sul (AHMCS).

Referências

BENTO, Maria Aparecida. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria A. S. (orgs.). *Psicologia social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. Irmandades leigas e a política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

CARDOSO, Lourenço Bento. *O branco ante a rebeldia do desejo*. Um estudo sobre branquitude no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: UNESP, 2014.

DAMASCENO, Karine Teixeira. *Para serem donas de si*. Mulheres negras lutando em família (Feira de Santana, Bahia, 1871-1888). Tese (Doutorado em História) – Salvador, Universidade Federal da Bahia, UFBA, 2019.

DELFINO, Leonara Lacerda. *O rosário dos irmãos escravos e libertos: fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora atlântica*. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1782-1850). Tese (Doutorado de História) – UFJS, São João Del-Rei, 2015.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo*. Uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FAGUNDES, Rosicler Maria Righi. *Esfaqueamento no Púlpito*. O comércio e suas elites em São João da Cachoeira (1840-1850). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2009.

FARINATTI, Luís Augusto. Construção de séries e microanálise: notas sobre o tratamento de fontes para a história social. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 15, n. 28, p. 57-72, 2008.

FRAGOSO, João Luís; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago. *A América portuguesa e os sistemas atlânticos na época moderna*. Monarquia pluricontinental e Antigo Regime. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

HAACK, Marina Camilo. *Sobre silhuetas negras*. Experiências e agências de mulheres escravizadas (Cachoeira do Sul, c.1850 – 1888). Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2019.

HAACK, Marina Camilo; MOREIRA, Paulo Roberto Staudt; PACHECO, Henrique Melati. *Irmandade de Nossa Senhora do Rozario e São Benedito dos Pretos de Caxoeira (do Sul – RS): (in)visibilidade negra, devoção, memória e as artes da resistência*. E-book. São Leopoldo: Oikos, 2020.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção negra*. Santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet, Faperj, 2008.

REGINALDO, Lucilene. Em torno de um registro: o livro de irmãos do Rosário das Portas do Carmo (1719-1826). In: SOUZA, Evergton Sales; MARGUES, Guilda; SILVA, Hugo (orgs.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016. p. 191-225.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*. Irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. Tese (Doutorado em história). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria de Administração e Recursos Humanos. Departamento de Arquivo Público. *Documentos da escravidão*. Catálogo Seletivo de Cartas de Liberdade. Acervo dos Tabelionatos de municípios do interior do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: CORAG, 2006. II Volume. Site: <http://www.apers.rs.gov.br>.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”*. Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado em Psicologia). – São Paulo, Universidade de São Paulo – USP, 2012.

SILVA, Camila *Arquivo, história e memória*. O processo de constituição e patrimonialização de um acervo privado (a Coleção Varela – AHRS, 1858/1936). Tese (Doutorado em História). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos / UNISINOS, 2019.

SOARES, Mariza. Política sem cidadania: eleições nas irmandades homens pretos, século XVIII. In: CARVALHO, José M. de; CAMPOS, Adriana Pereira (orgs.). *Perspectivas da cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SÔNEGO, Aline. *“Sob a condição que continue nossa companhia”*. As décadas finais da escravidão e a transição para o trabalho livre em um município Rio-grandense (Cachoeira 1871/1889). Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2011.

VIDE, Sebastião M. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

A Padroeira da Revolução: Nossa Senhora Aparecida e o golpe civil-militar de 1964

Mathews Nunes Mathias

Em março de 1964, aproximava-se a hora do tão aventado *desfecho* para os grupos políticos que passaram os últimos meses armando-se em linhas de ataque e defesa da democracia no Brasil. De um lado, as esquerdas, imaginando-se vitoriosas antes mesmo da batalha final, pressionavam pelo fim da “política de conciliação” de Jango e pelo aprofundamento das reformas “na lei ou na marra” (FERREIRA, 2006). Em oposição, as direitas, amedrontadas, mas decididas a “defender a ordem legal”, buscavam maneiras de “salvar a República”. Fez-se o impasse, e o resultado do embate é amplamente conhecido. Em 31 de março de 1964 veio o golpe, que encerrou a experiência democrática iniciada em 1945.

O movimento civil-militar que derrubou o presidente João Goulart, além do apoio do governo norte-americano (FICO, 2008), reuniu diferentes grupos sociais entre empresários, grande parte da imprensa e das classes médias, lideranças eclesásticas e militares. Era, portanto, uma aliança heterogênea, que, unida ao redor de valores comuns, empreendeu o golpe nas trincheiras de “defesa da democracia, da família e da Constituição”. É bem verdade que a maioria não desejava uma longa ditadura, mas naquele momento todos concordaram que era preciso uma intervenção *salvadora* que livrasse o país “do comunismo, da subversão e da corrupção”.

Como aponta Daniel Aarão Reis Filho (2014, p. 47), um grande medo unia os segmentos sociais que apoiaram o golpe: um “processo de redistribuição de renda e de poder que pudesse sair do controle e levar o país à desordem e ao caos, ameaçando instituições e valores”. No entanto, além desse medo *real*, muitos reconheciam-se como instrumentos da providência divina e

acreditavam que a vitória do golpe só fora possível porque Deus estava com eles sob as bênçãos de Nossa Senhora. Afinal, na perspectiva dos grupos conservadores, a *revolução* também foi feita contra os católicos de esquerda, que queriam reformar as Sagradas Escrituras, o ensino dos papas, a doutrina social da Igreja e até o próprio Deus, como denunciou uma matéria publicada por jornal católico mineiro após o golpe (*O Lampadário*, 26 abr. 1964, p. 3).

Nesse sentido, a religião ocupou um papel central no discurso legitimador do golpe. Daí a importância de compreender de que forma os universos da luta política e os sentidos próprios da religião misturaram-se em 1964 a ponto de os vencedores afirmarem que “foi Deus que ganhou a revolução” (*O Lampadário*, 26 abr. 1964). Do mesmo modo, é importante observar como a figura de Nossa Senhora, em particular, foi mobilizada pelos grupos conservadores. De acordo com Rodrigo Patto Sá Motta (2002, p. 218), Nossa Senhora de Fátima e o rosário animaram a fé dos crentes e ocuparam posição destacada no imaginário anticomunista católico dos anos 1960. Nas Marchas da Família com Deus pela Liberdade de Belo Horizonte, por exemplo, Fátima apareceu como um grande ícone cristão contra o comunismo entre os cartazes dos manifestantes. No entanto, em outros locais, foi justamente a imagem de Nossa Senhora Aparecida que assumiu de forma mais apropriada a identidade nacional evocada nas marchas, sendo proclamada a verdadeira *padroeira da Revolução*.

Assim, a mobilização da figura de Nossa Senhora Aparecida pelas direitas em 1964 conforma interessante aspecto para refletirmos não só sobre a posição da Igreja Católica em relação ao golpe, mas também sobre determinados valores compartilhados por amplos segmentos sociais nos momentos iniciais de instauração da ditadura. Por isso, neste artigo, buscarei analisar como a imagem de Nossa Senhora Aparecida, um dos maiores símbolos nacionais e da devoção popular brasileira, foi apropriada pelos grupos conservadores nas vésperas do golpe de 1964. Ao mesmo tempo, com base nas manifestações públicas dos padres redentoristas, responsáveis pela administração da Basílica de Aparecida no interior de São Paulo, discutirei o papel do Santuário Nacional

no golpe e nas Marchas da Família com Deus pela Liberdade, que respaldaram a intervenção civil-militar.

13 de março de 1964. Jango decidiu lançar-se nos braços das esquerdas radicalizadas ao convocar aquele que seria o primeiro e único comício das reformas na Central do Brasil. Ao lado de Leonel Brizola e Miguel Arraes e falando de improviso para um público de aproximadamente 350 mil pessoas, o presidente anunciou a assinatura de vários decretos, entre eles o decreto da Superintendência da Reforma Agrária (SUPRA), que previa a desapropriação de terras ao longo dos eixos rododiferroviários em benefício da reforma agrária. A medida empolgou as esquerdas, pois aquele parecia ser o fim da “política de conciliação”. Por outro lado, para as direitas, o comício fez soar o alerta de que um golpe estava sendo tramado pelo presidente junto às forças de esquerda.

No entanto os decretos não foram os únicos pontos que alarmaram as direitas. Vale lembrar que a religião não faltou ao comício da Central. Em seu discurso, Jango dizia ter o “inoldivável papa João XXIII” a seu lado. Ao denunciar “a indústria do anticomunismo”, o presidente asseverou que os rosários da fé não poderiam ser levantados contra o povo, que tinha fé numa justiça social mais humana e na dignidade de suas esperanças (FICO, 2004, p. 286). Assim, para defender as reformas de base, Jango fez referência a duas grandes representações do catolicismo: o papado e o rosário. Porém, curiosamente, apenas a menção ao rosário incomodou as direitas. Em São Paulo, mulheres católicas da União Cívica Feminina (UCF), que rezavam o terço na praça da Sé, ficaram sobressaltadas: como o presidente poderia referir-se ao rosário daquela maneira? Como o terço, ícone da devoção popular, poderia ser levantado contra seu próprio povo? Como o rosário de Nossa Senhora, mãe de todos os brasileiros, poderia servir como um obstáculo para seus próprios filhos?

Nenhuma das mulheres questionou a menção de Jango ao papa, pois, ainda que reconhecessem que o magistério ponti-

fício era um símbolo de autoridade e legitimidade para a Igreja Católica, os grupos femininos e, em geral, todos os setores das direitas organizadas nutriam certa desconfiança em relação às encíclicas sociais de João XXIII e seus apelos ao diálogo, inclusive com comunistas. Como observado por Wellington Teodoro da Silva (2018, p. 46), desde a convocação do Concílio Vaticano II em 1961, grupos conservadores haviam se afastado do papa e chegaram a aventar a possibilidade de Moscou ter conseguido infiltrar agentes no Vaticano durante o conclave que elegeu João XXIII. Embora a referência de Jango ao papa não tenha mobilizado as direitas, o aceno ao catolicismo progressista reforçou a sua relação com as esquerdas e os estudantes, principalmente a Ação Católica e a União Nacional dos Estudantes (UNE), que admiravam João XXIII, costumavam discutir suas encíclicas e chegaram a propor o nome do pontífice ao Prêmio Nobel da Paz em 1963. Assim, naquele momento, operou-se um movimento interessante: enquanto as esquerdas buscaram legitimidade no magistério papal, mais distante dos leigos, as direitas apelaram à devoção popular, mais próxima do cotidiano da maior parte dos católicos.

Grupos femininos, com o apoio do Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES), articularam-se com setores eclesiásticos, udenistas e várias entidades cívicas para oferecer uma resposta à suposta ofensa de Jango com um movimento de desagravo ao rosário. A *frente ampla* teve início em São Paulo, mas logo ganhou força em grande parte do país. Aos poucos e ao sabor do medo de que Goulart planejava romper com a legalidade constitucional para levar adiante o seu programa reformista, o movimento de desagravo ganhou contornos mais amplos. A palavra “rosário” foi retirada do nome do ato para garantir a presença de grupos diversos. Dessa forma, mesmo os não católicos, que poderiam não ver Nossa Senhora como mãe, sentir-se-iam filhos da mesma pátria, ameaçada pelo comunismo. Era chegada a hora de pedir “basta, senhor presidente!” e clamar para que “as Forças Armadas realizassem uma intervenção ‘moralizadora’ das instituições” (PRESOT, 2010, p. 74). Nasceram as Marchas da Família com Deus pela Liberdade.

No dia 19 de março, dedicado a São José, padroeiro da família e da Igreja Universal, cerca de 500 mil pessoas tomaram

as ruas do centro de São Paulo para defender o rosário, os valores da família e pedir a saída de João Goulart. Em ritmo de *passeata religiosa e procissão política*, mulheres rezavam seus terços enquanto outros manifestantes levavam faixas e cartazes com palavras de ordem contra Jango e mensagens anticomunistas como “verde e amarelo, sem foice e sem martelo”. Junto aos devotos militantes, muitos políticos de direita, como Carlos Lacerda e Adhemar de Barros, engrossaram o coro “tá chegando a hora de Jango ir embora”, cantado pela multidão. Dias depois, a cidade de Santos também levou uma marcha para as ruas em nome de Deus, da Pátria e da Família.

De acordo com Janaina Cordeiro (2021, p. 223), as Marchas de São Paulo e de Santos foram expressivas “de um consenso defensivo em torno do qual as direitas já vinham se organizando desde a posse de Goulart e, em especial, a partir da gradual radicalização do governo em meados de 1963”. Portanto, ao menos no plano retórico, diferentemente das outras crises que assolaram a República em 1954, 1955 e 1961, as direitas em marcha defenderam a ordem democrática e a legalidade constitucional em 1964. Contudo é preciso considerar que, tal como demonstrado por Rodrigo Patto Sá Motta (2002), a utilização do argumento democrático pelas direitas não significava afirmar a participação popular em contraposição ao autoritarismo comunista, mas opor a ordem à chamada “ameaça revolucionária”, que, por sua vez, destruiria as instituições-base do mundo ocidental: Deus, Pátria e Família.

De todo modo, as direitas consideraram as marchas um sucesso. Acreditavam que haviam vencido o embate simbólico com as esquerdas pelas ruas e pelo catolicismo. Afinal, a rigor, os grupos conservadores levaram mais pessoas às ruas do que o Comício da Central. Para os organizadores das marchas, a defesa do rosário, ícone da devoção popular, havia sido capaz de empolgar muito mais a população do que as referências ao papa João XXIII e à doutrina social da Igreja. De fato, embora a Marcha de São Paulo não tenha sido endossada pelo arcebispo dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta – apoiador da reforma agrária e próximo de Jango –, não foram poucos os símbolos religiosos acionados pelas pessoas que marcharam contra Goulart em mar-

ço de 1964. Da mesma forma, não se pode esquecer da participação ativa de padres e freiras nas marchas.

Renato Cancian (2016, p. 109) destaca que “foram poucos, com fraca ou nenhuma influência institucional, os membros do clero, sobretudo pertencentes à hierarquia que apoiaram enfaticamente as marchas”. Porém é preciso ir além do apoio ativo e considerar os clérigos que silenciaram ou foram indiferentes àquelas manifestações. É bem verdade que parte da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) defendia as reformas sociais propostas por Jango (KRISCHKE, 2012), mas não a ponto de organizar um movimento de apoio ao presidente. Até porque sobre o episcopado pairavam muitas dúvidas quanto às intenções políticas de Goulart e sobre o desfecho da crise. Na verdade, nas vésperas do golpe, o sentimento de temor diante do avanço do comunismo estava disseminado em diversos setores da sociedade, inclusive entre os bispos.

De todo modo, apesar da forte onda anticomunista expressa nas ruas de São Paulo, as marchas mereceram o desprezo das esquerdas (FERREIRA, 2011, p. 438). Em primeiro lugar, simplesmente por lembrar uma grande procissão católica. E, segundo, por ser consideradas manifestações de classe média, sem “o suor do salário mínimo” (CASTRO, 1984, p. 80). Aliás, até hoje, para determinado imaginário de esquerda e para a memória sacralizada por setores progressistas da Igreja Católica, as Marchas da Família com Deus pela Liberdade representam o ápice da organização das direitas na luta a favor da intervenção militar, mas quase sempre são lembradas com tons maniqueístas ou condenatórios. Ignorando a força do pensamento conservador brasileiro, que nos anos 1960 se identificava com a cultura política udenista, é muito comum que as marchas sejam vistas como manifestações de donas de casa manipuladas pelo clero, pelos maridos e pelos militares, que se apropriaram do rosário para defender a família, a religião e a pátria. Porém, como argumenta Janaina Cordeiro (2021, p. 222), as marchas também expressaram “anseios e receios cotidianos” e indicaram “os limites que a proposta reformista de Goulart” encontrou não só entre as elites, mas entre segmentos mais amplos da sociedade. No mesmo sentido, a forma como a figura de Nossa Senhora e o rosário foram mobilizados nas marchas também pode apontar as

resistências ao modo como determinados setores da Igreja e as esquerdas católicas se posicionavam diante da crise política, acionando as determinações do Concílio Vaticano II e as encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, do papa João XXIII, para defender as reformas de base (SILVA, 2010).

Após a Marcha de São Paulo, Neusa Goulart Brizola pensou em convocar uma manifestação de mulheres com a Liga Feminina da Guanabara e o Movimento Nacionalista Feminino em resposta às manifestações de direita que pediam a deposição de Jango (FERREIRA, 2011, p. 438). Francisco Julião também planejou uma espécie de “Marchas das Ligas Camponesas”, buscando mobilizar os sentidos da devoção ao padre Cícero (SILVA, 2018, p. 49). A Ação Católica de São Paulo e a de Belo Horizonte também divulgaram manifestos com a anuência dos respectivos arcebispos contra “o uso político dos sentimentos religiosos do povo”. Nenhuma das iniciativas se concretizou ou fez frente às Marchas da Família com Deus pela Liberdade em São Paulo. Era tarde demais para que as esquerdas compreendessem o valor político da ocupação religiosa do espaço público naquele momento.

Apesar do desprezo das esquerdas, fato é que o espírito das marchas se interiorizou. Em Aparecida, por exemplo, do alto dos púlpitos, há muito tempo os padres redentoristas, responsáveis pela administração do Santuário Nacional, denunciavam o comunismo a que “o governo João Goulart estava levando o Brasil” (ALAVREZ, 2017, p. 210). Em agosto de 1963, dias antes de um jogo decisivo entre Santos e Corinthians, o jornal *Última Hora*, ligado ao trabalhismo e à agenda reformista de Jango, publicou uma charge em que a imagem de Nossa Senhora Aparecida com feições negras abençoava ambas as equipes, tendo, ao mesmo tempo, um ponto de interrogação sobre a cabeça (*Última Hora*, 27 ago. 1963). A ousadia do jornal ao se valer da imagem para fazer uma ironia com os pedidos de intercessão feitos pelos jogadores que estiveram em Aparecida antes do jogo não foi bem compreendida por grande parte da população, que, inflamada pelos protestos dos

padres da Rádio Aparecida, foram às ruas do Vale do Paraíba para se manifestar contra o jornal, identificando-o com as esquerdas e acusando-o de ser dominado por “forças ateístas e sem Deus” (Idem). Naquela ocasião, protestos foram convocados por todo o país contra o jornal *Última Hora*, e vários políticos de direita tomaram parte nas manifestações, que se uniram aos protestos contra a visita do presidente da Iugoslávia, Josip Broz Tito, a convite de Jango, em setembro de 1963.

Em 1964, a cidade e os redentoristas estavam dispostos a combater o comunismo *sacrílego* novamente. As ondas da Rádio Aparecida espalharam a indignação contra o discurso de Jango no comício da Central por todo o Vale do Paraíba e uniram grupos marianos contra os ataques à Constituição e a “fina flor da canalha esquerdista”, que havia se reunido com o presidente no Rio de Janeiro (ALVAREZ, 2017, p. 210). Depois da Marcha de São Paulo, os padres redentoristas passaram a incentivar a participação dos aparecidenses nas Marchas da Família com Deus pela Liberdade e a organizar vigílias, com rezas do terço, para espantar o *perigo vermelho*.

No dia 29 de março de 1964, domingo de Páscoa, o presidente da Câmara dos Deputados, Rainieri Mazzilli, foi recebido com toda pompa e circunstância pelo padre Pedro Fré na Basílica de Aparecida. Acompanhado da mulher, dona Sylvia, Mazzilli juntou-se aos acólitos na procissão de entrada e ao pequeno número de fiéis que acordou cedo para a missa da aurora. No final da celebração, o padre apresentou aos devotos o “homem importante” que visitava a Basílica e ofereceu o microfone ao deputado para que ele dissesse algumas palavras. Mazzilli anunciou a boa-nova em alto e bom som: Jango estava com os dias contados na presidência. Não entrou em detalhes, mas pediu para que os fiéis rezassem uma ave-maria com ele e rogassem pela proteção de Aparecida ao Brasil. Horas depois, os redentoristas revelaram-se profetas dos novos tempos e escreveram em seus diários: “A revolução vem aí!” (ALVAREZ, 2017, p. 210).

No dia seguinte, Jango selou o seu destino ao comparecer à festa da posse da nova diretoria da Associação dos Sargentos no Automóvel Clube do Rio. Ladeado por ministros do governo e pelo cabo Anselmo, além de fuzileiros navais

envolvidos na revolta dos marinheiros – que reivindicaram o reconhecimento de sua associação, a melhoria da alimentação a bordo dos navios e dos quartéis e a reformulação do regulamento disciplinar da Marinha –, o presidente fez seu último discurso para uma plateia de 2 mil pessoas. Mais uma vez, Jango tentou medir forças com as direitas em torno do catolicismo ao recorrer às encíclicas de João XXIII e aos discursos de dom Hélder Câmara para defender as reformas de base. O presidente e a maior parte das esquerdas mantinham a crença de que os brasileiros que haviam aderido às Marchas da Família eram manipulados e explorados pelos “políticos que mais pregaram ódio” e pela propaganda do Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD). Para os reformistas, era inconcebível que Nossa Senhora se tornasse aquilo que se tornou horas depois do discurso de Jango: a *Padroeira da Revolução*.

Muito antes do golpe, o general Olympio Mourão Filho costumava passar pelo Santuário Nacional de Aparecida para pedir à santa que o iluminasse na missão de “salvar a Pátria” sob a liderança de “um Chefe graduado com 4 estrelas” (MOURÃO, 1978). Em 1962, o futuro golpista escreveu em seu diário:

Quando eu ainda estava no Comando da 2ª RM, numa viagem de automóvel de São Paulo para o Rio, passando por Aparecida do Norte, fiz uma prece ardente à padroeira do Brasil, rogando-lhe fervorosamente que me desse forças para conseguir ser ouvido e entendido pelos Generais. Eles eram os únicos que poderiam tomar uma atitude decisiva, eu me julgava pouco graduado, tão desvalido e sem prestígio no Exército, que me pareciam intransponíveis os obstáculos à execução de tão grandiosa missão. Que Nossa Senhora Aparecida inspirasse um General do Exército, prestigioso, comandante ou não de tropas. Muitas vezes durante a rápida oração, eu me lembrava do General Arthur da Costa e Silva (...) (MOURÃO, 1978, p. 233).

A santa só *atenderia* suas preces dois anos depois. Às 4 horas do dia 31 de março de 1964, quando as tropas de Mourão Filho partiram de Juiz de Fora em direção ao Rio de Janeiro, os mineiros entraram em “vigília democrática”. Católicos foram conclamados pelo arcebispo de Juiz de Fora, dom Geral-

do Maria de Moraes Penido, a permanecer “fiéis na confiança em Deus, na proteção de Nossa Senhora Aparecida, no amor da pátria e na defesa das instituições” (SILVA, 2018, p. 276). Naquele momento decisivo, o medo do comunismo somava-se ao temor pela iminência de uma guerra civil. Todos os conspiradores esperavam grande resistência da parte de Jango (FICO, 2014, p. 74). Por isso, na maior parte das igrejas e capelas de Minas, fiéis rezaram o rosário para que “o Brasil fosse reconduzido à tranquilidade sem derramamento de sangue” (*O Lampadário*, 31 mar. 1964, p.1). De fato, quase não houve resistência ao movimento iniciado por Mourão. Suas tropas não precisaram disparar um único tiro. A guerra civil, temida pelas direitas e pelas esquerdas, não aconteceu, e o governo João Goulart caiu como um castelo de cartas.

Isso não quer dizer que a *estranha derrota* das esquerdas em 1964 foi incruenta. A rigor, poucos atos de violência foram verificados, mas, para ficar apenas em um exemplo, os estudantes Jonas José de Albuquerque Barros e Ivan Rocha Aguiar resistiram à prisão do governador Miguel Arraes e foram brutalmente assassinados pela repressão policial em Pernambuco ainda no dia 1º de abril de 1964 (FICO, 2014, p. 59). Além disso, as inúmeras ações arbitrárias, como prisões sem mandado e interrogatórios coercitivos, ocorreram logo após o golpe, inaugurando uma onda autoritária de violência política que não deve ser relevada.

Ainda assim, entre as direitas prevaleceu o mito da “vitória sem sangue”. Para muitos, assim como a abolição da escravidão havia sido feita em paz e por obra da caridade da princesa Isabel, o golpe *milagrosamente* teria vencido o comunismo sem derramamento de sangue (SILVA, 2018, p. 273). O *milagre* logo foi atribuído à Nossa Senhora, que teria atendido o chamado da arma pacífica do rosário e *salvado* o Brasil. Para políticos de direita com forte atuação nos movimentos de desestabilização do governo João Goulart, como Carlos Lacerda e Adhemar de Barros, Deus e Nossa Senhora Aparecida não haviam perdido a “carteira de cidadania brasileira” para o comunismo (*O Lampadário*, 26 abr. 1964, p. 2). Em memória da famosa

Cruzada do Rosário em Família, liderada pelo padre irlandês Patrick Peyton¹, católicos conservadores celebraram a vitória da “Augusta Rainha que, pela mediação junto a Deus, esmagou a cabeça da serpente”, que representava o comunismo (SILVA, 2018, p. 272). Ninguém deveria duvidar que a

arma da revolução vitoriosa foi o Terço da Mãe de Deus e dos homens, arma silenciosa e pacífica, que destroça os inimigos da civilização cristã, ainda que o ex-presidente da República tenha dito que o terço rezado pelas mulheres brasileiras não impediria as suas reformas de base (comunistas)! (*O Lampadário*, abr. 1964 apud SILVA, 2018, p. 272).

Por isso, quando as tropas de Mourão, de regresso do Rio de Janeiro, chegaram a Juiz de Fora, a maior parte da população, que tinha visto com muita apreensão os soldados descerem a serra, saudou o retorno dos militares com ação de graças à Nossa Senhora Aparecida. Naquele momento, a padroeira foi alçada ao cargo de Generalíssima do Exército Brasileiro por ter comandado a vitória (*Semana Religiosa*, 17 maio 1964, p. 1).

A partir de abril de 1964, acreditando respirar “o oxigênio da liberdade democrática”, milhares de pessoas marcharam por várias cidades do país não mais para clamar pela *salvação* do Brasil, mas para celebrar a vitória da *revolução* redentora (PRESOT, 2010; CORDEIRO, 2021). No dia 2 de abril, Nossa Senhora Aparecida abençoou a chamada *Marcha da Vitória*, que levou quase 1 milhão de pessoas para as ruas do centro do Rio de Janeiro. Assim como em Juiz de Fora, Aparecida foi louvada por seu *milagre* – a *revolução* incruenta – no Rio. Assim que a imagem da Padroeira do Brasil foi projetada no palanque, onde estavam representantes

¹ A Cruzada do Rosário em Família foi um movimento católico criado pelo padre irlandês Patrick Peyton na década de 1940 com o objetivo de difundir a reza do terço e combater o comunismo com orações em família. No Brasil, as cruzadas aconteceram entre 1961 e 1964 e arrastaram milhões de devotos por várias cidades do país com o lema “a família que reza unida permanece unida” (Cf. GUI SOLPHI, Anderson J. Na mira contra as esquerdas: o catolicismo anticomunista nas Cruzadas do Rosário em Família na América Latina na década de 1960. *Seculum – Revista de História*, v. 39, n. 39, p. 119-132, 17 dez. 2018).

de várias religiões, como a umbanda, o cristianismo ortodoxo e o protestantismo, o povo aplaudiu gritando: “Brasil! Brasil! Brasil!” (*Correio da Manhã*, 03 abr. 1964, p. 1). Naquele momento, ao olhar para Aparecida, os manifestantes viam não só a imagem da Virgem Maria que mobilizava a fé de milhões de brasileiros há anos, mas a imagem da Mãe Pátria, que, em certa medida, podia ser acolhida inclusive por grupos não católicos. Na Tijuca, na zona norte do Rio, ainda naquele abril de vivas à *revolução*, fiéis causaram congestionamentos ao realizar uma procissão com a imagem de Aparecida à frente da multidão (*Correio da Manhã*, 22 abr. 1964, p. 3).

Nos meses que sucederam o golpe, várias romarias foram organizadas para a Basílica de Aparecida como forma de ação de graças pelo afastamento do comunismo das terras brasileiras. Uma delas foi convocada pelo arcebispo do Rio, dom Jaime Câmara. Visto que a *Marcha da Vitória* havia sido um sucesso de público, o cardeal considerou que era preciso ir mais longe e agradecer à Aparecida pessoalmente em sua casa no interior de São Paulo. Por isso organizou uma peregrinação de diocesanos cariocas até o Santuário Nacional a fim de que todos juntos pudessem “manifestar o mais sincero reconhecimento pela graça que a proteção da Padroeira do Brasil havia outorgado maternalmente ao brasileiro” ao livrá-lo do “perigo vermelho” (*Correio da Manhã*, 19 abr. 1964, p. 15). A iniciativa de dom Jaime também foi seguida pelos devotos de Capivari, que encontraram os cariocas na Rodovia Presidente Dutra e seguiram juntos para Aparecida (*O Estado de S. Paulo*, 16 abr. 1964).

Em Niterói, no dia 15 de maio, a Avenida Amaral Peixoto foi ornamentada com faixas verdes e amarelas para receber o arcebispo da cidade, dom Antônio Moraes Jr., e os “heróis da revolução”, generais Mourão Filho, Carlos Luís Guedes, Antônio Carlos Muricy e Manuel Lisboa. A organização da marcha, a cargo de Maria José de Sousa Cid, uma das coordenadoras da Campanha da Mulher pela Democracia (Camde), contou com a participação de 200 mil pessoas, reunindo fiéis de Niterói, Friburgo, Maricá, Itaboraí, São Gonçalo, Petrópolis e alguns municípios da Baixada Fluminense. Na Praça da República, ponto de encerramento da procissão, um

grande painel com um mapa do Brasil, um retrato do marechal Castello Branco e uma imagem enorme de Nossa Senhora Aparecida foram colocados sobre um palco, onde discursou o governador do estado, general Paulo Francisco Torres, recém-empossado no cargo após a cassação de Badger da Silveira (*Jornal do Brasil*, 13 maio 1964, p. 3). O cenário montado em que a imagem da Padroeira do Brasil figurava ao lado do primeiro presidente militar sintetizava os sentidos que o catolicismo mobilizou entre as direitas nas marchas: Aparecida, a Rainha do Brasil, abençoava a *revolução* e o *novo* país que os militares queriam construir.

No dia 13 de maio, dia de Nossa Senhora de Fátima, santa muito evocada nas lutas contra o comunismo desde o início do século XX, fez-se a festa *revolucionária* na cidade de Aparecida. Apesar do mau tempo reinante, cerca de 10 mil pessoas reuniram-se, por volta das 15 horas, na esplanada da nova Basílica a fim de iniciar mais uma Marcha da Família com Deus pela Liberdade rumo à Basílica Velha. Na praça Nossa Senhora Aparecida, a multidão foi recebida por um grande arco do triunfo, encimado por bandeiras de todos os estados do Brasil, simbolizando a vitória da democracia sobre o comunismo. Conforme as recomendações da comissão organizadora da Marcha de Aparecida, o comércio local manteve suas portas fechadas durante todo o dia para que os trabalhadores marchassem até a Basílica Velha ao toque dos bumbos da banda do 5º Batalhão de Polícia de Taubaté (*O Jornal*, 14 maio 1964).

Da Marcha de Aparecida participaram estudantes, trabalhadores, militares e representações de todos os bairros e outros municípios do Vale do Paraíba, portando faixas e cartazes com imagens da Padroeira e dizeres de ação de graças pelo *milagre* da santa. O número de romeiros empolgou os padres redentoristas, que se orgulhavam de ter profetizado a vitória da revolução após a visita de Mazzilli ao Santuário. O entusiasmo foi tanto, que os religiosos tentaram garantir a participação de ninguém menos do que o artífice da “intervenção salvadora”: o marechal Castello Branco. Em abril, o vigário da Basílica, padre Fré, chegou a ir até Ouro Preto para convidar o presidente pessoalmente para prestigiar a marcha da *Padroeira da Revolução* em Aparecida. Recém-empossado e for-

temente cercado por seguranças, Castello estava assumindo seu primeiro compromisso público como presidente da República nos festejos da Semana de Tiradentes junto a Magalhães Pinto. O padre Fré acabou não conseguindo ter um momento com o presidente, mas pediu ao general Mourão Filho, presente na comitiva do marechal, que entregasse o convite a Castello em nome de toda a comunidade de Aparecida (ALVAREZ, 2017, p. 213).

Castello recebeu o recado de Mourão com muita honra, mas lamentou estar muito ocupado com o novo governo. Por essa razão, enviou um telegrama ao padre, declinando solenemente do convite: “Agradeço a V. Revma. pelo convite para assistir à missa de ação de graças pela vitória democrática e comunico-lhe impossibilidade de comparecimento” (ALVAREZ, 2017, p. 213). O presidente realmente não foi ao santuário, mas mandou duas sobrinhas que o representaram. As “Filhas de Maria de Fátima”, que haviam preparado uma placa de prata com os dizeres “O terço nos deu a vitória. Que ele nos dê a paz para um Brasil maior” para entregar ao presidente, ficaram um pouco desapontadas (*Semana Religiosa*, 10 mai. 1964, p.1). Porém, apesar da ausência de Castello, não faltaram autoridades na missa celebrada pelo bispo auxiliar de Aparecida, dom Antônio Macedo.

O prefeito da cidade, Aristeu Vieira Vilela, que fez questão de abrir crédito especial no valor de 150 mil cruzeiros para as despesas com a Marcha (APARECIDA, 1964), uniu-se ao presidente da Câmara Municipal de Aparecida, Pedro Goussain, e ao coronel Rufino Freire, comandante do 5º BP de Taubaté, que representava o governador do Estado, Adhemar de Barros. O general de Brigada Álvaro Tavares do Carmo, da Infantaria Divisionária do Quartel General de Caçapava, representou o general Amaury Krueel, comandante do II Exército. Na ausência de Ranieri Mazzilli, o deputado Broca Filho, representou a Câmara Federal. Durante a missa,romeiros e autoridades entoaram cânticos de louvor à Nossa Senhora Aparecida, “grande mediadora diante de Deus para as questões brasileiras” (SILVA, 2018, p. 272) e vigilante no aprofundamento da operação-limpeza a ser promovida pelos militares.

Assim, a Marcha de Aparecida coroou a Padroeira do Brasil como a autêntica *Padroeira da Revolução* e sintetizou o encontro

entre pátria e religião que a ditadura foi capaz de propiciar, sob os aplausos e louvores de muitos devotos patriotas. Nesse sentido, no contexto do golpe de 1964, a figura de Nossa Senhora Aparecida foi uma das expressões da união de valores comuns não só entre parte da Igreja e os militares, mas também entre a ditadura em seus momentos iniciais de instauração e a sociedade. Um encontro que se deu nas ruas em verde, amarelo e o azul do manto da Mãe Aparecida, transfigurada em Mãe Pátria.

A análise da apropriação da imagem de Nossa Senhora Aparecida pelas direitas no contexto do golpe de 1964 demonstra não apenas a força da religião no discurso legitimador do rompimento institucional, mas também os limites que o reformismo de Jango encontrava entre as elites políticas e eclesiais, mas não apenas. Entre os 10 mil devotos que estiveram em Aparecida em maio de 1964 para celebrar a vitória do golpe, é difícil ver uma grande massa “sem vontades, sem certezas” e manipulada (CORDEIRO, 2021, p. 222). Afinal, os referenciais simbólicos que eram associados à Padroeira do Brasil, como o civismo, o patriotismo, a fraternidade e a união de todos os brasileiros, independentemente de cor, credo e gênero, estavam longe de ser compartilhados apenas pelas elites.

Como lembra Solange de Deus Simões (1985, p. 106), os organizadores das marchas buscaram fortalecer ainda mais o apelo ideológico na medida em que recorriam aos valores morais e religiosos internalizados na população. Isso não quer dizer que a Marcha de Aparecida e outras tantas que se seguiram ao golpe de 1964 tenham tido um cunho popular. Também não se subestima o trabalho de organização e propaganda das passeatas por associações civis e eclesiais, mas se quer destacar o quanto a figura de Nossa Senhora Aparecida mobilizava amplos setores da sociedade a partir de sentimentos patrióticos e religiosos.

É certo que Nossa Senhora Aparecida não foi mobilizada apenas pelas direitas. O presidente João Goulart também buscou abrigo nos mantos da Padroeira ao colocar aos pés de sua imagem o pedido

das reformas de base, inspiradas nas encíclicas de João XXIII. Porém, de modo geral, as esquerdas desprezaram a capacidade de mobilização que a figura de Aparecida poderia ter entre a população. Apostando na autoridade papal e nas encíclicas de João XXIII, Jango e os reformistas acusaram os grupos conservadores de manipular a fé dos católicos, pois acreditavam que o verdadeiro catolicismo deveria estar com as reformas. Quando as direitas ocuparam as ruas de terços na mão e clamando por uma intervenção divina e militar, os grupos reformistas viram um movimento de classe média e de donas de casa *ludibriadas* por seus maridos e por padres conservadores. Aquela não poderia ser a *verdadeira* Igreja. Aquele não poderia ser o *verdadeiro* povo. Assim, em 1964, enquanto as esquerdas ficaram apegadas ao peso da palavra do papa, as direitas mobilizaram-se a partir do rosário e da figura de Nossa Senhora, símbolos da religiosidade popular, que foram capazes de reunir milhares de pessoas em marchas em defesa de Deus, da pátria e da família.

Por fim, a atuação dos padres redentoristas a favor do golpe e sua participação ativa na Marcha de Aparecida sinalizam uma aproximação entre o Santuário Nacional e os militares, que não se encerrou em 1964. Pelo contrário, a memória de Nossa Senhora Aparecida como *Padroeira da Revolução* justificou o pedido do presidente Castello Branco para que a imagem da santa deixasse o santuário em 1965 e fizesse a maior peregrinação de sua história, visitando vários estados do país em nome do combate ao comunismo e em celebração pela vitória do golpe. Em 1967, nas festividades do jubileu de 250 anos de Aparecida, os padres redentoristas, sem nenhum constrangimento, receberam o presidente Costa e Silva como convidado de honra do Santuário. Em 1971, no auge do *milagre* e da repressão, o governo Médici construiu a famosa Passarela da Fé, que liga a Basílica Velha à Basílica Nova. Portanto a atuação dos padres redentoristas e a própria identificação dos militares com a figura da Padroeira do Brasil talvez tenha sido a maior expressão da boa convivência da ditadura com uma parte da Igreja durante os primeiros anos do regime. Mais do que isso, a imagem de Aparecida representou a capacidade da ditadura de suscitar apoios e alcançar legitimidade por meio de referências e valores compartilhados por parcelas significativas da sociedade. Um desses valores

era precisamente a devoção à Nossa Senhora Aparecida, venerada como Padroeira há séculos, figura invocada na Colônia, no Império e na República, nas democracias e nas ditaduras.

Apesar de todas essas evidências que indicam uma arquitetura complexa de relações com a ditadura, o Santuário Nacional ainda veste um denso véu de silêncio sobre o regime militar. Na esteira do mito da resistência construído pela Igreja Católica ao longo dos anos 1970 e diante das posições progressistas adotadas no presente, sobretudo por parte dos dois últimos arcebispos de Aparecida, dom Raymundo Damasceno e dom Orlando Brandes, o Santuário tem silenciado sobre os seus laços com o poder autoritário no passado. Entretanto reconhecer que Nossa Senhora Aparecida foi vestida com o manto de *Padroeira da Revolução* em 1964 não mancha os bordados democráticos que hoje estão presentes na maior parte de suas invocações, mas serve como um convite à reflexão sobre as bases sociais e históricas do autoritarismo no Brasil.

Referências

ALVAREZ, Rodrigo. *Aparecida: a biografia da santa que perdeu a cabeça, ficou negra, foi roubada, cobiçada pelos políticos e conquistou o Brasil*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2017.

APARECIDA, *Lei 1.025 de 19 de maio de 1964*. Abre crédito especial na importância de Cr\$ 150.000,00 – cento e cinquenta mil cruzeiros – para despesas com a Marcha da Família com Deus pela Liberdade. Aparecida: Câmara Municipal, 1964.

CANCIAN, Renato. Conflito Igreja-Estado no período da ditadura militar: revisitando aspectos teóricos das abordagens institucionais. *Revista Angelus Novus*, v. 11, p. 99-120, 2016.

CASTRO, Marcos de. *64: conflito Igreja x Estado*. Petrópolis: Vozes: 1984.

CORDEIRO, Janaina Martins. A Marcha da Família com Deus pela Liberdade em São Paulo: direitas, participação política e golpe no Brasil, 1964. In: ROLLEMBERG, Denise; CORDEIRO, Janaina Martins. *Por uma revisão crítica: ditadura e sociedade no Brasil*. Salvador: Saggá, 2021.

CORREIO DA MANHÃ, Rio de Janeiro, p. 1, 03 abr. 1964a.

CORREIO DA MANHÃ, Rio de Janeiro, p. 15, 19 abr. 1964b.

CORREIO DA MANHÃ, Rio de Janeiro, p. 3, 22 abr. 1964c.

FERREIRA, Jorge. Sociedade e esquerdas no Brasil: da legalidade democrática às reformas de base (1961-1964). In: MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes

- (Org.). *Democracia e ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006. p. 89-108.
- FERREIRA, Jorge. *João Goulart: uma biografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- FICO, Carlos. *Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- FICO, Carlos. *O Grande Irmão: da Operação Brother Sam aos anos de chumbo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- FICO, Carlos. *O golpe de 1964: momentos decisivos*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2014.
- GUISOLPHI, Anderson José. Na mira contra as esquerdas: o catolicismo anticomunista nas Cruzadas do Rosário em Família na América Latina na década de 1960. *Saeculum – Revista de História*, v. 39, n. 39, p. 119-132, 17 dez. 2018.
- JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, p. 3, 13 maio 1964.
- KRISCHKE, Paulo José. *A CNBB e o golpe militar de 1964*. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2012.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho. O anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2002.
- MOURÃO FILHO, Olympio. *Memórias: a verdade de um revolucionário*. Porto Alegre: L&PM, 1978.
- O ESTADO DE S. PAULO, São Paulo, 16 abr. 1964.
- O JORNAL, Rio de Janeiro, 14 maio 1964.
- O LAMPADÁRIO, Minas Gerais, p. 1, 31 mar. 1964a.
- O LAMPADÁRIO, Minas Gerais, 26 abr. 1964b.
- PRESOT, Aline. Celebrando a “revolução”: as Marchas da Família com Deus pela Liberdade e o golpe de 1964. In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz. *A construção social dos regimes autoritários: legitimidade, consenso e consentimento no século XX – Brasil e América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- SILVA, Wellington Teodoro da. *Catolicismo e golpe de 1964*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2018.
- SILVA, Wellington Teodoro da. Diálogo por cima dos muros: As encíclicas de João XXIII e o desenvolvimentismo católico brasileiro. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 8, set. 2010.
- REIS FILHO, Daniel Aarão. *Ditadura e Democracia no Brasil: do Golpe de 1964 à Constituição de 1988*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- SEMANA RELIGIOSA, Minas Gerais, p. 1, 10 maio 1964a.
- SEMANA RELIGIOSA, Minas Gerais, p. 1, 17 maio 1964b.
- SIMÕES, Solange de Deus. *Deus, pátria e família: as mulheres no Golpe de 64*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ÚLTIMA HORA, São Paulo, p. 9, 27 ago. 1963.

O conceito jurídico de “político” entre o Segundo Reinado e a Primeira República: a permanência demarcatória do direito privado e a investigação sobre a variável argentina

Renan Aguiar

Introdução

A influência argentina na cultura jurídica da Primeira República é o objetivo da pesquisa que ora se desenvolve e que, neste trabalho, comunica-se o desenvolvimento. O Supremo Tribunal Federal nas primeiras décadas da República brasileira utilizou fartamente fontes judiciais e bibliográficas estrangeiras, entre as quais: estadunidenses, francesas, inglesas e chilenas, mas uma delas é motivo de atenção especial da pesquisa em desenvolvimento: as fontes argentinas. A República vizinha, uma ex-colônia como o Brasil, enriquecia sua oligarquia a olhos vistos, o que chamava a atenção das elites brasileiras, que, sob esse horizonte de expectativas, percebiam mais semelhanças entre o Brasil e a Argentina do que entre esses e os países do norte do globo. O interesse pela fórmula do sucesso argentino transbordou dos restritos salões políticos aos seletos ambientes jurídicos, orientando o processo de legitimação da produção intelectual de juristas e juízes argentinos perante seus colegas brasileiros.

Os argumentos e os debates no STF tangenciavam ou enfrentavam argumentos jurídicos propagados na Terra da Prata. Foram muitas citações diretas e outras tantas indiretas, mas, como o amontoado de referências não determina o seu grau de influência nos processos decisórios, tomou-se por objeto de análise o elemento responsável pela conflagração das batalhas entre os interesses políticos da oligarquia e os freios jurídicos estadunidenses incorporados à Constituição de 1891. Entre contrapesos diversos o conceito jurídico de política

possuía a força necessária para limitar ou expandir o controle político da oligarquia sobre seus opositores; esse conceito – o de “político” – e sua contraparte – o conceito de “jurídico” –, cujas fronteiras são flexíveis e mutuamente redimensionáveis, estão sendo comparados na prática jurídica do Supremo Tribunal Federal, o que tem permitido a identificação de suas principais características no tempo, a serem comparadas com a cultura jurídica argentina.

O esforço metodológico contrapõe-se aos sentidos comuns jurídico ou historiográfico que se empenham em transferir ao passado expressões contemporâneas ou em tratá-las como constantes imutáveis (KOSELLECK, 1993), descontextualizando ideias e conceitos do passado, o que produz, invariavelmente, análises anacrônicas (KOSELLECK, 1992). A compreensão dos usos dos conceitos está sendo realizada através do estudo das formas com as quais seus sentidos foram interpretados e modificados, ou seja: analisa-se a história das recepções, o que exige análises articuladas com uma linguagem local e em dado contexto temporal. Dessa forma, dissociando-se linguagem e história social e, com ela, a necessidade de associação da mudança linguística às estruturas sociais, pode-se perceber se os usos dos conceitos são mantidos, alterados ou transformados (KOSELLECK, 1993) em continuidade ou descontinuidade das estruturas jurídicas, políticas e sociais (JASMIN, 2005).

A variação da representação conceitual pode variar da seguinte forma: (1) o estado de coisas e o conceito permanecem ambos estáveis ao longo de um período de tempo; (2) o conceito e a realidade transformam-se simultaneamente; (3) os conceitos mudam sem que haja uma mudança concomitante da realidade, ou seja, a mesma realidade é conceituada de modo diverso; e (4) o estado de coisas muda, mas o conceito permanece o mesmo. A separação esquemática entre linguagem e história é um artifício metodológico e não a aceitação natural desse divórcio, pois é inegável que todas as experiências só se tornam experiências pela mediação da linguística.¹ No entanto linguagem e história

¹ Na relação complexa entre conceitos e realidade, entre dogmata e pragmata, a separação entre linguagem e história não implica a recusa *tout court* do caráter linguístico constitutivo da realidade social e política, mas a busca de um modelo

devem permanecer separadas analiticamente, pois nenhuma das duas pode ser subsumida da outra (JASMIN, 2005).

Já se identificou a continuidade de elementos da cultura jurídica do Império na República. É o que ocorre com o conceito jurídico de política, utilizado para a demarcação entre áreas de competência do Poder Judiciário e dos poderes políticos. Na doutrina jurídica do Segundo Reinado, os limites entre o jurídico e o político eram determinados pela presença da propriedade privada em disputa, o que gerava grandes discussões nas áreas fronteiriças, como no caso da desapropriação, que, ao mesmo tempo, exigia a discussão sobre propriedade privada e sobre interesse comum, esse último matéria de competência do Poder Executivo. A propriedade privada, como elemento norteador, consubstanciou-se, ainda no Império, como direito individual, ou seja, diante de disputa sobre direito individual dever-se-ia dirimir o problema através do Poder Judiciário.

Esta pesquisa pretende, através da análise da influência da cultura jurídica argentina no Brasil, revisar a percepção de permanência (AGUIAR, 2021), segundo a qual houve uma mudança no estado de coisas jurídicas e políticas, como a mudança de Monarquia para República e também a vigência de uma nova Constituição, mas sem que houvesse mudança no conceito jurídico de “política”. Nesta comunicação, apresentar-se-ão os elementos básicos da pesquisa: 1) demarcação jurídica da política no Império e 2) permanência dessa demarcação na República.

A demarcação jurídica da política no Império

A estrutura da monarquia parlamentar unitária, instituída pela Constituição de 1824, promoveu a centralidade do Poder Moderador, justificando-se pelos fundamentos: (i) democrático e (ii) social. O primeiro era deduzido da aclamação do imperador, que ocorrera antes da Assembleia Constituinte de 1823, fazendo do monarca um intérprete privilegiado da vontade nacional. O segundo, derivado da ideia de inorganicidade da sociedade brasi-

teórico no qual os significados linguísticos simultaneamente criam e limitam as possibilidades da experiência política e social (Cf. JASMIN, 2005, p. 34).

leira, consagrava a ideia segundo a qual a sociedade brasileira era desprovida de estrutura capaz de suportar o sistema constitucional, necessitando, conseqüentemente, de uma ordenação superior, oriunda do alto (LYNCH, 2005).

O pacto pela estabilidade política do Segundo Reinado inicia a sua estruturação ainda sob o Período Regencial, no qual “tutores” exerceram o poder em nome do imperador, ainda muito jovem. Disputado entre absolutistas, liberais moderados e liberais exaltados, o poder, com a abdicação de D. Pedro I, foi assumido pelos moderados e por seus principais expoentes: Bernardo Pereira de Vasconcelos, Diogo Feijó e Evaristo da Veiga. Nesse período, os debates políticos foram dominados pelas discussões sobre a centralização e a descentralização, mas também pela criação da Guarda Nacional (1831), agrupamento que poderia rivalizar com Exército, o que retiraria desse a exclusividade do poder armado; pela regência una e eletiva, como prescrito pela Lei de 12 de outubro de 1832, que modificou a Constituição do Império; pelo Código de Processo Penal (1832), com esse o *habeas corpus* e o Tribunal do Júri (PIÑEIRO, 2014).

Ainda durante a Regência, a Lei nº 16 de agosto de 1834, com poderes para alterar a Constituição do Império, entre outras determinações, suprimiu o Conselho de Estado, vetou o exercício do Poder Moderador durante a Regência e ofereceu mais autonomia às Províncias e às suas Assembleias Provinciais, o que acirrou as disputas intraprovinciais pelo poder, além de despertar, em suas elites, o desejo por maior parcela do poder central. À vontade de mais autonomia e poder, grosso modo, corresponderam as revoltas: Cabanagem (1835); Sabinada (1837-1838); Balaiada (1838-1840) e Farroupilha (1836-1845). As reformas tentadas no período regencial “desataram forças até então contidas pelo unitarismo imperial”, o que provocou a sucessão de revoltas. Todas em defesa dos interesses locais e em busca de maior autonomia (MONTEIRO, 1990, p. 138-139).

Em meio às conflagrações e insurreições, os espectros políticos redefiniram-se entre liberais e conservadores, os primeiros compostos majoritariamente pela pequena classe média urbana, por alguns padres e pelos proprietários rurais de províncias me-

nos relevantes do cenário político: São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. Já os conservadores possuíam, em suas fileiras, magistrados, burocratas e proprietários rurais de províncias economicamente centrais: Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco (NEEDELL, 2009). Inexistia, no entanto, uma ordem provedora da estabilidade. Os partidos políticos reorganizavam-se, mas faltava a previsibilidade necessária para que, como em um jogo de xadrez, os atos políticos pudessem ser assentidos também pelos adversários. A renúncia do Regente Feijó (eleito em 1835) no ano de 1837, após fortes pressões, por não ter, segundo seus opositores, reprimido adequadamente a Revolta dos Farrapos, indicou a ausência de uma ordem política, relativamente consensual capaz de garantir a rotina para o exercício do poder. Com a renúncia de Feijó, ascendeu ao poder o Marquês de Olinda, representante dos conservadores e comprometido com o “regresso”, ou seja, com a concentração e centralização dos poderes. O discurso, à época, de Bernardo de Vasconcellos foi muito esclarecedor do momento vivido e das razões do regresso:

Fui liberal; então a liberdade era nova no paiz estava nas aspirações de todos, mas não nas leis; o poder era tudo: fui liberal. Hoje, porém, é diverso o aspecto da sociedade; os principios democraticos tudo ganharão, e muito comprometterão; a sociedade, que então corria risco pelo poder, corre agora risco pela desorganização e pela anarchia. Como então quiz, quero hoje servi-la, quero salva-la; e por isso sou regressista. Não sou transfuga, não abandono a causa que defendo, no dia de seus perigos, de sua fraqueza; deixo-a no dia em que tão seguro é o seu triumpho que até o excesso a compromette. Quem sabe se, como hoje defendo o paiz contra a desorganisação, depois de o haver defendido contra o despotismo e as comissões militares, não terei algum dia de dar outra vez a minha voz ao apoio e á defesa da liberdade ? Os perigos da sociedade varião; o vento das tempestades nem sempre é o mesmo: como ha de o politico, cégo e immutavel, servir ao seu paiz? (VASCONCELLOS, sd, p. XXIII).

Na Regência do Marquês de Olinda, o Conselho de Estado foi restabelecido, o Código de Processo Criminal foi modificado e houve uma consistente reforma centralizadora na administração pública e no Judiciário, quando se criou o cargo de chefe de polícia, nomeado pelo Ministro da Justiça; de delegado e subdelegado nos municípios e paróquias, esses dois últimos com poderes para investigar e julgar pequenas causas criminais. Na Guarda Nacional, o “regresso” manifestou-se na escolha de seus oficiais pelo poder central, que, outrora, deveriam ser eleitos, o que efetivamente não ocorria, mas não poderia mais ocorrer. As revoltas frente à centralização não tardaram: São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Pernambuco. Tendo entre seus líderes homens da elite, como Feijó, Teóphilo Ottoni, Joaquim de Sousa Breves, e como ápice e epílogo da série de revoltas a Revolução Praieira (Recife, 1848), as elites organizaram-se e aperfeiçoaram os mecanismos de poder e de estabilização política (NEEDELL, 2009).

A estabilidade foi garantida pelo modelo político desenvolvido pelo conservador Bernardo Pereira de Vasconcelos, cujos efeitos foram sentidos no final da década de 1840. O Poder Moderador em um Estado unitário ou semifederal, exercido pelo Imperador, sem afiliações partidárias, assegurava aos grupos políticos a alternância no poder, seja nas províncias ou no governo central. A confiança nas normas escritas e no “espírito do regime” (normas não escritas) promoveu a alternância pelo alto, o que fez com que os grupos políticos abdicassem de revoltas ou golpes. Em 1847, o Decreto 523 de 20 de julho, para aproximar-se de um sistema representativo, criou a função de Presidente do Conselho dos Ministros, a ser indicado pelo Imperador. O modelo político passou, então, a assemelhar-se ao parlamentarismo, apesar de não ser (LYNCH, 2010).

O Poder Moderador era o que singularizava o modelo político em relação aos parlamentarismos, fazendo desse um híbrido, mas não propriamente uma espécie de parlamentarismo. O Imperador, no uso de suas atribuições constitucionais, exercia poder moderador, especialmente quando a câmara não apoiava o gabinete de sua preferência, dissolvendo-a após ouvir o Conselho de Estado. As novas eleições estabilizavam as relações políticas ao garantir

maioria a um novo gabinete alinhado ao Imperador. Esse modelo político produziu 37 gabinetes em 49 anos, mas – principalmente – garantiu a estabilidade política, permitindo que os dois grandes grupos políticos se alternassem no poder (FERRAZ, 2017).

Durante um período de estabilidade política, a oligarquia nobiliárquica brasileira, fazendo suceder, no tempo político, liberais e conservadores, deu forma à harmonia jurídico-política do Segundo Reinado (PIÑEIRO, 2014). Essa engenharia política foi eficaz até o segundo quartel do século XIX, quando uma nova oligarquia com interesses distintos daquela que defendia a Coroa não titubeou em aderir ao golpe republicano. Nesse período de estabilidade, sob influência do Jusnaturalismo Moderno, forjou-se um extenso conjunto de conceitos que determinaram o Direito e o modo de se fazer direito. Fundamento último de validade dos direitos individuais, a norma revelada pela razão confundia-se com os desígnios incontestáveis de Deus. Os direitos individuais diferenciavam-se, assim, dos direitos políticos por sua natureza e fundamento, esses elaborados pelos homens para o interesse comum e os primeiros, revelados pela razão, para a defesa dos indivíduos (BROTERO, 1842).

As leis divinas, cuja finalidade, segundo Brotero², seriam a conservação e o aperfeiçoamento humano, ambos necessários à glória de Deus, dividir-se-iam em reveladas e naturais. As leis naturais seriam aquelas em que Deus determinara ao ser humano que suas ações fossem seguidas; eram inatas, publicizadas pela razão, imutáveis e universais, portanto fundantes de todas as leis. As leis reveladas seriam as anunciadas por profetas ou pessoas sobrenaturalmente inspiradas. As leis humanas ou civis, constituídas e ditadas pela soberania das nações para fins de preservação da felicidade e da tranquilidade do homem, não deveriam contrariar as leis naturais e, se o fizessem, não se deveria considerá-las como válidas, pois contrariariam a razão e o próprio Deus (BROTERO, 1829).

² Brotero foi professor da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco até 1871, quando de sua aposentadoria (FERREIRA, 1928).

Pimenta Bueno, avançando sobre os estudos constitucionais, dividiu os direitos em (1) direitos naturais, (2) direitos civis e (3) direitos políticos. Os direitos naturais seriam morais e de revelação racional da criatura de Deus, portanto inalienáveis e imprescritíveis, características sem as quais o homem seria abatido, aviltado e deixaria de ser o que é. Tais direitos, compartilhados por todas as criaturas racionais de Deus, seriam naturalmente universais, imutáveis e hierarquicamente superiores à lei positiva, a qual não poderia contrariá-los (BUENO, 1857). Os direitos positivos, civis ou políticos, deveriam acima de tudo promover os direitos naturais, assegurando o próprio gozo deles. Entre os direitos positivos, os direitos civis conteriam os direitos naturais individuais e outros que a lei reconhecesse. Assim se manifesta Pimenta Bueno:

Os direitos individuais, que se podem também denominar naturais, primitivos, absolutos, primordiais ou pessoas do homem, são, como já indicámos as faculdades, prerogativas morais que a natureza conferio ao homem, como ser inteligente; são attributos essenciaes de sua individualidade, são propriedades suas inherentes á sua personalidade, são partes integrantes da entidade humana (BUENO, 1857, p. 390).

Já os direitos políticos seriam as criações convencionais das leis políticas (Constituições) e compartilhariam com os direitos civis não naturais o fato de ser particulares de cada nação e, portanto, mutáveis, segundo os diversos legislativos nacionais ou assembleias constitucionais (BUENO, 1857).

As compreensões de Pimenta Bueno sobre os fundamentos do Direito, tanto quanto a sua divisão e classificação, são compartilhadas por Antonio Joaquim Ribas, que, a partir de citação direta a Pimenta Bueno, avançou em suas construções teóricas sobre os direitos público e privado. Segundo Ribas, o Direito Público Positivo versaria sobre os princípios constitutivos do poder social em seus diversos ramos, podendo também ser dividido em Direito Público interno e Direito Público externo. O Direito Público interno, por sua vez, subdividir-se-ia em Direito Político ou Governamental e Direito Administrativo, já esse último admitiria

a divisão entre Direito Internacional ou das Gentes e Direito Eclesiástico (RIBAS, 1866).

O Direito Político ou Governamental regularia a relação entre os poderes, intervenção nos negócios públicos, orientaria os principais órgãos do Estado sobre como se deveria dirigir a política internacional ou suas próprias relações gerais com os associados. O Direito Político ou Governamental possuiria íntima relação com o Direito Administrativo, mas com ele não se confundiria, apesar de complementá-lo, pois o Direito Administrativo desceria aos pormenores do Direito Político (RIBAS, 1866).

As noções de natureza e de direito, sob influência do Jusnaturalismo moderno, marcaram a doutrina jurídica brasileira da metade do século XIX e determinaram os conceitos de Direito bem como a divisão do Direito. Fundamento último de validade dos direitos individuais, a norma revelada pela razão confundia-se com os desígnios incontestáveis de Deus. Os direitos individuais diferenciavam-se, assim, dos direitos políticos por sua natureza e fundamento, esses direitos elaborados pelos homens para os homens e os primeiros revelados pela razão (uma dádiva de Deus) para a defesa dos indivíduos. A partir dessas noções será pensada a operacionalização da divisão de poderes e, especialmente, a execução das leis pelo Executivo e pelo Judiciário, o que será determinante para a constituição das próprias instituições.

Em paralelo à divisão dos direitos, construiu-se a dogmática da interpretação e da aplicação das leis, cujo principal postulado era a distinção entre os agentes aplicadores. Coube ao Judiciário o julgamento das violações dos direitos individuais e ao Executivo a aplicação do Direito Público. Toda a dogmática da aplicação e do controle da lei acabou por convergir para a separação entre os poderes, fundada na distinção entre direitos naturais e direitos públicos (Annaes do Parlamento Brasileiro de 1860). O magistrado deveria ser, no ideário da época, um árbitro das causas privadas, alguém apto a assegurar a inviolabilidade dos direitos. O juiz seria, como previsto na Constituição, um fiador da liberdade, da segurança individual e da propriedade e, para o fiel cumprimento de seu mister, dever-se-ia garantir a sua independência e inamovibilidade. Distintamente, os agentes do Executivo seriam

parciais e móveis, exercendo seus poderes com alto grau de discricionariedade (GAMA, 1868).

Apesar dos poderes para julgar serem do Judiciário, o controle supremo da interpretação da lei realizava-se pelo Conselho de Estado, responsável, em última instância, segundo o art. 8º da Lei de 23 de novembro de 1841, pela unidade e uniformidade da jurisprudência. A delimitação das competências dos poderes jamais gozou de unanimidade; no entanto, havendo direitos individuais em conflito, o Poder legítimo para julgar seria o Judiciário e não o Executivo. Essa fórmula era insuficiente, mas a violação de direitos individuais foi a única formulação abstrata oferecida para conceituar-se e distinguir-se as competências do Executivo e do Judiciário.

A legitimação do Poder Judiciário, entendido como um árbitro imparcial, só fazia crescer. Afinal, quem desejaria ser julgado por adversários políticos ou por sujeitos imparciais. Essa imagem foi decisiva para o fortalecimento do Judiciário em detrimento da justiça administrativa. O Poder Judiciário era louvado por diversos intelectuais, como Nabuco de Araújo (1876) e Tavares Bastos (1976). A independência da magistratura possuía defensores também entre as lideranças políticas, como o Marquês de Paranaguá (Anais da Câmara dos Deputados, sessão de 3 de junho de 1882), defensor de um Judiciário politicamente neutro, que, consequentemente, gozaria da confiança dos litigantes para a solução das contendas inclusive eleitorais.

Lafaiete e Paranaguá, primeiros-ministros liberais, defendiam que a arbitragem, já consolidada no âmbito dos direitos individuais, fosse estendida ao direito público, especialmente ao processo eleitoral. Enfim, o Poder Judiciário conquistou, na segunda metade do século XIX, a simpatia e a confiança de grande parcela da elite. Entregar nas mãos desse Poder, “neutro e simpático”, as contendas que decidiriam suas vidas parecia apropriado às elites imperiais, ou seja, os direitos individuais, em grande parte patrimoniais, eram a causa dessa separação, mas, ao demarcar-se o campo do Judiciário, identificou-se o campo da política (Executivo e Legislativo), cujos conflitos de interesse seriam julgados pelo contencioso administrativo (BUENO, 1857).

A permanência da demarcação jurídica de política do Império na República

Dos estertores do Império à estabilização do modelo constitucional republicano, a instabilidade política tomou conta do país, que foi pacificado com o acordo oligárquico da Política dos Governadores. O modelo de estabilidade política, eficaz no Segundo Reinado, foi ineficiente na República. No Segundo Reinado, o Poder Moderador garantia, por cima, o câmbio de grupos no poder. Na República, o Supremo Tribunal Federal, que deveria moderar a política, sob o âlibi da Constituição de 1891, foi incapaz de fazê-lo, sucumbindo ao Executivo e a ele transferindo tal responsabilidade política, o que reformou tacitamente o modelo estadunidense adotado pela Primeira República.

O novo regime fez ascender ao poder grupos heterogêneos, que possuíam convicções e interesses diversos, o que acabou por permitir, em uma primeira fase, a predominância dos militares na condução da República (LYNCH, 2012). O período compreendido entre a proclamação da República e a estabilização da Política dos Governadores foi turbulento e conflituoso. A instabilidade, causada pela ausência de estruturas políticas que substituíssem as vigentes no Segundo Reinado, provocou insegurança e alimentou os debates sobre a estrutura de poder que vigoraria. A centralização do poder no chefe do Executivo, entre outras, gozava de prestígio no seio dos republicanos paulistas (Oligarquia do Café), que viam nesse modelo maior eficiência para a manutenção da ordem contra grupos economicamente subalternos (SALES, 1908). Os liberais, por outro lado, temiam a centralização, pois vislumbravam a possibilidade da transmutação do centralismo em ditadura (HEINZ, 2009).

A máquina governista do governo militar (provisório) e do governo do Marechal Hermes da Fonseca – 1910-1914 – movimentou-se para eliminar as oposições, mas, com seus governos mergulhados em sucessivas crises políticas, sua fraqueza alardeava insegurança e incentivava as oposições a promover, perante ao Supremo Tribunal Federal, medidas judiciais que provocassem a derrota do governo. O Judiciário tornou-se, para os opositores, a instituição capaz de impor equilíbrio ao jogo político. Assim, atra-

vés da impetração de um conjunto de *habeas corpus*, indiretamente questionadores das medidas de exceção decretadas por Floriano Peixoto e por Hermes da Fonseca, o Supremo Tribunal Federal viu-se acuado entre o Poder Executivo e a Constituição e acabou por assentar seus próprios limites políticos.

Rui Barbosa, autor do projeto da Constituição republicana, atribuía aos direitos individuais uma dimensão que ultrapassava o indivíduo, pois tais direitos seriam elementos constitutivos do regime político e demarcavam os governos tirânicos dos liberais. Como o STF deveria ser uma corte protetora dos direitos civis e políticos através da jurisdição constitucional, o Poder Judiciário deveria, segundo Rui Barbosa, intervir sempre que houvesse violação de Direitos Fundamentais. Toda vez que o Judiciário compreendesse que o governo havia violado a Constituição, o STF estaria livre para conceder a medida garantidora dos direitos individuais e/ou políticos violados. Para a doutrina de Rui Barbosa, o Supremo Tribunal Federal seria o garantidor da ordem jurídica, do equilíbrio político, das liberdades e deveria exercer o papel da moderação entre os poderes (BARBOSA, 1892).

Já segundo Pedro Lessa (1915), era preciso, a partir de um ato político, distinguir as dimensões política e jurídica, pois a natureza política do ato não obstaría a manifestação do Poder Judiciário, desde que houvesse uma questão judicial, ou seja: um litígio passível de solução com a aplicação das normas de Direito. Segundo essa doutrina, a decretação de estado de sítio pelo chefe do Executivo, sujeito à aprovação pelo Congresso, não impediria que o Supremo Tribunal Federal garantisse os direitos individuais daqueles ofendidos pela decretação – inconstitucional – do estado de sítio. Mesmo depois de aprovado pelo Legislativo, o Tribunal poderia amparar os direitos individuais daqueles que tivessem seus direitos violados pela decretação do estado de sítio inconstitucional

Seguindo a sua própria jurisprudência, o Supremo Tribunal Federal sustentava não ser lícito julgar os motivos e as razões do Poder Executivo para a decretação do estado de sítio. Tal compreensão da Constituição possuía, entre outros precedentes, o acórdão proferido no *habeas corpus* 3.527, através do qual o Supremo Tribunal Federal assentou-se competente para examinar os atos

dos dois outros poderes, quando pretensamente lesivos a direitos individuais por vícios de ilegalidade ou inconstitucionalidade, sem estender o uso dessa atribuição para julgar o mérito de atos que envolvessem a independência de cada um dos três poderes. Assim, o Tribunal só julgaria questões relacionadas aos efeitos ou fatos decorrentes de atos e jamais os motivos ou razões pelas quais tais atos foram adotados ou postos em execução.

Ainda que submetido à lógica circunstancial da política, a consolidação da distinção conceitual entre político e jurídico reproduziu os limites historicamente constituídos no Império. É perceptível a linha de continuidade entre a doutrina do Segundo Reinado e a da Primeira República, apesar da impressão de ruptura proporcionada pelo novo modelo de Estado e de governo. A continuidade do conceito de político foi silenciosa; os juristas utilizaram fartamente a dogmática e a jurisprudência dos Estados Unidos e da Argentina, como se fossem obrigados a ocultar as doutrinas jurídicas constituídas no Império. A novidade da República, no âmbito dos limites do Poder Judiciário, foi “para americano ver”, pois não gozou da efetividade desejada por Rui Barbosa e existente nos Estados Unidos da América.

Conclusão sobre o estado da arte: pesquisa sobre a possível influência argentina na demarcação jurídica de política

A influência das teorias política e jurídica inglesa na distribuição dos poderes entre legisladores, juízes e administradores era antiga, tanto quanto era a francesa, mas dois novos conjuntos argumentativos desabrocharam no fim da monarquia brasileira: teorias estadunidenses e argentinas. As influências estadunidenses, perceptíveis por todo o mundo, foram defendidas, no Brasil, por Rui Barbosa, jurista de notório reconhecimento intelectual. Entre os mais influentes republicanos brasileiros, coube a Campos Salles propagandear e aplicar as fórmulas jurídica e política argentinas. Salles, grande admirador da obra de Júlio Roca, quando presidente, convidou-o a visitar o Brasil e homenageou-o no Rio de Janeiro. O encantamento dos brasileiros e as boas relações entre os dois países fez com que Salles viajasse a Buenos Aires

e, quando de seu retorno, formulasse sob influência argentina a política estabilizadora da Primeira República: a Política dos Governadores (LYNCH, 2012).

Estudos sobre a influência estadunidense na obra de Rui Barbosa, na Constituição de 1891 e no Direito brasileiro da Primeira República são extensos, mas o mesmo não ocorre em relação à influência argentina. Propulsora da solução prática adotada pela oligarquia brasileira através do estado de sítio e da política dos governadores (LYNCH, 2011), a importação da doutrina argentina possui muitas lacunas, entre elas: a compatibilidade entre os fundamentos dos conceitos jurídicos de “política” brasileiro e argentino, fase da pesquisa em desenvolvimento.

Analisa-se, neste momento, os pressupostos teóricos das doutrinas jurídicas argentinas sobre o conceito de “político”, bem como os seus desdobramentos no uso do estado de sítio e na intervenção do poder central nas províncias argentinas. Após este estudo, comparar-se-ão os fundamentos argentinos com os brasileiros para que se identifiquem semelhanças que permitam, além da política, confirmar ou infirmar a adoção pela Primeira República brasileira de um modelo jurídico genuinamente argentino, refutando a tese até aqui defendida de continuidade do conceito jurídico de política do Império para a República.

Referências

- AGUIAR, Renan. *A Instituição histórica do limite jurídico-político do Supremo Tribunal Federal na primeira república*. 1. ed. Rio de Janeiro: Instituto EDS, 2021.
- BARBOSA, Rui. *O estado de sítio: sua natureza, seus efeitos, seus limites*. Rio de Janeiro: Companhia Imprensa, 1892.
- BROTERO, José Maria Avellar. *Philosophia do Direito Constitucional*. São Paulo: Typographia do Governo, 1842.
- BROTERO, José Maria Avellar. *Princípios de Direito Natural compilados*. Rio de Janeiro: Typographia Imperial e Nacional, 1829.
- BUENO, José Antonio Pimenta. *Direito público brasileiro e analyse da Constituição do Imperio*. Rio de Janeiro: Typographia e imp. e const. de J. Villeneuve E C., 1857.
- CAMPOS SALLES, Manuel Ferraz de. *Da propaganda à presidência*. São Paulo, 1908.

FERRAZ, Sérgio Eduardo Ferraz. A dinâmica política do Império: instabilidade, gabinetes e Câmara dos Deputados (1840-1889). *Revista de Sociologia e Política*, v. 25, n. 62, p. 63-91, jun. 2017.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil Republicano*, vol. 1. 10ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FERREIRA, Waldemar. A Congregação da Faculdade de Direito de São Paulo na Centúria de 1827 a 1927. *Revista da Faculdade de Direito de São Paulo*. v. XXIV, 41-42, 1928.

GAMA, João de Saldanha da. *Escreptos ao Povo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1868.

HEINZ, Flavio M. Positivistas e republicanos: os professores da Escola de Engenharia de Porto Alegre entre a atividade política e a administração pública (1896-1930). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 29, nº 58, p. 263-289, 2009.

JASMIN, Marcelo Gantus. *História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: v. 20, n. 57, p. 27-38, fev. 2005.

LESSA, Pedro. *Do Poder Judiciário*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1915.

LYNCH, Christian Edward Cyril. O discurso político monarquiano e a recepção do conceito de Poder Moderador no Brasil (1822-1824). *Dados*, Rio de Janeiro, v. 48, n. 3, p. 611-654, set. 2005.

LYNCH, Christian Edward Cyril. O Movimento Oligárquico: a construção institucional da república brasileira. (1870-1891). *História Constitucional*, n. 12, p. 297-325. Madrid, 2011.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Quando o regresso é progresso: a formação do pensamento conservador saquarema e de seu modelo político (1834-1851). In: BOTELHO, André; FERREIRA, Gabriela Nunes (orgs.). *Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2010.

LYNCH, Christian Edward Cyril; SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. O Constitucionalismo da inefetividade: a Constituição de 1891 no cativeiro do estado de sítio. Rio de Janeiro. *Revista Quaestio Iuris*, v. 5, n. 2, p. 85-136, 2012.

MONTEIRO, Hamilton de Mattos. Da independência à Vitória da Ordem. In: LINHARES, Maria Yedda. *História Geral do Brasil*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

NABUCO DE ARAÚJO, José Tomás. Parecer na sessão de julgamento da Resolução de Consulta de 3 de maio de 1876 do Conselho de Estado. In: *O Direito*. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Typographic do Direito. v. 10, p. 893-896, maio/ago. 1876.

NEEDELL, Jeffrey D. Formação dos partidos políticos no Brasil da Regência à Conciliação, 1831-1857. *Almanack Braziliense*, São Paulo, nº10, p. 5-22, nov. 2009.

PIMENTA BUENO, José Antonio. Direito publico brasileiro e analyse da Constituição do Imperio. Rio de Janeiro: Typographia e imp. e const. de J. Villeneuve E C., 1857.

PIÑEIRO, Théo Lobarinhas. Bernardo Pereira de Vasconcellos e a construção do Império. *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro, vol. 6, n° 3, setembro-dezembro, 2014.

RIBAS, Antonio Joaquim. *Direito Administrativo brasileiro*: noções preliminares. Rio de Janeiro: F. L. Pinto e C. Livreiros – Editores, 1866, p. 31.

TAVARES BASTOS, Aureliano. Considerações gerais sobre a constituição da magistratura. In: *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro*. 2ª. edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VASCONCELLOS, Bernardo Pereira de. *Carta aos senhores eleitores da Província de Minas Geraes*. 2ª. ed. Rio de Janeiro, Francisco Rodrigues de Paiva Editor.

“Gozavam do descanso que o seu gênero de comércio permitia”: padarias, escravidão, ritmos de trabalho – a morte dos padeiros (século XIX)

Paulo Roberto Staudt Moreira

Dicionários e manuais de Medicina circularam pelo Brasil desde o final do século XVIII, ajudando a popularizar o conhecimento médico. Durante as primeiras décadas do século XIX, eles eram “versões de obras estrangeiras adaptadas ao contexto local” (FERREIRA, 2003. p. 117), até que, em 1842, foi publicado pelo médico polonês Pedro Luiz Napoleão Chernoviz o seu *Diccionario de Medicina Popular e das Sciencias Accessorias para Uso das Famílias* e, em 1865, o *Diccionario de Medicina Doméstica e Popular* pelo médico dinamarquês Theodoro Langaard (GUIMARÃES, 2003).

Langaard nasceu na Dinamarca e doutorou-se em Medicina nas universidades de Copenhague e Kiel, chegando ao Brasil em 1842. Conforme Nikelen Witter (2001, p. 72), a popularidade desses dicionários médicos “revelou-se uma faca de dois gumes. Se, por um lado, ajudou a convencer a população da necessidade de obedecer às ordens médicas, de outro, proporcionou que as concepções de cura e doença populares se mesclassem aos saberes letrados, dificultando a separação entre eles”. Ou seja, esses manuais ou dicionários conjugavam saberes acadêmicos e populares, mesmo sabendo que nessa época tais conhecimentos se misturavam e confundiam (WEBER, 1999).

No verbete “Loucura”, parte do segundo volume do dicionário de Langaard, o médico explica-nos que a origem das doenças mentais pode ser orgânica ou espiritual “ou dessas duas causas reunidas”:

Às vezes [a loucura] é devida a uma educação errada, d'onde nascem diferentes vícios e paixões, tais como: soberba, ciúme, avareza, etc., ou é produzida por certos afetos, como excessiva alegria, pesar, ansiedade, etc.; algumas vezes é devida a certos vícios, como, por exemplo, excessos venéreos, bebedeira, jogos e outros. Certas profissões e ocupações da vida predis põem também para os desarranjos mentais; o teatro, cômicos, especulações mercantis, ocupação solitária, o trabalho nas minas, o calor do fogo nas forjas, padeiros, cozinheiros e outros entram nesta ordem (LANGAARD, V. 2, 1872, p. 698).

Infelizmente, o doutor Langaard não se prolonga ou se aprofunda em sua análise a respeito da predisposição de certas *profissões* ou *ocupações da vida* à loucura, mas sua análise chama a atenção para os riscos de alguns ofícios e espaços laborais, causados por suas proximidades ao *calor do fogo*. Os padeiros entram aí, certamente em função do manuseio diário dos fornos onde eram assados os pães e outros alimentos ali produzidos e depois vendidos para as comunidades. Qual a explicação para esse discurso que atribuía predisposição à loucura dos trabalhadores que executavam seus ofícios próximos a equipamentos geradores de calor? Isso não sabemos. Altas temperaturas, rotinas laborais rígidas, a isso devemos somar a escravização, com a inerente violência física e psicológica e a alimentação precária. Tratava-se, realmente, de um ambiente propício para paixões e ânimos enfebrecidos.

Mesmo que nos últimos anos os estudos sobre a escravidão tenham se avolumado enormemente em termos qualitativos e quantitativos, principalmente em decorrência da ampliação dos programas de pós-graduação, algumas lacunas persistem. Notamos, por exemplo, que certas profissões ou ofícios são pouco compreendidos em suas miudezas operacionais, apesar de francamente desempenhados na sociedade oitocentista. Quando um crime chega ao conhecimento da polícia e na alçada da justiça, a sua investigação gera a produção de documentos recheados de indícios preciosos para a pesquisa histórica. Esse artigo ampara-se em variadas fontes documentais, mas toma como ponto nodal de observação um documento judiciário gerado por um crime de excepcional violência, cometido contra o dono de uma padaria

e seu irmão por dois escravizados padeiros. A ideia é entender com mais detalhamento o funcionamento de um estabelecimento desse tipo, movido por um grupo pequeno de trabalhadores escravizados e que atuava no abastecimento do núcleo urbano de uma cidade de tamanho médio.

“Em cujo sangue, por assim dizer, nadava o cadáver”

O mês de julho geralmente é marcado por baixas temperaturas nas partes mais meridionais do Brasil. Portanto tudo indica que foi em uma madrugada gelada de julho de 1863 que ocorreu um horrível homicídio duplo, cujas descrições que temos da cena do crime indicam que foi cometido com muito ódio, desespero e premeditação. Os mortos foram dois irmãos portugueses, que haviam atravessado o Atlântico em busca de oportunidades naquela sociedade escravista oitocentista. Eles tinham pouca diferença de idade e juntos tocavam uma padaria localizada no centro de Porto Alegre, capital da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul.¹

O inspetor dos quarteirões 5 e 6 do 1º Distrito de Porto Alegre, Joaquim Ribeiro Pinto, foi tirado da cama das 3 para as 4 horas da madrugada de 25 de julho de 1863 por Sebastião de Oliveira Gomes, “para acudirmos a morte que se dera na Padaria, na rua de Bragança, nº 93”, de Manoel Caetano de Caldas Quintela. Lá comparecendo, confirmaram a morte de Manoel e de seu irmão Antônio.² Os padeiros assassinados, identificados ambos como *brancos* e portugueses, foram enterrados no mesmo dia do crime em sepulturas vizinhas, de números 302 e 303, na quadra dos contribuintes no cemitério da Santa Casa de Misericórdia. A causa da morte dos dois também foi idêntica: “contusões na ca-

¹ APERS – Delegacia de Polícia de Porto Alegre, sumário de culpa, nº 1087, réus: o pardo Delfino e os pretos Camilo e Silvestre, escravos de Manoel Caetano de Caldas Quintela; autor: Antônio Caetano de Caldas; data: 1866.

² No mesmo dia do crime, a secretaria de polícia provincial expediu avisos a respeito do crime para delegados e subdelegados da província, contando como o senhor Quintela e seu irmão foram estrangulados e espancados com achas de lenha, visando com isso à captura dos assassinos (AHRS – Secretaria de Polícia, maço 5, 25.07.1863).

beça e estrangulamento”³. Antônio Joaquim de Caldas tinha 30 anos de idade, e seu irmão Manoel Caetano Caldas Quintela, um ano a mais.

As autoridades logo se mobilizaram, certamente para restabelecer a calma do sono dos senhores, que viviam atemorizados pela vingança inesperada e de difícil prevenção de seus *inimigos domésticos* (CHALHOUB, 1990; AZEVEDO, 2008). O delegado Luiz Afonso Azambuja convocou os médicos João Pires Farinha e Justino José Alves Jacutinga para apreciar os cadáveres e confeccionar o auto de corpo de delito e nomeou o solicitador João Pereira Maciel como curador dos réus ausentes. O auto de corpo de delito foi elaborado no mesmo dia do crime e merece ser transcrito na íntegra, pois facilita a visualização da cena do crime. A respeito do cadáver do padeiro Manoel Caetano descreveram os doutores em Medicina que ele

[...] achava-se vestido apenas com camisa de meia e ceroulas, estendido no chão, junto de seu leito, com a face voltada para cima, e apresentava uma ferida contusa na região frontal sobre a arcada superciliar direita de cinco polegadas de extensão, com fratura da caixa craniana e ofensa do cérebro, tendo dado este ferimento copiosa hemorragia, **em cujo sangue, por assim dizer, nadava o cadáver**, outrossim, apresentava outro ferimento também contuso no pavilhão da orelha direita, que estava dividida em seu centro e toda a cabeça estava contusa, notando-se que a mais forte contusão era sobre a nuca. Em volta do pescoço se notava uma larga equimose, que o circundava, acompanhada de depressão, denotando evidentemente que a vítima foi tomada com alguma corda pelo pescoço e estrangulado, ao mesmo tempo que lhe faziam as outras ofensas físicas, tanto mais quando não tinha em si sinal algum de resistência ou luta com seus assassinos, e o lugar em que foi encontrado o seu vestuário indicava que ele foi agredido durante o sono. Os ferimentos foram feitos com instrumento contundente e compressor e produziram a morte. (Grifos nossos)

³ CHC-SCMPA – Livro nº 5 de óbitos de pessoas livres.

Do quarto da residência-padaria, os peritos, o escrivão, testemunhas e o delegado passaram para a sala em que se encontrava o forno de pão e lá examinaram o cadáver de Antônio Joaquim de Caldas:

[...] foi encontrado junto a um forno de pão, vestido apenas com camisa de meia e ceroulas, tendo no pé esquerdo um sapato; estava estendido no chão com a face voltada para cima, completamente desfigurada e vultuosa, por efeito das contusões que tinha em toda a cabeça, sendo a mais notável uma existente na nuca, acompanhada de solução de continuidade dos tecidos moles do crânio e do cérebro; além de tudo isto havia em volta do pescoço larga equimose, que o circundava acompanhada de depressões próprias do esforço feito para o estrangularem com alguma corda, ou coisa equivalente. Estes ferimentos foram feitos com instrumento contundente e compressor e produziram a morte. Não havia no cadáver sinal algum de luta, ou de resistência contra seus assassinos, o que está de acordo com todas as presunções de que a vítima foi apanhada de surpresa, laçada pelo pescoço e a um tempo estrangulado e contundido.

Interessante a imagem algo literária do cadáver – *nadando em sangue* –, que mostra a forte impressão deixada naqueles médicos pela cena criminosa. Outra questão é que, como não havia testemunha ocular do crime, já que os supostos perpetradores dos assassinatos fugiram, a descrição do auto de corpo de delito se configura como uma descrição dos acontecimentos homicidas e talvez tenha sido produzida pelos médicos, mas em coautoria com o delegado. A técnica dos homicídios foi idêntica, mostrando um padrão premeditado e eficaz. Os escravizados assassinos gozavam de mobilidade dentro da padaria, que deveria se misturar com a residência senhorial. Eram conhecedores dos horários de seus senhores, quando dormiam, manejavam o forno, trabalhavam juntos ou estavam separados. Ambos os senhores estavam em horário de repouso, sendo encontrados com roupas íntimas. Talvez eles estivessem dormindo enquanto os três escravizados estivessem encaminhando o preparo dos pães e manejando o forno. Pela ausência de *sinais de luta ou resistência*, os senhores padeiros

devem ter sido atacados pelo trio homicida numa ação conjunta: um laçou o pescoço, enquanto os outros espancavam violentamente, causando as lesões (principalmente cranianas) descritas acima. Como já dissemos, os dois portugueses estavam de roupas íntimas – ceroulas e camisas de meia –, mas um deles estava no *quarto do forno*. Talvez o calor do forno fizesse os trabalhadores da padaria, aí incluídos os proprietários, a trabalhar com roupas mais leves, pelo menos nos horários da madrugada. Era um espaço de trabalho marcado pela masculinidade, e o relaxamento dos hábitos de vestir devia ser aceito pelos participantes como um aspecto normal de suas rotinas laborais.

Supomos que foram ataques rápidos, que causaram a imobilização e a rápida morte dos irmãos portugueses, permitindo que os escravizados fugissem, não se sabe se por uma rota fluvial ou terrestre.⁴ O arrolamento de bens da padaria, que veremos adiante, indica a presença de dinheiro vivo e objetos de metal, mas nada descarta que outras quantias existissem e tivessem sido desapropriadas pelos criminosos, facilitando a escapada bem-sucedida que empreenderam, quiçá em busca da fronteira com o Uruguai ou a Argentina.

Não sabemos da cumplicidade (direta ou dissimulada) dos outros dois escravizados daquela casa senhorial, mas o alarme do crime partiu do *preto* Pedro. Esse africano, na madrugada do dia 25, seriam umas 3 horas, chamou o português Sebastião de Oliveira Gomes, que cuidava da escrituração mercantil daquela padaria. Sebastião tinha 27 anos e foi descrito no interrogatório como lusitanamente *branco*⁵. O africano Pedro contou-lhe que “os

⁴ Lembremos que Porto Alegre está localizada às margens do Lago Guaíba, que é alimentado principalmente por quatro rios: Jacuí, Sinos, Caí e Gravataí. Assim, um primeiro deslocamento dos fugitivos pode ter sido feito por via fluvial, principalmente se considerarmos a presença de trabalhadores negros nas embarcações, os quais podem tê-los auxiliado (OLIVEIRA, 2013; REIS, GOMES, CARVALHO, 2010; NASCIMENTO, 2011).

⁵ Inserimos neste artigo a enunciação da cor dos envolvidos, pois tanto o processo montado para a investigação dos crimes como os registros de óbitos da Santa Casa local visibilizam esse item, ajudando-nos a entender as hierarquias sociais e raciais daquele contexto. Além disso, os historiadores correm o risco de

pretos tinham matado a seu senhor moço Joaquim e que não sabia se tinham matado também a seu senhor”. Sebastião foi então até a padaria e encontrou um dos irmãos assassinado no *quarto do forno*. Perguntado na delegacia se o senhor tratava bem os cativos, disse que sim, “particularmente o Camilo, que distinguia dos outros e que, por muitas vezes ter roubado a seu senhor, abusando da sua confiança, tirou licença da polícia para o castigar e tê-lo em ferros”. Sobre o pardo Delfino contou que ele andava com ferros “por ter dado uma ou duas facadas em um preto forro que trabalhava na padaria, ter fugido nessa ocasião, onde andou perto de dois anos, e quando foi agarrado, ele tirou licença da Polícia para igualmente o ter em ferros”⁶. Ou seja, o ethos senhorial admitia com tranquilidade que um senhor pudesse colocar ferros em seus escravizados e mandar castigá-los e, mesmo assim, considerava-se inquestionavelmente o *bom trato* dos cativos.

Esse Sebastião *branco* tratou de chamar outro Sebastião, *pardo*. Tratava-se de Sebastião José de Campos, solteiro, alfabetizado, natural dessa cidade de Porto Alegre, com 35 anos de idade e que vivia de seu ofício de seleiro. Na padaria, ele encontrou os senhores com a “cabeça quebrada” e, perguntando a um *preto velho* do mesmo Quintela, de nome Pedro, quem tinha assassinado a seu senhor e senhor moço, esse disse que não sabia, mas que *desconfiava* de que fossem os seus *parceiros* de nomes Delfino, Camilo e Silvestre; “por isso que se tinham evadido”. O *pardo* Sebastião contou ao delegado que era *voz pública* de que esses escravizados ameaçaram a vida de seu senhor, “tanto que numa ocasião em que o pardo Delfino pedira venda a seu senhor, e que este a negara, dizendo-lhe que ele havia de morrer em seu poder, pelo escravo foi respondido que talvez o senhor se engane e não

naturalizar ou essencializar a cor *branca*, a qual atua dinamicamente, seja pelo silenciamento, pela sua enunciação ou pela mudança que percebemos de uma fonte para outra (MATTOS, 2013; CARDOSO, 2014; SCHUCMAN, 2012; SCHUCMAN & FACHIM, 2016).

⁶ O português Sebastião de Oliveira Gomes faleceu aos 57 anos de idade em maio de 1891 na mesma cidade de Porto Alegre *sem assistência médica* (CHC-SCMPA – Livro nº 19 de óbitos de pessoas livres – registro 38407).

seja ao contrário”. Em *tempo mais remoto*, um dos escravizados, o pardo Delfino, “pusera veneno em uma chaleira de água para seu senhor tomar mate, que teria sem dúvida consequências funestas a não ser o aviso do preto Pedro a seu senhor”. Ou seja, tratava-se de um ambiente marcado pela tensão entre os que ali viviam em extrema intimidade, entremeado de ameaças verbais e violências físicas, ensejando potenciais desfechos brutais. O desgaste das relações entre senhor e seus escravizados provocou o enfraquecimento das estruturas de dominação paternalistas e o afloramento explícito da violência contida nas interdependências entre cativos e os exploradores de seus trabalhos. A *voz pública* é baseada em boatos e fofocas, de veracidade questionável, mas de efeitos muitas vezes efetivos, que, como percebemos nesse caso, configura a crônica oral de um desfecho violento previamente anunciado.

O medo do escravizado envenenador rondava as casas senhoriais, onde trabalhadoras e trabalhadores negros cozinhavam, manipulando alimentos e condimentos, montando as refeições das famílias senhoriais e aprontando as cuias de mate e os chás. Às vezes, os ingredientes necessários para danificar a saúde ou provocar a morte dos senhores eram encontrados na própria rotina das residências. Esse era o caso do verde-paris ou verdete, um corante ou tinta (às vezes citado como fungicida) muito usado, que tinha em sua composição química o arsênico. A cor verde tornava essa substância química ideal para ser depositada, sorrateiramente, no mate dos senhores e de sua família. Assim fizeram a preta Joaquina em Rio Pardo e o menor Ladislau na capital do Império, ambos cativos, em 1879. Esse último colocou “grande porção de verde-paris nos bules, chaleiras, coador e mais vasos de uso doméstico”⁷.

⁷ Ingerindo doses de Verde Paris, tentaram suicidar-se, roubando a seus senhores o aproveitamento de suas *propriedades*, o pardo Alfredo da Silva, marceneiro em Pelotas (1881) e a parda Rita em Porto Alegre (1879) e matou-se Honorata em Cachoeira do Sul (1882) (MCSHC – *Jornal Rio-Grandense*, 05.07.1879; *Jornal Mercantil*, 08.10.1879, *Jornal do Comércio*, 19.02.1881). Ver: SILVA, Roger Costa da. *Muzungas: consumo e manuseio de químicas por escravos no Rio Grande do Sul 1828-1888*. Pelotas: EDUCAT, 2001.

Aquela pequena comunidade de senzala, instalada naquela padaria do centro de Porto Alegre, dá a impressão de estar cindida e haver certa discordância entre seus integrantes. Claro que acessamos essas comunidades através dos documentos criados pelo poder senhorial branco, mas algumas pistas esses papéis nos trazem. Talvez questões físicas e etárias daqueles *parceiros* tenham contado, já que só os mais jovens eram dotados de condições de saúde que os habilitassem a empreender uma longa e severa marcha em direção a um local seguro, provavelmente além-fronteira nacional, após o crime. O plano de justificação dos senhores e uma fuga-rompimento (SILVA, 1989) em sequência exigia escravizados jovens e saudáveis, e por isso talvez os cativos que permaneceram fossem os avançados em anos e com problemas de saúde. Mas teriam os anciãos escravizados ajudado na imobilização, estrangulamento e espancamento com achas de lenha de seus senhores e dissimuladamente permanecido, como se nada soubessem dos planos de seus parceiros?

Talvez pela fuga bem-sucedida dos criminosos, cujos vestígios nunca foram encontrados, ou pela eclosão da Guerra do Paraguai (1865/1870), o processo ficou parado por alguns anos, sendo retomado através de um ofício de 1866. Mais três testemunhas foram então arroladas: o escrevente *branco* Joaquim Ribeiro Pinto, natural da Província do Espírito Santo; o negociante português, também *branco*, Antônio Luiz Pereira de Oliveira, de 36 anos; e o *pardo* que *vivia de negócios* João Ferreira de Lima, de 55 anos de idade. De consenso, as três testemunhas tinham o conhecimento do local do funesto acontecimento – a padaria da Rua de Bragança – e a cultura letrada, pois todos assinaram no final dos seus depoimentos. O *pardo* João Ferreira Lima contou que fora empregado na casa de Quintela e, portanto, conhecia os

[...] pretos assassinos e o comportamento dos mesmos, tanto que tinha prevenido antes a Quintela que os vendesse em virtude do mau procedimento dos mesmos pretos, tanto que na noite em que foi assassinado Quintela e seu irmão, ele testemunha chegou para **fazer sair os tabuleiros do pão**, achando lá a Polícia e vendo os dois irmãos assassinados, logo desconfiou que fossem os seus escravos os assassinos, por isso

que mais confirma a sua desconfiança o fato da fuga dos três escravos (Grifos nossos).

João Ferreira defende que Quintela não era *rigoroso* como deveria ser em vista do comportamento dos escravos, “que a sua casa era farta de comedorias, seus escravos andavam bem vestidos e gozavam do descanso que o seu gênero de comércio permitia”. O mesmo delegado Luiz Afonso Azambuja, que começou a apuração dos fatos em julho de 1863, considerou culpados, em 18 de outubro de 1866, o pardo Delfino e os pretos Camilo e Silvestre, sendo incurso na lei de 10 de junho de 1835 pelo assassinato do senhor dos três (Manoel Caetano de Caldas Quintela) e no artigo 192 do Código Criminal pela segunda vítima, do senhor moço (Antônio Joaquim de Caldas).⁸ Quatro dias depois, o Juiz Municipal Augusto César de Pádua Fleury confirmou a condenação. A peça judiciária encerra por aí; nenhuma notícia existe sobre a captura dos criminosos ou mesmo boatos de seus deslocamentos. A Guerra do Paraguai certamente bagunçou os mecanismos de controle social e tornou a fuga um pouco mais fácil, mas com certeza houve premeditação na execução desse justicamento, e o direcionamento para além dos limites do Império deve ter sido o destino mais provável.⁹ Apesar das diligências da polícia, os *monstros* conseguiram assassinar seus senhores e empreender uma bem-sucedida fuga, como já dissemos, provavelmente em direção à fronteira. O vice-cônsul português Francisco José Belo acompanhou as investigações desde o primeiro momento em que o crime foi cometido, procurando garantir que o patrimônio daqueles lusitanos não fosse dilapidado e que seus algozes fossem presos e devidamente castigados. As correspondências que ele enviou ao governo português denotavam esperança:

⁸ Sobre a lei excepcional de 1835 ver: AL-ALAM, 2007; CAMPOS, 2003; PIROLA, 2013.

⁹ Sobre a fronteira do Brasil com países que aboliram anteriormente a escravidão ver: ANDREWS, 1989; ARAÚJO, 2008; BORUCKI, CHAGAS, STALLA, 2004; CARATTI, 2010; GRINBERG, 2013; PETIZ, 2006; ZUBARAN, 2006.

[...] que, apesar de serem muito vaqueanos da Campanha desta província, temos fê em Deus que serão agarrados [...]. O Presidente da Província logo deu as suas ordens para serem procurados tão ferozes assassinos, e o referido Delegado de Polícia nada tem poupado, oficiando a todas as autoridades das imediações da cidade, donde cruzam partidas da polícia disfarçados à paisana, oferecimentos de dinheiros da polícia a espíões para procurarem em diferentes casebres, de sorte que só por grande infelicidade poderão esses monstros escapar.¹⁰

Mas tudo indica que a *infelicidade* predominou e que os três *monstros* escaparam. Interessante o vice-cônsul afirmar que os três fugitivos eram *muito vaqueanos da Campanha*, o que indica que ele recebera informações do passado dos mesmos. Vaqueano era “pessoa que conhece perfeitamente os caminhos e atalhos de uma região, podendo servir de guia aos que precisam percorrê-la” (NUNES, 1992, p. 522). Ou seja, o pardo Delfino e os pretos Camilo e Silvestre, ou um deles, tinham experiência pretérita em percorrer a região da Campanha gaúcha, talvez atuando na condução de tropas de gado.¹¹ Quiçá o pardo Delfino, naqueles dois anos em que andou fugido de seu senhor após esfaquear um preto forro, tenha ficado pela Campanha gaúcha, escondido entre os trabalhadores rurais e ali angariado conhecimento do território fronteiriço.

Auto de arrecadação de uma padaria oitocentista

Francisco José Belo integrou o grupo de portugueses que criou a primeira associação de socorros mútuos do Rio Grande do Sul – a Sociedade Portuguesa de Beneficência de Porto Alegre – em 1854,

¹⁰ AHMNG – Correspondência proveniente do consulado português em Porto Alegre, Caixa 567, ofício de 28.07.1863.

¹¹ “O termo ‘Campanha’, como designação de uma área específica do território rio-grandense, vem sendo empregado de forma variada. O mais comum, porém, tem sido chamar assim a região sudoeste do Rio Grande do Sul, junto à fronteira do Brasil com o Uruguai, em uma faixa que, partindo do limite nacional, alarga-se para o norte até encontrar o rio Ibicuí no centro do território da província [...] Na primeira metade do século XIX, englobava a área dos municípios de Alegrete, Bagé, Uruguaiana e São Gabriel” (FARINATTI, 2007, p. 20/21).

quando ocupou o cargo de tesoureiro. Dois anos depois, em 1856, ele assumiu a presidência da Beneficência Portuguesa, como é chamada a instituição até hoje. Esse lusitano nasceu em Lisboa em 1815, casou com Constância Perpétua Pereira em 1835 em Porto Alegre e faleceu na mesma cidade em 1875. Em 1857, ele assumiu o vice-consulado português em Porto Alegre, substituindo seu colega de associativismo mutualista Antônio Maria do Amaral Ribeiro.¹²

Em 25.07.1863, o vice-cônsul da nação portuguesa Belo oficiou ao Juiz de Órfãos e Ausentes Antônio Pereira Prestes, avisando-o de que naquele dia, “ao amanhecer, apareceram assassinados brutalmente por seus próprios escravos” dois súditos portugueses, estabelecidos com padaria na Rua de Bragança nessa cidade. A Rua de Bragança (hoje denominada Marechal Floriano) era e ainda é uma das ruas do centro da capital da província mais movimentadas, com intenso comércio, começando na Praça do Paraíso, próxima ao Mercado Público. Os bens dos falecidos estavam no nome de um dos dois irmãos, e o vice-cônsul pedia que o juiz comparecesse ao local com o respectivo escrivão, “para se acautelar e inventariar” o patrimônio deixado.¹³ A arrecadação começou no mesmo dia, um sábado, 25 de julho de 1863, com assistência do vice-cônsul português e do Juiz de Órfãos e Ausentes, primeiro suplente em exercício Antônio Pereira Prestes, “para o efeito de se proceder na arrecadação de todos os bens pertencentes àqueles falecidos”. Esse auto de arrecadação permite-nos uma mirada mais pormenorizada do cenário daqueles crimes horrendos e do funcionamento de um estabelecimento de produção de pão e produtos similares.

Como a padaria configurava um ramo de negócio que movimentava pequenas e médias quantias em dinheiro, a arrecadação tratou de dar prioridade aos bens mais suscetíveis de desvio e per-

¹² Francisco José Belo faleceu em 27.07.1875, sendo enterrado no dia seguinte no Cemitério da Santa Casa. Ele foi descrito como branco, com 60 anos, negociante e cônsul de Portugal, e a causa da morte foi congestão cerebral (CHC-SCMPA – Livro nº 12 de óbitos de pessoas livres; QUEVEDO, 2016, p. 84 e 98).

¹³ APERS – Juízo de Órfãos e Ausentes de Porto Alegre, arrecadação nº 3473. Arrecadante: Francisco José Belo; Arrecadados: Manoel Caetano de Caldas e Antônio Joaquim de Quintela Caldas, 1863.

da. Foi apreendida, então, uma quantia em dinheiro de 1:115\$120 réis¹⁴ e alguns pequenos objetos de maior valor: um relógio pequeno de ouro, um trancelim de ouro, duas memórias pequenas de ouro, uma pulseira de ouro, um botão de ouro, um chicote prateado, “e como se tivesse de tratar dos enterros, mandou o dito juiz suspender a arrecadação, a fim de continuar outro dia desimpedido”, sendo os bens entregues ao vice-cônsul português.¹⁵

Exatamente uma semana depois, também em um sábado, 1º de agosto de 1863, foi dada continuidade à referida arrecadação, sendo recolhidos três livros de escrituração. No mesmo momento foram arrolados papéis com anotações de pessoas que deviam dinheiro aos padeiros, provavelmente pelo fornecimento diário de pão. Esses registros de créditos ou dívidas ativas são listados fora de ordem cronológica; portanto cogitamos que se tratava de papéis avulsos.

Quadro 01 – Créditos / Dívidas Ativas da Padaria da Rua de Bragança (1863)

Descrição	Data	Quantia	Devedor
Crédito	04.02.1861	88\$620	Joaquim Gomes de Andrade;
Crédito	22.01.1862	2:000\$000	Manoel José Rodrigues Brasão;
Crédito	08.11.1862	96\$000	Manoel José Antônio Hermogenes; ¹
Crédito	01.03.1863	131\$200	João Marcelino Pires;
Crédito	03.04.1863	16\$000	Manoel Antônio Gomes;
Crédito	10.04.1863	9\$960	Emílio Silveira de Oliveira;
Documento	11.04.1863	26\$440	Isidoro;
Documento	19.04.1863	16\$000	Félix José Pinto;
Documento	23.07.1863	28\$000	Antônio de Oliveira Bispo; ²
Vales (seis)	Sem data	55\$140	Hilário Gonçalves Lopes Ferrugem
Vale	Sem data	9\$120	Batista;
Vale	Sem data	5\$760	Dionísio da Fonseca Reis;

¹ Tendo recebido por conta a quantia de 63\$

² Assinando a seu rogo Manoel Joaquim da Silva

¹⁴ Assim descritos: “Em dinheiro, moedas de 440, ditas de 500 e alguns patações, ouro, prata miúda e cobre” (folha 3v).

¹⁵ Em outro dia foi apreendido, junto com as roupas dos padeiros assassinados, 1 alfinete de peito de cristal.

Vale	Sem data	2\$320	Mosqueira;
Vale	Sem data	3\$720	João Rodrigues Teixeira;
Vale	Sem data	15\$360	Doutor Silveiro
Vale	Sem data	12\$000	Dona Libânia;
Vale	Sem data	3\$880	Teixeira;
Vale	Sem data	3\$280	Silveira Netto;
Vale	Sem data	5\$520	Antônia Coelho;
Vale	Sem data	1\$960	Antônio de Lima Pinto;
Vale	Sem data	5\$440	Eufrásia
Vale	Sem data	2\$220	Vicente José de Barcelos
Vale	Sem data	8\$400	Felisberto Antônio de Barcelos
Vale	Sem data	2\$460	Rodrigues
Vale	Sem data	12\$320	Maria Bibiana de Brito
Vale	Sem data	81\$520	Joaquim Caetano Pinto
Vale	Sem data	15\$080	Doutor Ubatuba
Vale	Sem data	4\$320	C. S. S.
Vale	Sem data	13\$040	F. Castro
Vale	Sem data	4\$000	Marques
Vale	Sem data	16\$920	Antonio Francisco de Oliveira

Notamos no quadro acima que as dívidas ativas eram formadas por pequenas e médias quantias, muito provavelmente derivadas da compra de pães por estabelecimentos comerciais e residências. A quantia que destoa como muito superior às outras é de dois contos de réis, devida pelo também português Manoel José Rodrigues Brasão¹⁶, que pressupomos proprietário de um estabelecimento comercial, talvez uma casa de pasto ou restaurante. Os devedores são apontados com nomes completos, mas também com apenas prenomes ou sobrenomes, indicando contato

¹⁶ Esse devedor era casado e filho primogênito de Manuel José Rodrigues Brasão e Honória Rodrigues de Figueiredo Brasão, moradores em Portugal, no lugar da Costa, Freguesia de Ceivães, Conselho de Monção, Distrito de Viana do Castelo. O seu pai faleceu em 24 de fevereiro de 1875, e em seu inventário consta que a família era composta por quatro filhos, três homens e uma mulher, sendo que apenas Joaquina Delfina Rodrigues Brasão (solteira, de 36 anos) encontrava-se em Portugal e o restante tentando a sorte no Brasil. Inventário de menores por óbito de Manuel José Rodrigues Brasão – Arquivo Distrital de Viana do Castelo – DigitArq (arquivos.pt). Acessado em 11.09.2021.

comunitário do estabelecimento com seus clientes mais cotidianos. Apenas três pessoas recebem insígnias de prestígio social: uma mulher (Dona Libânia) e dois médicos (os doutores Manoel Pereira da Silva Ubatuba e Dionísio de Oliveira Silveiro).¹⁷

Além dos três escravizados homicidas, que empreenderam uma bem-sucedida fuga e nunca foram encontrados (e muito menos arrolados entre os bens dos padeiros), a padaria tinha ainda dois outros cativos, ambos africanos (de nação) e já em idade madura: Manoel e Pedro, com 45 e 60 anos de idade, respectivamente. O *preto* Pedro, o mais velho, é que alertou sobre os crimes, sendo descrito como *velho e doente* por algumas testemunhas. Junto com os bens normalmente encontrados em inventários *post mortem* oitocentistas, temos dois grilhões, que quiçá fossem usados para manter os escravizados padeiros dentro do estabelecimento e/ou como punição ocasional.

Os móveis listados e a forma como foram arrolados dificultam a diferenciação entre domicílio e local de trabalho, mas temos um balcão, um armário de vidro, uma mesa grande, três mesas pequenas, que provavelmente configuravam o local de atendimento ao público. Alguns utensílios são evidentemente de uso na padaria, como nove tabuleiros, uma masseira, doze balaios diversos, balança de braços com seis arrobas de peso, material de um forno de tijolo, um almofariz. Os balaios e tabuleiros deveriam ser usados no próprio estabelecimento ou para acondicionar os pães quando de sua entrega em residências e estabelecimentos comerciais. Para essas entregas externas, os irmãos portugueses possuíam um cavalo de pelo tordilho negro¹⁸, e para o cuidado do mesmo tinham uma porção de pasto, uma manta para cobri-lo, um par de arreios com as cabeças prateadas, um par de cabeçadas de prata, um par de estribos e bocais de prata, quatro encerados, um selim usado, freio e cabeçada de metal.

¹⁷ O doutor Dionísio de Oliveira Silveiro era português e morreu em 29 de março de 1871 de apoplexia fulminante aos 68 anos de idade (CHC-SCMPA – Livro nº 9 de óbitos de pessoas livres, registro 14249).

¹⁸ Tordilho: “Diz-se do animal cavalariço cujo pelo lembra a plumagem do tordo (pássaro), tendo fundo geral branco encardido, salpicado de pequenas pintas mais ou menos escuras” (BOSSLE, 2003).

O estabelecimento era muito bem suprido dos artigos básicos para a feitura dos produtos, sendo encontradas: 7 barricas de pão torrado, 84 ditas de marca Trieste, 14 ditas Baltimore, 11 ditas incompletas, 40 ditas vazias, 9 ditas Espanhola, 1 porção de lenha, 1 dita de carvão, 1 barrica de sal. Como era de se esperar, as dívidas ativas daquela padaria foram estruturadas principalmente com a obtenção da matéria-prima imprescindível para a produção das mercadorias para o consumo urbano.

Quadro 02 – Dívidas Passivas da Padaria dos Irmãos Quintella (1863)

Credor	Descrição	Valor
Moisés, Pittta e Cia. ³	Barricas de farinha de trigo;	34\$000
Fölzer e Cia.	Farinha de diversos tipos (Olinda, Fontana, Glória), cada uma com preço diferente a barrica	86\$000
Antônio Cândido de Freitas	Farinha de trigo;	88\$000
Faria e Silva & Campos	Farinha de trigo;	20\$000
Irmandades do S. S. e São Miguel	Encomendação dos irmãos, ordenada pelo vice-cônsul;	184\$000
Cassiano Pacheco de Assis	Alqueires de sal;	20\$000
Aleixo Mosqueira	Farinha de trigo;	16\$000
Monteiro Irmãos	Farinha de trigo;	184\$000
Belarmino Peixoto de Oliveira ⁴	Imposto da padaria e aferição da balança;	14\$000
José Dias de Souza	Farinha;	144\$00
Dr. Theodoro Otto Marquardsen	Despesas médicas	100\$030
Dona Maria Aldina de Araújo Ribeiro	Dona do imóvel e do forno – aluguel de 20\$ mensais;	20\$000

³ Armazém na Rua da Praia n° 70, centro de Porto Alegre

⁴ Arrematante dos impostos municipais no exercício de 1863 a 1864

Os irmãos lusitanos matavam a saudade da família, dos amigos e da pátria além-mar com a leitura de um livro de poesias de Luiz de Camões. O trabalho duro na padaria devia ser

matizado com a declamação de poesias e com a música, já que entre os bens existia uma clarineta e um esquadro de música. Não sabemos qual dos dois irmãos tinha habilidades musicais e usufruía da lírica de Camões, que poderia ser lida em voz alta como uma saudosa canção de exílio e saudade. Uma das testemunhas do processo montado para a investigação do assassinato dos pais portugueses fora empregado da padaria e no dia do crime comparecera ao local para *fazer sair os tabuleiros do pão*. Tratava-se do *pardo* João Ferreira de Lima, que se apresentara como alguém que *vivia de negócios*. Esse *pardo* morreu em 5 de março de 1877, sem assistência médica, com 66 anos de idade. No registro de seu óbito aparece que ele era natural de Pernambuco, viúvo e músico. Aliás, como essa é uma fonte que recorrentemente menciona a cor dos defuntos, esse músico pernambucano ali aparece como *branco*, apesar de enterrado nas catacumbas da irmandade de Santa Bárbara, criada por *pardos*.¹⁹

Já que entre os bens dos irmãos portugueses barbaramente assassinados na padaria da Rua de Bragança existia uma clarineta e esse frequentador daquele ambiente laboral era músico, será que eles tocavam juntos, talvez acompanhados por alguns integrantes daquela escravaria? O pernambucano João Ferreira Lima provavelmente se deslocou para o extremo meridional brasileiro como militar, envolvido no empenho do Império em debelar a guerra civil farroupilha (1835/1845). Ele integrava a banda musical do 2º Batalhão de Caçadores, que tinha como mestre de música o negro mineiro Joaquim José de Mendanha, nascido em Ouro Preto em 1798. O maestro Mendanha e a banda composta de 18 músicos foram capturados na cidade de Rio Pardo em 1837, tornando-se prisioneiros dos separatistas republicanos gaúchos. João Ferreira Lima foi listado como músico ou praça de 2ª classe (BINDER, 2006; MARQUES, 2017).

Os dois irmãos portugueses eram solteiros, mas o mais velho, Manoel Caetano Caldas Quintella, entretinha relações íntimas com Felicidade Carolina Ribeiro do Amaral, com quem teve

¹⁹ CHC-SCMPA – Livro nº 13 de Óbitos de Livres, registro nº 20036 (NASCIMENTO, 2006; MÜLLER, 2013).

um filho, ainda de menor idade. Existia uma dívida de 46\$850 réis de gêneros que Sebastião de Oliveira Gomes fornecera para Felicidade. O mesmo Sebastião pediu também o pagamento de 26\$400 réis relativos a dois meses e seis dias de escrituração da casa (atividade que produziu três livros de anotações contábeis do movimento da padaria), além de 24\$000 de uma ordem que havia enviado ao Rio de Janeiro para Antônio Mendes de Souza Dias.²⁰ No final da arrecadação, o vice-cônsul português Belo informa, em 28.11.1863, que o líquido do espólio era de 4:725\$560 réis.

Padeiros e padarias na Porto Alegre oitocentista

Uma fonte documental interessante para perceber as cartografias sociais oitocentistas são as listas de qualificação eleitorais. Nelas, os eleitores/votantes são listados, acompanhados de dados diversos, como nome, idade, estado civil, profissão, filiação, domicílio, renda. Assim, podemos selecionar algumas dessas variáveis e elaborar alguns perfis socioprofissionais, sujeitos, evidentemente, a consideráveis limites. No caso dos padeiros que aparecem nessas listas, por serem listas eleitorais, não se trata, certamente, dos trabalhadores dessas padarias, mas dos proprietários desses estabelecimentos. Mas acreditamos que eles certamente não deviam desconhecer as artes do ofício, já que eram unidades produtivas com poucos empregados e alicerçadas em mão de obra familiar e pequenos plantéis de escravizados, com os proprietários não conseguindo se isentar completamente da participação no processo produtivo.

A historiadora Michele de Leão menciona um discurso proferido na Câmara dos Deputados por João Florentino Meira

²⁰ Sabemos que os padeiros assassinados tinham pelo menos um irmão vivo, o qual veio do Rio de Janeiro para “arrecadar o espólio de seus finados irmãos”. O nome dele era José Luiz de Caldas; durante sua estadia em Porto Alegre, hospedou-se na casa de Luiz Antônio Rodrigues Príncipe, o qual lhe pediu cem mil réis emprestados e não pagou, tornando necessária uma ação judicial. (APERS – Juízo Municipal de Porto Alegre, libelo crime, nº do processo: 1577, 1864). Talvez essa *ordem* fosse uma remessa de dinheiro a esse irmão residente na corte através de algum comerciante local.

de Vasconcelos em 1879, criticando que as mesas encarregadas de qualificar aqueles que teriam direito a voto cometiam abusos e as listas confeccionadas estavam longe de ser “expressão da verdade, desde que a renda for a medida de capacidade ou condição de voto”. A discordância de Vasconcelos era na

[...] maneira arbitrária e defeituosa de verificar a renda; todos conhecemos, e por uma triste experiência sabemos, a que ponto tem chegado o arbítrio e abusos das mesas qualificadoras; a renda é arbitrária, vaga, incerta, em sua verificação as mesas podem abusar sem corretivo; os excluídos ou não podem ou dificilmente conseguem fazer valer o seu direito para inclusão (DE LEÃO, 2019, p. 117).

Segundo o historiador Herbert Klein (1995, p. 527), a determinação da renda como fator de qualificação eleitoral trazia realmente inúmeros problemas em decorrência de sua insubstancial definição, já que “poderia ser tanto um salário quanto um retorno anual de capital, ou mesmo o valor de um bem imóvel. Pelo fato de esse valor ser muito baixo, até trabalhadores desqualificados podiam ser incluídos”. Toda essa celeuma derivou no Decreto nº 3.029, de 9 de janeiro de 1881, que reformou a lei eleitoral, a chamada Lei Saraiva. Defendendo seu projeto no ano anterior à promulgação da lei que levou seu nome, Saraiva argumentava que ele “pretendeu tirar das mesas [de qualificação] todo o arbítrio; não lhes quis dar a menor ensanchar, porque já afirmei, há dias, que o arbítrio deixado as mesas, que até hoje tem funcionado, foi a causa do viciamento de todas as eleições que se tem feito”. Sem provas concretas da renda, os componentes das mesas, segundo o ministro Saraiva, “entendem e acham que o amigo tem renda e que o adversário não a tem”²¹.

Temos acesso a três listas eleitorais para Porto Alegre na segunda metade do século XIX. Na Lista Geral dos Cidadãos qualificados votantes na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário, 2º Distrito da Cidade de Porto Alegre, de 24.01.1850, não encontramos nenhum indivíduo que se declarasse padeiro, estando talvez

²¹ DE LEÃO, 2019, p. 170. Ver: GRAHAM 1997.

inseridos entre os 81 negociantes listados. Na Lista dos Cidadãos Qualificados na Paróquia de Nossa Senhora da Madre de Deus, de Porto Alegre, de 30.01.1865, temos dois padeiros:

- N° 80 – José Antônio de Moraes Júnior, 28 anos, solteiro, morador no 7° quarteirão;
- N° 86 – José Rodrigues de Oliveira – 42 anos, casado, morador no 8° quarteirão.

O padeiro José Antônio de Moraes morreu na capital da província gaúcha em 19.09.1872. Ele havia nascido nessa mesma cidade, era filho de pais incógnitos, solteiro, sem herdeiros legítimos. Na verdade, ele não era mais padeiro quando morreu, pois havia dissolvido o negócio que tinha com seu ex-sócio, amigo e testamenteiro Manoel Pereira de Barbedo.²²

A terceira lista de qualificação eleitoral de Porto Alegre a que temos acesso é a da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, do ano de 1880. Nela localizamos 11 padeiros, mostrando como a crescente urbanização da cidade criou demandas de consumo que incentivaram a abertura desses estabelecimentos. Dos onze padeiros listados, apenas um deles era analfabeto (Francisco Karst), evidenciando que a conduta como dono de padaria exigia o acesso à cultura letrada, tanto para a compra dos produtos como com o cuidado para com os devedores.

Quadro 03 – Padeiros de Porto Alegre (Paróquia de Nossa Senhora do Rosário / 1880)

Nome	Idade	Est. Civil	Renda	Endereço
João Inácio Valadares	28	Solteiro	300\$	Rua da Aurora;
José Guedes de Sá	34	Casado	300\$	4° Distrito (9° Quarteirão);
Carlos Becker	29	Solteiro	350\$	Rua do Riachuelo;
João Locknan	36	Casado	350\$	Rua dos Voluntários da Pátria;
Francisco Karst	36	Solteiro	400\$	Rua Vigário José Ignácio;

²² APERS – Cartório da Provedoria de Porto Alegre, N° 502. Inventariado: José Antônio de Moraes Junior; Inventariante: Manoel Pereira de Barbedo – 1878.

Guilherme Raupp	41	Casado	400\$	Rua Vigário José Ignácio;
Alberto Eggers	37	Solteiro	600\$	2º Distrito (6º Quarteirão);
João Baptista Tubino	51	Casado	600\$	Rua Fernando Machado;
Paulo Pereira dos Santos	56	Viúvo	600\$	Rua Voluntários da Pátria;
Francisco Sebastião Amoretty	34	Casado	800\$	Rua Vigário José Ignácio;
Francisco dos Santos Paiva	50	Casado	800\$	Misericórdia.

Fonte: AHRS – Fundo Eleições – Lista geral dos cidadãos qualificados votantes da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Porto Alegre no ano de 1880.

O padeiro Francisco Sebastião Amoretty casou às 8 horas e 15 minutos do dia 9 de dezembro de 1871 na igreja de Nossa Senhora das Dores de Porto Alegre com Francisca da Silva Pally. Ele era filho legítimo de João Batista e Catarina Amoretty, e a noiva era filha legítima de Luiz Pally e Ana da Silva Pally. Os noivos eram naturais dessa província, e o casório foi testemunhado por Francisco Cunha e Cristóvão Pascoal Ratto.²³ A noiva morreu em 2 de dezembro de 1901, sem deixar testamento e legando bens a oito filhos. Seu marido demorou a fazer inventário, e um dos genros pressionou-o através da justiça.²⁴ O monte-mor dos Amoretty foi estimado em 12 contos e 200 mil réis, concentrado principalmente em imóveis (quatro casas e um terreno). Francisco Sebastião ainda atuava como padeiro, tendo quatro carroças para entrega de pão (1 conto), sete animais para as carroças (350\$), além dos móveis, utensílios e tabuleiros da padaria (650\$).²⁵

Os processos criminais são ótimas fontes históricas. Nelas encontramos episódios documentados que enchem de cores e significados o cotidiano analisado. Em outubro de 1889, o proprietário de uma padaria localizada na Rua Pantaleão Teles

²³ AHCMPA – Livro 1 de Casamentos da Paróquia de Nossa Senhora das Dores de Porto Alegre, p. 79. Habilitação Matrimonial – Ano: 1871, nº 153, caixa: 273.

²⁴ APERS – Juízo de Órfãos de Porto Alegre, nº 2544; inventariada: Francisca Pally Amoretty; inventariante: Francisco Sebastião Amoretty, 1905.

²⁵ Em 1877, Francisco Sebastião Amoretty já se sustentava com uma padaria e teve que acertar as contas com um seu credor, Carneiro & Irmão, para quem devia 2.592\$420 réis (APERS – Juízo de Direito de Porto Alegre, Execução, nº 3028; executante: Francisco Sebastião Amoretty; executado: Carneiro & Irmão, 1877).

denunciou um empregado seu por roubo. O denunciado era o padeiro Damião da Silva, filho de Antônio da Silva, de 21 anos, solteiro e alfabetizado. Ele recebia uma remuneração de 40 mil réis mensais, além de *casa e comida*, sendo o responsável por sair com o pão em carroças para vender a mercadoria, da qual não prestava contas.²⁶

“Gozavam do descanso que o seu gênero de comércio permitia”

Aventamos que a interrupção do processo dos padeiros da Rua de Bragança entre 1863 e 1866 tenha sido causada pela eclosão da Guerra do Paraguai. Mas uma série de homicídios investigados no ano seguinte, 1864, também pode ter causado tal pausa; na investigação dos mesmos, o crime dos padeiros foi mencionado. O primeiro indivíduo morto foi o imigrante alemão Carl Gottlieb Klaussner, que mantinha um açougue na Rua da Ponte (atual Riachuelo), atrás da igreja de Nossa Senhora das Dores. Ele foi morto nos meses finais do ano de 1863, mas os seus restos foram encontrados no porão de um sobrado da Rua do Arvoredo (atual Coronel Fernando Machado) apenas no ano seguinte durante a investigação de mais dois assassinatos. O cadáver de Klaussner, “em avançado estado de putrefação”, estava no porão da casa, enquanto que em um poço no pátio foram encontrados mais dois defuntos: “um de adulto e outro de menor, partidos em pedaços, estando as cabeças separadas dos troncos, esses mutilados e separados das extremidades, algumas das quais estão também mutiladas”. Os cadáveres “pareciam enterrados de pouco” e foram identificados como sendo do taberneiro Januário Martins Ramos da Silva e de seu caixeiro menor José Inácio de Souza Ávila.²⁷

²⁶ APERS – Sumários – Crime de Porto Alegre, maço 70, processo 1725. Autor: Miguel Antônio Leite; réu: Damião da Silva, 1889.

²⁷ A taberna localizava-se na Rua da Igreja, canto da do Rosário, atualmente na esquina das ruas Duque de Caxias e Vigário José Inácio. Sobre os chamados *crimes do açougueiro* ou da *rua do Arvoredo*, ver: ELMIR, 2004; FREITAS, 1996; ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL, 1993; ELMIR;

Foram acusados pelos crimes o catarinense José Ramos e sua amásia, a húngara Catharina Palse. Em um dos autos de perguntas feitos a Catarina Palse, ela contou que, no dia seguinte ao desaparecimento e assassinato de Januário e José Inácio, esteve em sua casa José Luiz de Caldas, “irmão dos padeiros que mataram na Rua de Bragança”, procurando por seu amásio José Ramos. As autoridades parecem ter pretendido estabelecer alguma relação entre os crimes da Rua do Arvoredo e dos portugueses, pois perguntaram também a Catarina se era a padaria da Rua de Bragança que “fornecia pão à casa de José Ramos e se conhecia algum dos escravos dessa padaria”, respondendo ela que “há muito tempo compravam pão da padaria alemã em frente ao chafariz da Praça da Harmonia” (atual Brigadeiro Sampaio).

Compareceu então ao interrogatório o prussiano Antonio Thurn, com 29 anos e que vivia de uma padaria localizada na Praça da Harmonia, onde ele também residia. Assumiu que fornecia pão a José Ramos, entregando-o em sua residência na Rua do Arvoredo, e que assim procedeu poucos dias antes dele ser preso, “e que desse fornecimento não fazia assentamentos, porque sendo pequena quantia, marcava na porta da casa do mesmo Ramos”. Outro padeiro chamado a depor foi o também prussiano, de 32 anos de idade, Gustavo Adolfo Eduardo Koboldt, residente na Rua do Tavares, que depôs que fornecia pão para o açougue do falecido Klaussner “e haverá seis meses comprou-lhe um coche, devendo pagar-lhe com um mês de fornecimento de pão”. Vemos aí esquemas de distribuição de pães por Porto Alegre, entregues em residências familiares e estabelecimentos comerciais, como açougues, tabernas, hotéis, restaurantes, casas de pasto.

MOREIRA, 2010. No dia 20 de abril de 1864, são registrados os enterros dos três restos ou cadáveres encontrados na Rua do Arvoredo: o menor José Inácio (descrito apenas como um “cadáver de um menino branco, que foi assassinado”), o do açougueiro Carl Klaussner (“sepultado em um lugar do campo santo, os ossos de um cadáver, que foram remetidos para o depósito da S. Casa pelo Dr. chefe de polícia e por ordem do mesmo sepultado”) e do pardo baiano Januário Martins Ramos da Silva (de abscesso). Em nenhum deles aparecia a data exata da morte, apenas do sepultamento (CHC-SCMPA Livro nº 5 de óbitos de pessoas livres, registros 8875 e 8876).

Mesmo que o processo de produção do pão no oitocentos fosse realmente artesanal, obviamente as padarias não eram todas iguais, comportando diferenciações de tamanho, equipamentos, especializações dos funcionários. O *pardo* João Ferreira Lima contou em seu depoimento que não era mais empregado da padaria dos portugueses assassinados, mas que lá tinha ido para *fazer sair os tabuleiros do pão*. Já a padaria do Laurindo, localizada na Rua da Aurora (atual Barros Cassal), canto (esquina) do Caminho Novo, nº 135 (atual Voluntários da Pátria), anunciava que precisava de *quitandeiros* “para vender pão de luxo e outras especialidades”. Ou seja, às vezes alguns segmentos do processo produtivo das padarias podiam ser *terceirizados* com a contratação de trabalhadores não vinculados a elas, outras vezes esses profissionais estavam inseridos no quadro de trabalhadores das empresas. No mesmo ano de 1880, a padaria do Laurindo comunicava que precisava contratar um *fornheiro*, profissional especializado no desempenho de seu principal equipamento.²⁸ Em 27 de abril de 1900, apresentou-se ao portão da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre o *pardo* Leonel Lopes de Mattos, de 20 anos, nascido nesse estado e filho de Albino. Não sabemos que problema de saúde o levou àquela instituição, mas ele saiu de lá uma semana depois *melhorado*. Leonel era carroceiro e residia em seu local de trabalho, a padaria Laurindo, ainda instalada na Rua da Aurora.²⁹

Não são muitos os trabalhos que se dedicam a estudar especificamente os padeiros e seus locais de trabalho, principalmente no

²⁸ MCSHC – *Jornal Mercantil*, 13 de abril de 1880, 3 de junho de 1880 e 23 de setembro de 1880.

²⁹ CHC-SCMPA – Livro de Porta nº 2, nº 2895, folha 8. Leonel era solteiro e foi atendido gratuitamente como *pobre*. Sobre as Santas Casas e o uso de seus documentos ver: ALMALEH, 2018; FLORES, 2018; ROSSI, 2019; SANGLARD, 2009; TOMASCHEWSKI, 2014; WEBER, 1999; WITTER, 2007. Nos livros da Santa Casa encontramos a internação de padeiros ou empregados de padaria, sendo que algumas especializações – como carroceiros – só sabemos que trabalhavam em padarias porque está apontado que residiam em estabelecimentos desse tipo. Por exemplo, em 24.09.1900, apresentou-se ao portão da Santa Casa o preto José de Oliveira, de 55 anos e cozinheiro, morador na Rua General Paranhos, 54 (Padaria Nacional) (CHC-SCMPA – Livro de Porta nº 2, nº 1837).

século XIX. Sabemos como esse produto era importante na dieta da época, mas, mesmo assim, carecemos de detalhes sobre o seu processo produtivo e a rotina e organização dos trabalhadores envolvidos. No caso abordado neste artigo, devemos ponderar que se tratava de uma sociedade escravista, e como as padarias não geravam grande acumulação de capital, imaginamos os senhores padeiros manejando pequenas escravarias, com os quais deveriam dividir algumas tarefas. Certamente as padarias deveriam contar com a mão de obra familiar, mas, nesse caso de 1863, os padeiros eram dois irmãos portugueses e solteiros. Sabemos como a imigração portuguesa dirigida ao Brasil, que vicejou após o fim do tráfico de 1850, foi marcada pela presença adulta masculina, sendo muitas vezes vista como uma etapa de enriquecimento para uma subsequente volta à pátria lusitana, se possível endinheirados. Muitos portugueses vinham solteiros ou deixavam suas famílias no além-mar.³⁰

Elemento importante da alimentação, principalmente urbana, oitocentista, o pão era gestado em um processo artesanal de produção e geralmente tinha que estar pronto às 3 ou 4 da manhã para a sua venda na própria padaria ou entrega em outros estabelecimentos. Segundo Kirst (2019, p. 38), que estudou as padarias e os conflitos entre os donos dos estabelecimentos e seus empregados no início do século XX em Porto Alegre, a jornada de trabalho começava pelas 18 horas e só acabava ao meio-dia do dia seguinte. O alarme a respeito do crime, como vimos, foi feito justamente às 3 horas da madrugada, e talvez isso indique que os pães estavam assando no forno, vigiados pelos trabalhadores escravizados, enquanto os senhores dormiam. Talvez depois de acordados, os senhores verificariam a qualidade dos pães, contariam e fariam a repartição de acordo com as demandas do estabelecimento. Não sabemos as dimensões e o formato da casa e da padaria, mas, seguindo os padrões das residências escravistas urbanas do período, os cativos deveriam talvez dormir na própria sala do forno ou na cozinha, quiçá uma peça afastada do domicílio.³¹

³⁰ BORGES, 2018; BRETTEL, 1991; LEITE, 2000; PASCHKES, 1990/1991; VENDRAME & MOREIRA, 2021.

³¹ Sobre os padeiros ver: FONTES, 2003; QUEIRÓS, 2012 e 2013.

Terminado o processo de produção do pão da manhã, iniciava-se a produção do pão para a tarde, geralmente às 7 horas da manhã, quando a massa era preparada e assada. A colocação dos pães no forno não interrompia o trabalho, já que a lenha tinha que ser cortada, o forno mantido aquecido e os instrumentos limpos. Isso sem considerar que esses escravizados padeiros deveriam também se responsabilizar pelo restante das atividades domésticas daquela residência, auxiliados por seus parceiros mais velhos. Pensando nos trabalhadores livres encarregados das padarias nos primeiros anos do século XX, Kirst (2019, p. 40/41) comenta:

Já percebemos que as jornadas eram longas, e os padeiros possuíam pouco tempo de descanso, entre 12h às 6h, sendo que o pão é um produto que deve ser feito diariamente, o que leva à necessidade de trabalho diário do padeiro, de segunda a segunda, e é nesse ponto que as reivindicações da classe padeiral entram em foco. Temos uma jornada de trabalho longa, um processo de trabalho bastante especializado, exigindo trabalhadores experientes e que aguentem extensas jornadas de trabalho. Cabe ressaltar que não havia turnos de trabalho; essa jornada era feita pelos mesmos funcionários; os turnos só viriam a acontecer após a década de 1930.

Kirst também menciona que os patrões trancavam as portas dos estabelecimentos, impedindo a mobilidade operária, procurando mantê-los à disposição das tarefas produtivas e também evitar o abuso de álcool. Esse controle certamente era ainda mais acirrado em se tratando de trabalhadores escravizados e num ambiente tenso como aquele da Rua de Bragança. Todos esses elementos ajudam-nos a entender o que o pardo João Ferreira quis dizer quando afirmou que os escravizados que trabalhavam na padaria da Rua de Bragança eram bem tratados e “gozavam do descanso que o seu gênero de comércio permitia”. Ou seja, parece-nos que o bem-estar desses trabalhadores negros estava atrelado a uma rotina dura e estafante de trabalho, com pouco tempo de descanso e muito menos de autonomia. Altas temperaturas, trabalho pesado, pouco descanso, pressão direta dos patrões, incidência de doenças respiratórias, pouco tempo “livre” para entreter relações de sociabilidade e sexoafetivas descrevem um ambiente onde podemos entender o alerta do doutor Langaard a respeito da precária saúde mental dos

trabalhadores ali envolvidos. Notemos que os portugueses assassi-
nados eram irmãos, mas entre os *parceiros* daquela escravaria não
parecia haver qualquer parentesco, sendo apenas irmanados pela
exploração escravista e pela masculinidade.³²

Considerações finais

Difícil mensurar, mesmo especulando, o número de pade-
rias em atividade em cada cidade. Em cumprimento da portaria da
presidência da Província de 13.12.1861, os vereadores de Jaguarão,
vila encostada na fronteira do Brasil com o Uruguai, enviaram, em
17 de janeiro do ano seguinte, informações que compunham uma
“Estatística geográfica e natural e civil da Freguesia do Espírito
Santo do Cerrito de Jaguarão”. No campo “artes e ofícios”, os
edís avisaram o presidente de que havia, entre outras, duas confei-
tarias (com quatro oficiais) e cinco padarias (14 oficiais).³³ Em São
Leopoldo, colônia alemã fundada em 1824 e que se emancipou
de Porto Alegre, tornando-se vila em 1846, a historiadora Janaína
Amado informa que existiam, no ano de 1858, seis padarias, infe-
lizmente não trazendo o número de *oficiais* ou trabalhadores desses
estabelecimentos (AMADO, apud OLIVEIRA, 2005, p. 64).³⁴

Como prescrevia o protocolo imperial, o presidente da Pro-
víncia de São Pedro do Rio Grande do Sul, Dr. Espiridião Eloy
de Barros Pimentel, abriu a 1ª sessão da 11ª legislatura da As-
sembleia Provincial em 10 de março de 1864 com a leitura de seu

³² Segundo Silva (2008, p. 155/156), o Código Sanitário Estadual de São Paulo, de 1894, tinha um capítulo específico sobre “padarias, botequins e restaurantes”, onde se exigiam o *asseio* e *ventilação* dos ambientes. Kirst (2019, p. 48) identifica nas greves ocorridas em Porto Alegre nos anos de 1913 e 1923 reivindicações sobre a higiene dos estabelecimentos. Segundo Kirst (2019, p. 50), a greve de 1923 deve ter influenciado a promulgação do Ato Municipal nº 221, de 21.12.1924, que determinava várias melhorias nos ambientes de trabalho das padarias, por exemplo locais de residência e repouso dos padeiros “independentes do edifício da padaria e estarão sujeitos às posturas sobre higiene”.

³³ AHRS – Autoridades Municipais, Jaguarão, maço nº 87.

³⁴ A *Notícia descritiva da região missioneira na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul*, de 1887, informa que a estrutura urbana da vila de Cruz Alta comportava duas padarias (DARONCO, 2006, p. 71).

relatório. O Dr. Esperidião era formado em Direito pela Faculdade de Olinda e foi nomeado para o Rio Grande do Sul por carta imperial de 22 de novembro de 1862, assumindo o cargo em 1º de janeiro do ano seguinte e nele permanecendo até 29 de março de 1864.³⁵ Nesse seu relatório de 1864, ele expôs aos deputados ali presentes o estado daquela província do extremo meridional, destacando o item “Segurança Individual e de Propriedade”:

Nessa capital, os portugueses Manoel Caetano de Caldas Quintela e seu irmão, ambos padeiros, foram barbaramente assassinados a golpes de achas de lenha dentro de sua casa às dez horas por seus três escravos Delfino, Silvestre e Camilo, que com o favor da noite conseguiram refugiar-se em lugar até hoje não sabido.

Em nenhum momento do documento judiciário por nós analisado aparece esse dado, imputando a hora da morte às 10 horas da noite. Nenhuma testemunha sugeriu esse horário, e não sabemos se a autoridade máxima imperial na Província fez apenas uma especulação, cometeu um pequeno erro ou se tratou de alguma conversa de corredor com o delegado ou juiz a respeito de algo que não constou nos autos. Se o crime foi mesmo cometido às 22 horas, talvez o *preto velho* Pedro tenha se dirigido à sala do forno pelas 3 horas da manhã, porque esse era o horário-padrão para o início do protocolo de preparo e distribuição dos pães, e somente nesse horário tinham encontrado os cadáveres.

Por outro lado, como o frustrado presidente da Província anunciou aos deputados provinciais no ano seguinte ao homicídio, nenhuma pista havia sobre o destino dos escravizados homicidas. O crime da padaria da Rua de Bragança deve ter causado um choque considerável naquela sociedade escravista, que se viu mirando a si mesma naque-

³⁵ AHRS – A.7.08 – Relatório apresentado pelo presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul Dr. Espiridião Eloy de Barros Pimentel na 1ª sessão da 11ª Legislatura da Assembleia Provincial. Porto Alegre, Tipografia do Correio do Sul, Rua da Alfândega nº 37, 1864; Relatório com que o Exmo. Sr. Dr. Espiridião Eloy de Barros Pimentel passou a administração da Província do Rio Grande do Sul ao Exmo. Sr. 2º Vice-Presidente Comendador Patrício Correia da Câmara e com que esse passou ao Exmo. Sr. Dr. João Marcelino de Souza Gonzaga, atual presidente da mesma Província. Porto Alegre, Tipografia do Correio do Sul, Rua da Alfândega, nº 37.

le cadáver branco que, por assim dizer, *nadava em sangue*. A ardilosa premeditação que antecedeu aquele crime violento e bem-sucedido evidenciava a tensão social e racial que embasava aquela sociedade. As graduais e malresolvidas discórdias que foram acontecendo entre o senhor português e seus escravizados evidenciaram os limites e mesmo a fragilidade dos pactos paternalistas como mantenedores do equilíbrio entre aqueles antagonistas (ARAÚJO, 1994).

Casos como o analisado aqui neste artigo evidenciam a pluralidade de experiências sociais e laborais imiscuídas sob o rótulo homogeneizador da escravidão. Os escravos de ganho da escravidão urbana, os trabalhadores das lidas da pecuária ou da lavoura, os cativos marinheiros, os artífices, as domésticas, os charqueadores configuram existências que compartilhavam o trabalho compulsório e autonomias restritas, mas também comportam várias especificidades. Evidentemente um trabalhador ou uma trabalhadora escravizada poderiam e efetivamente migravam de uma área laboral para outra, mas diferenciações certamente existiam.

Abreviaturas

AHCMPA – Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre

AHMNG – Arquivo Histórico do Ministério dos Negócios Estrangeiros / Palácio das Necessidades – Lisboa, Portugal

AHRS – Arquivo Histórico do Estado do Rio Grande do Sul

ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

APERS – Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul

CHC-SCMPA – Centro Histórico-Cultural da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre

MCSHC – Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa (Porto Alegre/RS)

Referências

AL-ALAM, Caiuá Cardoso. *A Negra Força da Princesa*. Polícia, Pena de Morte e Correção em Pelotas (1830-1857). Dissertação (Mestrado em História) – São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2007.

ALMALEH, Priscilla. *Ser Mulher*: Cotidianos, Representações e Interseccionalidades da Mulher Popular (Porto Alegre 1889 – 1900). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2018.

AMADO, Janaina. *A Revolta dos Mucker*. 2ª edição. Rio Grande do Sul, 1868-1898. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2003.

ANDREWS, George R. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 277p.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz*. Casa-grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. São Paulo: Editora 34, 1994.

ARAÚJO, Thiago Leitão. *Escravidão, fronteira e liberdade*. Políticas de domínio, trabalho e luta em um contexto produtivo e agropecuário (Vila da Cruz Alta, Província do Rio Grande de São Pedro, 1834-1884). Dissertação (Mestrado em História) – Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL. *Os Crimes da Rua do Arvoredo (1864)*. Porto Alegre: EST / Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, 1993.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco*. O negro no imaginário das elites no século XIX. 3ª ed. São Paulo: Annablume, 2008.

AZEVEDO, Elciene. *O Direito dos Escravos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BINDER, Fernando Pereira. *Bandas Militares no Brasil*. Difusão e organização entre 1808- 1889. Vol 1. Dissertação (Mestrado em Música) – Assis, Universidade Estadual Paulista. 2006.

BORGES, M. *Correntes de Ouro*. Emigração Portuguesa para a Argentina em Perspectiva Regional e Transatlântica. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2018.

BORUCKI, Alex; CHAGAS, Karla e STALLA, Natalia. *Eslavitud y trabajo*. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya (1835-1855). Montevideo: PulmónEdiciones, 2004.

BOSSLE, Batista. *Dicionário Gaúcho Brasileiro*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2003.

BRETTEL, C. *Homens que partem mulheres que esperam*. Consequências da emigração numa freguesia minhota. Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1991.

CAMILO, Nathan. *“É Preferível Bom Nome a Muitas Riquezas”*: Dinâmica das práticas de nomeação no extremo sul do Brasil entre o final do século XVIII e o início do século XIX. Dissertação (Mestrado em História) – São Leopoldo, PPGH / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2016.

CAMPOS, Adriana P. 2003. *Nas barras dos tribunais: direito e escravidão no Espírito Santo do século XIX*. Rio de Janeiro, RJ. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 276p.

CARATTI, Jônatas Marques. *O solo da liberdade*. As trajetórias da preta Faustina e do pardo Anacleto pela fronteira rio-grandense em tempos de processo abolicionista uruguiaio (1842-1862). Dissertação (Mestrado em História) – São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.

CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo*. Um estudo sobre branquitude no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Araraquara, Unesp, 2014.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*. Uma História das Últimas Décadas da Escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. *Dicionário de Medicina Popular e das Ciências Accessórias para Uso das Famílias*. 6ª edição. Paris: A. Roger & F. Chernoviz, 1890.

COSTA, Miguel Ângelo Silva da. *Entre a Flor da Sociedade e a Escória da População: A experiência de homens livres pobres no eleitorado de Rio Pardo (1850-1880)*. 2006. Dissertação (História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

DARONCO, Leandro Jorge. *Á Sombra da Cruz*. Trabalho e resistência servil no noroeste do Rio Grande do Sul. Segundo os processos criminais [1840-1888]. Dissertação (Mestrado em História) – Passo Fundo, Universidade de Passo Fundo, 2006.

DE LEÃO, Michele. *Liberalismo, elite política e exclusão de eleitorado na reforma eleitoral para introdução do voto direto no Brasil (1878-1881)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2019.

DIAS, Maria Odila Leite da. Sociabilidades sem História: Votantes pobres no Império, 1824 – 1881. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.

ELMIR, Cláudio Pereira. *A história devorada*. No rastro dos crimes da Rua do Arvoredo. Porto Alegre: Escritos, 2004.

ELMIR, Cláudio Pereira; MOREIRA, Paulo. *Odiosos Homicídios*. O Processo 5616 e os crimes da Rua do Arvoredo. São Leopoldo: Oikos Editora / Editora UNISINOS, 2010.

ENGEMANN, Carlos. *De laços e de nós*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

FARINATTI, Luís Augusto Ebling. *Confins meridionais: famílias de elite e sociedade agrária na Fronteira Sul do Brasil (1825-1865)*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

FLORES, Giane Caroline. *Sob a Farda da Polícia*. Controle social, trabalho, cor e prestígio (Porto Alegre, fins do século XIX). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2018.

FONTES, Edilza. *O Pão Nosso de cada dia*. Trabalhadores, indústria da panificação e a legislação trabalhista em Belém – 1940-1954. Belém: Paka-tatu, 2003.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade*. Campinas: Unicamp, 2006.

FREITAS, Décio. *O maior crime da terra*. O açougue humano da Rua do Arvoredo. Porto Alegre: Sulina, 1996.

GANS, M. R. *Presença Teuta em Porto Alegre no Século XIX: 1850-1889*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

GRAHAM, Richard. *Clientelismo e Política no Brasil do Século XIX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997. 542p.

GRAHAM, Sandra. Ser Mina no Rio de Janeiro do século XIX. *Afro-Ásia*, 45, 2012.

GRINBERG, Keila. *As fronteiras da escravidão e da liberdade no sul da América*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

GUIMARÃES, Maria Regina Cotrim. *Civilizando as Artes de Curar*. Chernoviz e os Manuais de Medicina Popular no Império. Dissertação (Mestrado em História das Ciências da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz, Rio de Janeiro, 2003.

JOHNSON, Paul Christopher; PALMIÉ, Stephan. Religiões afro-latino-americanas. In: ANDREWS, George; LA FUENTE, Alejandro de (Orgs.). *Estudios afro-latino-americanos: Uma introdução*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. p. 505-556.

KIRST, Dionathan Dias. “Quando o Padeiro se Esquenta a Gente Passa a Comer Vento”: uma análise das ações da categoria padeiral porto-alegrense (1913-1919). Dissertação (Mestrado em História) – São Leopoldo, Programa de Pós-graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2019.

KLEIN, Herbert S. A Participação Política no Brasil do Século XIX: os votantes de São Paulo em 1880. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Vol. 38, nº 3, 1995, p. 527-544.

LANGAARD, Theodoro J. H. *Dicionário de Medicina Doméstica e Popular*. Volumes I, II e III. 2ª edição. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia., 1872.

LEITE, J. da C. O Brasil e a emigração portuguesa (1855-1914). In: FAUSTO, Boris (org.). *Fazer a América*. São Paulo: Edusp, 2000.

LIMA, Rafael Peter de. *A Nefanda Pirataria de Carne Humana*. Escravidões ilegais e relações políticas na fronteira do Brasil meridional (1851-1868). Dissertação (Mestrado em História) – Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MARQUES, Leticia Rosa Marques. *O Maestro Joaquim José de Mendanha*. Música, devoção e mobilidade social na trajetória de um pardo no Brasil Oitocentista. Tese (Doutorado em História) – Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

MATHEUS, Marcelo Santos. *A produção da diferença*. Escravidão e desigualdade social ao sul do Império brasileiro (Bagé, c.1820-1870). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro / Instituto de História – Programa de Pós-Graduação em História Social, Rio de Janeiro, 2016.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio*. Os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX. 3ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MÜLLER, Liane Susan. *As contas do meu rosário são balas de artilharia*. Porto Alegre: Pragmatha, 2013.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Recrutamento para a Marinha Brasileira. República, cor e cidadania. In: Miquéias H Mugge e Adriano Comissoli. (Org.). *Homens e armas*. Recrutamento militar no Brasil – Século XIX. São Leopoldo: Oikos, 2011. p. 235-256.

NASCIMENTO, Mara Regina do Nascimento. *Irmandades Leigas em Porto Alegre*. Práticas funerárias e experiência urbana (séculos XVIII-XIX). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. *De Manoel Congo a Manoel de Paula*. A trajetória de um africano ladino em terras meridionais (meados do século XIX). Dissertação (Mestrado em História) – São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, 2005.

OLIVEIRA, Vinicius Pereira. *Sobre Águas Revoltas*. Cultura política maruja na cidade portuária de Rio Grande/RS (1835-1864). Tese (Doutorado em História) – Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

PASCHKES, M. L. N. de A. Notas sobre os imigrantes portugueses no Brasil (sécs. XIX e XX). *Revista Histórica*. USP, São Paulo, n° 123-124, ago/jul, 1990/1991, p. 88-89.

PETIZ, Silmei SantAna. *Buscando a liberdade*. As fugas de escravos da província de São Pedro para o além-fronteira. Passo Fundo: UPF, 2006.

PIROLA, Ricardo. *Escravos e Rebeldes nos Tribunais do Império*. Uma história social da lei de 10 de Junho de 1835. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2013.

QUEIRÓS, César Augusto. “Não há pão, não há padeiro: não se abriu a padaria”: greves manifestações do sindicato padeiral em Porto Alegre. *História, Imagem e Narrativas*, n° 17, v. I, outubro/2013, p. 1-13.

QUEIRÓS, César Augusto. *Estratégias e identidades*. Relações entre governo estadual, patrões e trabalhadores nas grandes greves da Primeira República em Porto Alegre (1917/1919). Tese (Doutorado em História) – Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

QUEVEDO, Everton Reis. *“Uma Mão Protetora que os Desvie do Abismo”*: Sociedade Portuguesa de Beneficência de Porto Alegre e seu Hospital (1854–1904). Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2016.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos e CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino*. Tráfico, escravidão e liberdade no atlântico negro (1822-1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF. vol. 2, n° 3, Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1997.

RODRIGUES, Claudia. Morte, catolicismo e africanidade na cidade do Rio de Janeiro setecentista. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 31-52, outubro de 2010.

ROSSI, Daiane Silveira. *Assistência à saúde e à pobreza no interior do Sul do Brasil (1903-1913)*. Tese (Doutorado em História das Ciências) – Rio de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz, FIOCRUZ, 2019.

SANGLARD, Gisele. Hospitais: espaços de cura e lugares de memória da saúde. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Ser. V.15, n. 2, p. 257-289, jul. - dez. 2007. _____. A construção dos espaços de cura no Brasil: entre a caridade e a medicalização. *Revista Esboços*. Santa Catarina, UFSC. v. 16, n. 22, 2009.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”*. Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado em Psicologia) – São Paulo, Universidade Estadual de São Paulo, 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer; FACHIM, Felipe Luis. A cor de Amanda: identifições familiares, mestiçagem e classificações raciais brasileiras. *Interfaces Brasil/Canadá*. Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 16, n. 3, 2016, p. 182-205.

SILVA, Eduardo. “Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação”. In: REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito*. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 62-78.

SILVA, João Luiz Maximo da. *Alimentação de Rua na Cidade de São Paulo (1828-1900)*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, João Luiz Maximo da. Alimentação e transformações urbanas em São Paulo no século XIX. *Almanack*. Guarulhos, n. 07, p. 81-94, 1º semestre de 2014, p. 81-94.

SILVA, Roger Costa da. *Muzungas*. Consumo e manuseio de químicas por escravos no Rio Grande do Sul 1828-1888. Pelotas: EDUCAT, 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: Santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, 28 (2002), p. 125-146.

SWEET, James H. *Recrutar a África*. Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-Português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007. (Lugar da História, 69)

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TOMASCHEWSKI, Cláudia. *Entre o Estado, o Mercado e a Dádiva*. A distribuição da assistência a partir das irmandades da Santa Casa de Misericórdia nas cidades de Pelotas e Porto Alegre, Brasil, c. 1847 – c. 1891. Tese (Doutorado em História) – Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014.

VENDRAME, M. I.; MOREIRA, P. R. S. Laços que se rompem: bigamia e imigração portuguesa no Brasil meridional (Porto Alegre, século XIX). *Mosaico (GOIÂNIA)*, v.14, p. 190-208, 2021.

WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar*. Medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense – 1889/1928. Bauru/SMA: EDUSC/UFSM, 1999.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *Felisberta e sua gente: consciência histórica e racialização em uma família negra no pós-emancipação rio-grandense*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *Os nomes da liberdade: Ex-escravos na serra gaúcha no pós-abolição*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço*. As práticas de cura no sul do Brasil (1845 a 1880). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

WITTER, Nikelen Acosta. *Males e epidemias*. Sofredores, governantes e curadores no sul do Brasil (Rio Grande do Sul, século XIX). Tese (Doutorado em História) – Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2007.

ZUBARAN, Maria Angélica. Escravidão e liberdade nas fronteiras do Rio Grande do Sul (1860-1880). O caso da Lei de 1831. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXXII, n° 2, p. 119-132, 2006.

Para além da propriedade rural: a importância da reforma agrária como solução ambiental para o bioma brasileiro

Bruna dos Santos

Este trabalho tem por objetivo trazer uma análise dos conflitos de terra e as consequências catastróficas para os âmbitos social e ambiental que o Brasil vem demonstrando sofrer nas últimas décadas. Em razão desse motivo, foi necessária uma análise sociológica, embasada em autores que trabalham questões relacionadas a esse tema. Foram utilizados principalmente os pesquisadores Ulrich Beck, José de Souza Martins, João Pedro Stedile, Antônio Márcio Buainain e Paulo Schilling. Através dessa breve análise podemos averiguar os impactos que os conflitos por terras podem causar à sociedade. Para tanto, foi necessário conhecermos mais sobre tais conflitos. Essa perspectiva trouxe ao trabalho uma abordagem histórico-sociológica. Desse modo foi possível apropriar-nos da História para calcar o estudo dentro de uma contextualização. Isso porque os conflitos existem desde a colonização portuguesa no Brasil.

Foi preciso delimitar o período estudado ao século XX. Optamos por ele, pois dá conta de boa parte dos conflitos contemporâneos que até hoje reverberam em nossa sociedade. A História e as mídias de comunicação fazem-nos conhecer os problemas que o Brasil (e o mundo) vem enfrentando na esfera ambiental. É importante abrirmos as discussões tanto prática como teoricamente ao pensarmos em possíveis soluções ou, de forma mais modesta, enxergar a realidade e ver além dos problemas ambientais, mas também políticos, econômicos e sociais que estão envolvidos.

Por meio de uma breve análise a historiografia permite-nos relacionar a forma como as terras latifundiárias foram adquiridas ao longo da História do Brasil. Sabemos que sesmeiros e

posseiros obtiveram a propriedade privada de suas terras através da Lei de Terras de 1850. Essa lei foi redigida sob a base de teorias liberais, que efervesciam em pleno século XIX em países emergentes, como é o caso dos Estados Unidos. Para os yankees, o processo aconteceu através de programas de governo que desapropriaram e redistribuíram massivamente as terras (sem ideal de lucro). Após a Guerra de Secessão (1865), houve uma necessidade desse tipo de representação. Haja vista que os industriários da região norte desejavam a expansão capitalista, facilitaram o arrendamento das terras. Esse modelo foi copiado no Japão no pós-Segunda Guerra.

Já no Brasil, a Lei de Terras de 1850 permitiu que a propriedade privada fosse legalizada e que a compra dessas terras fosse, de fato, permitida. Dessa forma, deixaram de pertencer ao Estado (que naquele momento era o Império brasileiro) para existir a possibilidade de serem adquiridas por homens comuns. O privilégio, no momento da aquisição, era para aqueles que já estavam sob a posse da terra, precisando apenas comprovar por meio de documentação obtida por um agrimensor seu tamanho e localização.

Não nos estenderemos nessa parte, mas ora, quem teria condições financeiras para pagar pelos serviços profissionais de um agrimensor? Eram aqueles abastados. Os que estavam nas camadas mais altas da elite. Quem foram os homens que propuseram uma lei para benefício somente de uma parcela pequena da sociedade rural brasileira? Como consequência de uma lei elitista, liberal e excludente, muitos imigrantes, indígenas e alforriados precisaram vender sua mão de obra para esses homens. Criou-se assim uma classe de trabalhadores rurais sem a propriedade da terra. O número de proprietários era menor do que de trabalhadores. As extensões das terras eram cada vez maiores sob o mando de poucos.

Vale lembrar que os incentivos para uma nova reforma agrária, pensada em meados do século XX, não vislumbraram indígenas nem quilombolas. A questão conceitual ainda impede a formulação de políticas públicas que beneficiem esses grupos diante da judicialização da territorialidade. Porém, mais do que isso, é uma invisibilidade desses grupos quando o assunto é divisão de terras. O Brasil vive um sistema econômico que, acima de

tudo, visa ao lucro e à utilização da terra como pressuposto para a aquisição. Esse enorme nó ainda não foi desatado, mesmo após tantas discussões pertinentes relativas a esse tema.

Por conta disso, existe a necessidade de realizar uma reforma na esfera agrária nos anos vindouros à formação da República brasileira. O autor e estudioso do tema João Pedro Stedile (2020) diz que:

A Reforma Agrária pode ser caracterizada como um programa de governo que busca democratizar a propriedade da terra na sociedade e garantir o seu acesso, distribuindo-a a todos os que a quiserem fazer produzir e dela usufruir.

Ao entrarmos nessa questão, precisamos entender por que e quem quer uma reforma agrária. Existe um debate político e econômico que barra a realização da reforma. Quem define de que maneira a reforma deve ser realizada? Quem define quem deve ser beneficiado? Quem tem legitimidade para identificar quais políticas públicas devem ser pensadas para essas comunidades, tanto indígenas como quilombolas e os pequenos agricultores? Mesmo mais de 100 anos após a Proclamação da República brasileira, temos muitas questões a serem resolvidas, entendendo a importância para a distribuição das terras produtivas do Brasil. No país existem entre os apoiadores da reforma e redistribuição de terras dois grupos diferentes, que se opõem. Um liderado por latifundiários, políticos, empresários e líderes religiosos. Esses desejam estar à frente da negociação para que seja realizada de maneira que lhes agrade. Ou seja, sem prejudicar seu capital, riquezas e poder. Para o latifundiário, a reforma agrária constituiria na distribuição de terras, desde que não interferisse nas suas, ou que o pequeno agricultor pudesse trabalhar a terra do latifundiário com a finalidade de trazer resultados para o todo. Dessa forma, o proprietário receberia o lucro da terra em troca de sua posse. É importante salientar que esse grupo não se preocupa com os riscos e impactos que pesam os seus empreendimentos. O pesquisador e sociólogo Ricardo Braga Brito diz que grandes proprietários e grileiros “viam na terra interesses especulativos e a constituição de áreas de turismo e/ou constituição de áreas habitacionais” (BRITO, 2021, p. 333).

O outro grupo é liderado por pequenos agricultores, movimentos sociais rurais e políticos de esquerda. Esses lutam pela redistribuição mais humanitária, visando à qualidade de vida e do meio ambiente. Aos poucos, estamos vendo pesquisadores do meio acadêmico envolvidos e preocupados também com indígenas e negros, representando-os de certa forma em suas discussões teóricas. As lideranças precisam unir forças para abarcar esse grande grupo que busca ser visto pelas políticas públicas brasileiras. Os dois grupos não se cruzam e fazem oposição.

Entre as formas de redistribuição de terras, o Brasil enquadra-se no sistema de transferência por meio de decreto. Assim, de forma compulsória é entregue ao Estado mediante indenização. Esse sistema dá ao proprietário maior liberdade para negociar os valores de compra e venda. Stedile (2020) diz que a possibilidade de confisco no Brasil só ocorre quando as fazendas são usadas para contrabando, narcotráfico ou plantio de psicoativos, como, por exemplo, a maconha.

Ao longo da história de nosso país, tivemos vários movimentos que lutaram em prol dos pequenos agricultores e sem-terras. Alguns tiveram uma trajetória curta. Mas o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra, o MST, é o que perdura na luta pela classe. Atualmente, ainda não temos uma reforma agrária consistente, que contribua, de fato, econômica e socialmente para o Brasil, e parece ter sido abandonada de vez.

Mas o que seria uma reforma justa? Primeiramente, é importante definir o problema da grande propriedade: em 1849, o tenente-general Francisco José de Souza Soares e Andréa (SCHILLING, 1963, p. 11), presidente da Província do Rio Grande na época, relatou à Assembleia Legislativa Provincial:

Um dos grandes obstáculos que se tem oposto nesta Província ao desenvolvimento da Agricultura, e mesmo ao da População, é a existência de grandes fazendas, ou antes de grandes desertos, cujos donos, cuidando só, e mal, da criação, tem o direito de repelir de seus campos as famílias desvalidas que não têm aonde se conservar de pé.

[...] uns poucos fazendeiros sucessivos fazem deserta uma porção de terrenos maior do que a ocupada por alguns peque-

nos estados da Alemanha e as famílias pobres andam errantes a pedir abrigo a um ao outro, sem que alguém lhes valha.

Aqui estamos falando do século XIX – período da História em que o Brasil vivia sob o regime político imperialista. Mas com a República as mudanças nesse setor não foram tão visíveis.

O MST informa-nos que, no Brasil, são cerca de 350 mil famílias vivendo em terras conquistadas por meio das lutas da organização. Os assentamentos foram legitimados como solução para a redistribuição de terras. Mas ele não dá conta da maioria dos problemas sociais, ambientais e econômicos que ainda estão em aberto. Muitas famílias ainda lutam por seu espaço. Além disso, os assentamentos possuem poucas benfeitorias e infraestrutura, como por exemplo: há falta de saneamento, energia elétrica, educação, acesso a cultura e lazer. Para termos noção da importância do movimento para a sociedade, recentemente saíram matérias em jornais importantes do país como *Folha*, *Globo* e *BBC*, que informam ser o MST o maior produtor orgânico no país, ou seja, sem uso de agrotóxicos. Em meio à crise pandêmica do COVID-19, o MST manteve os preços de seus produtos, além de distribuir alimentos (mais de 5 mil toneladas) e marmitas nas periferias rurais e urbanas brasileiras, segundo o jornal *Folha de São Paulo*.

No livro “O que é a Reforma Agrária”, Paulo Schilling (1963) cita pensamentos de filósofos, atores sociais e políticos, como é o caso do padre Lebreton, que diz:

A quem prejuízo, dizes, guardando o que é meu? Dize-me: a que chamas de ‘teu’? De que fonte recebeste o que está a serviço da tua vida? Os ricos são como alguém que após reservar um lugar num teatro impedisse a entrada de outros, por considerar como seu bem próprio o que está destinado ao uso comum de todos.

Essas palavras demonstram como a reforma agrária visa ao bem-estar e à igualdade de direitos de todos, acesso às terras e seu uso. Seria um erro não perceber que a propriedade privada da terra só aumenta as desigualdades sociais e o empobrecimento econômico do país, já que em sua maioria são latifúndios. O autor

traz ainda dados sobre a economia agrária brasileira da década de 1960, que não mudaram muito de lá para cá:

O monopólio da terra representa uma série de limitações ao desenvolvimento da agricultura. Dessas, sem dúvida, a mais importante é representada pela renda territorial paga pelos camponeses sem terra e mesmo por empresários capitalistas aos latifundiários.

Por isso Joaquim Nabuco explica-nos qual o tipo de reforma agrária seria ideal para nosso modelo brasileiro. Para a sociedade rural, para a economia e para o controle desenfreado do colapso ambiental que o Brasil vive. Precisamos repensar essa estrutura, pois, como disse Schilling (1963), “não há outra solução... senão uma lei agrária que estabeleça a pequena propriedade... É preciso que os brasileiros possam ser proprietários de terra e que o Estado os ajude a sê-lô”. Acrescentamos a esse trecho a importância de dar visibilidade aos indígenas e quilombolas.

Para Schilling (1963), a reforma agrária tem como principal propósito a democratização da propriedade. Permitir o acesso e fixação do homem à terra como proprietário. Ter em vista, principalmente, a difusão das pequenas e médias propriedades e cooperativas para corrigir os aspectos negativos do minifúndio. Antes do regime cívico/militar ditatorial que o Brasil viveu a partir de 1964, houve uma intensa luta pela reforma. Na época, governos estaduais, com o apoio de intelectuais de esquerda, apresentaram projetos que manifestavam o desejo dessa mudança. Sabemos que o mundo passava por um pós-guerra. O medo do comunismo efervescia. Por conta disso falava-se nos jornais que a reforma seria um ato ideológico, associado à União Soviética e à China. Virou uma luta entre opositores políticos. É importante contextualizar esse processo para poder avançar na discussão.

Atualmente, o mundo está passando por intensas transformações. As tecnologias mudam constantemente e se renovam. O planeta urge por mudanças no pensamento social que se oponham à destruição ambiental. Através de políticas neoliberais, destrutivas e excludentes, muitos países são responsáveis pela manutenção do fim de seu bioma. Como é o caso do Brasil. Temos um

histórico de apropriação por parte de latifundiários. O resultado do uso da terra de maneira compulsória é devastador e vem causando alerta máximo nos especialistas ambientais.

A partir daqui daremos a devida notoriedade aos estudos de Ulrich Beck (2011) e seu clássico “Sociedade de Risco”. A distribuição de terras, para além da pequena e média agricultura, vem cada dia mais destruindo a biodiversidade brasileira. A um custo provavelmente irreversível. E, como Beck (2011) fala, “o processo de modernização torna-se ‘reflexivo’, convertendo-se a si mesmo em tema e problema”. Estamos atualmente na iminência de um colapso e da probabilidade do planeta não suportar mais a nossa demanda. Em entrevista recente, Ana Chã, do coletivo de cultura do MST, diz:

A maneira de trabalhar a terra e repensar as conexões entre campo, ser humano e cidade integra o pensamento adotado oficialmente pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o MST, desde 2007. “A redistribuição de propriedade é algo central, mas nos assumimos como produtores de comida e passamos a aprofundar experiências agroecológicas que eram mais isoladas. É um modo de produção que nos permite repensar a vida.”

Um bom exemplo do problema causado pela modernização foi o Acordo do Trigo Americano, realizado pelo governo de Juscelino Kubitschek. Sua meta de desenvolvimento era o crescimento industrial. Em seu governo, a produção do setor cresceu 80%, com destaque para aço, mecânica, elétrica e comunicação. Essa expansão industrial gerou a concentração de capital a entrada de empresas multinacionais no país. Deixou poucas oportunidades para o pequeno capital interno. Um dos problemas apontados pelas autoridades gaúchas do período era o fato do trigo estar podre, colhido em 1952 e vendido ao Brasil em 1956, ou seja, impróprio para a panificação. Além disso, prejudicou o acordo que o país tinha com a Argentina e o Uruguai, levando ao afastamento desses exportadores e ao fim da parceria. Com o plantio do trigo interno recebendo interferências das importações de insumos, o setor entrou em crise, e a dívida externa

tornou-se um grande problema para a economia do país por muitos anos. Em seu trabalho sobre o desenvolvimento agrário do período, Israel Gil da Silva Mendonça (2016) fala sobre alguns desses problemas:

A industrialização também gerou desequilíbrios regionais... a principal diferença entre o Nordeste e o Centro-Sul do Brasil era a industrialização. Enquanto a economia do Centro-Sul diminuía a sua dependência em relação aos recursos externos, a partir de maiores investimentos em bens de capital e na ampliação dos mercados industriais, o primeiro caso produzia pouquíssima renda monetária, dificultando as transações comerciais entre esse e o Sul, gerando a necessidade de capitais externos. O elevado aumento populacional tendia ainda a gerar retrocesso econômico.

As consequências catastróficas para o trabalho rural e o pequeno agricultor tornaram-se iminentes. Ou seja, os processos de modernização, que têm como objetivo sanar determinados problemas, acabam por causar outros riscos, como o desemprego, a miséria e até mesmo a falta de instrução educacional suficiente para os trabalhadores da nova ordem de modernidade.

Na esfera rural, as dificuldades causadas por esses processos, sem a implementação de uma reforma agrária eficaz, acabam por marginalizar o pequeno e médio agricultor. Não à toa temos inúmeras famílias em situação de abandono pelas políticas públicas. A explicação que Beck nos traz é que “começam a convergir na continuidade os processos de modernização as situações e os conflitos sociais de uma sociedade ‘que distribui riqueza’ com os de uma sociedade ‘que distribui riscos’” (BECK, 2011, p. 25).

Os riscos que a sociedade corre refletem no meio ambiente. Os desmatamentos e a destruição de nossa biodiversidade estão impactando vidas não só no meio rural, mas também urbano. É de esperar o crescente aquecimento das temperaturas globais, uma vez que a biosfera está sendo diretamente atingida pelas políticas econômicas de risco desenfreado do solo. Há uma industrialização forçada e o acúmulo de terras para servir ao agronegócio. E, para completar esse grupo de riscos, existe uma desumanização

da agricultura familiar, que possivelmente traria resultados benéficos para todo o sistema fundiário, econômico e social do país.

Atualmente, há um intenso trabalho para que o Brasil continue sendo um dos maiores exportadores mundiais de alimento. No começo da formação da República brasileira, não existiam tecnologias capazes de dar conta do clima tropical em que estamos inseridos. Mas fomos eficientes em desenvolver sistemas para corrigir o solo e sistemas produtivos adaptados aos trópicos. E mais: criar uma variedade de cultura comparada a países desenvolvidos. Os principais produtos são grãos, carnes, fibras, produtos florestais e frutas. E, mesmo assim, toda essa tecnologia não garante um futuro favorável. Alimentos básicos de qualidades e preços competitivos abastecendo o mercado interno tornam-se importantes aliados econômicos para controlar o aumento de renda e crescimento populacional. O mercado externo possui grande potencial por conta da diversidade de produtos e procura de todos os lados. No processo histórico da economia agrária brasileira, viu-se a necessidade de abrir o mercado para a venda externa por causa do aumento de produção acima do necessário para o consumo interno.

Para além da questão econômica, o agricultor precisa conhecer problemas relacionados ao meio ambiente e a questões sociais que incluem produção, transporte, processamento e comercialização. Tudo isso sob a implicação visando à vida e à saúde humana. Estamos vendo um aumento da preocupação com o produto que está vindo para nossas mesas. Esse tipo de cuidado é recente e vem sendo tomado por parte dos consumidores. Algo que há pouco tempo nem se pensava, até porque ainda persiste um discurso que sustenta o consumo excessivo de carnes, embutidos e industrializados, arraigado muito por empresas capitalistas e pelo agronegócio.

Outra grande preocupação dos tempos atuais é a preservação da fauna e a flora, dos recursos naturais e dos diferentes biomas. Cada vez mais há uma pressão para a conservação devido ao aumento populacional e à má gestão pública. As catástrofes que vêm ocorrendo no Brasil trazem uma discussão pertinente junto aos problemas do aquecimento global. Os desmatamentos como atividade do agronegócio vêm pesando negativamente tanto in-

ternamente como na política externa. Investidores, empresários e ativistas têm estado de olho no Brasil.

Há outro grande empecilho nos investimentos feitos no país: as denúncias de trabalho escravo. Segundo a Organização Internacional do Trabalho (OIT), no período de 1995 a 2020, em torno de 55 mil trabalhadores foram libertos de situações análogas à de escravidão em zonas rural e urbana.

Para estudiosos do tema, como Antônio Márcio Buainain (2020), uma das formas de transformar as relações *homem + capital = meio ambiente* seria por meio do apoio ao pequeno produtor. Para nossos estudos, seria esse o ponto principal em que entraria a questão da reforma agrária. O fato é que os programas de governo a nível federal que vem sendo postos em prática ajudam, mas não resolvem os problemas. Ainda existem pequenos produtores e homens sem-terra que buscam seu espaço para trabalhar. Como resolver essa questão sem abrir mão dos benefícios já adquiridos e ao mesmo tempo preservar o bioma? Um dos grandes problemas da ausência de uma reforma agrária consistente diz respeito ao próprio capital que o agronegócio envolve. No final do século XIX, a mão de obra escrava foi drasticamente substituída pelo trabalhador livre. Porém por parte do latifundiário não havia o preparo para essa substituição. Podemos concluir que as mudanças das relações de trabalho impactaram o social e o econômico do setor rural. Teremos trabalhadores em situação muito próxima à escravidão, já que essas relações não eram capitalistas, como José de Souza Martins (2010) nos esclarece, e sim travada por questionáveis artifícios. Assim como o êxodo para as grandes cidades que estavam surgindo.

Existe no ato de ocupar as terras uma ação coletiva referente à luta pela terra. Trata-se sempre de uma organização que parte de camponeses, envolvidos nessa relação. Para Brito (2021), entre os desejos desses agricultores está a autonomia de produção e “de possibilidade de se estabelecer e garantir a reprodução material e social”.

É importante salientar que a divisão da terra e a reforma agrária não são problemas que a humanidade vem sofrendo na contemporaneidade. Desde a criação do Estado, temos embates pela terra e sua redistribuição. Historicamente, temos miséria, de-

sigualdade e uma multidão de pobres, mantidos pelo Estado. Em contrapartida, sempre houve um número reduzido de famílias que viviam no luxo. Sabemos pela História da Antiguidade que homens como Licurgo, Tibério Graco e Henrique VII estiveram à frente dos ideais de distribuição de terras. Plutarco conta-nos que Licurgo dividiu a terra entre os homens de sua sociedade. Como Paulo Schilling (1963) explica, esses passaram a viver “juntos num regime de absoluta igualdade e completa comunhão de bens”.

Já a lei que Henrique VII promulgou dá conta da segurança de seus cultivadores e uma porção de terra suficiente para que os indivíduos usufríssem decentemente de bem-estar e vivendo de sua subsistência. Da forma que foi redigida, os homens não estariam sujeitos a um regime servil. Isso diz muito sobre as diferenças que existem para cada período, época e sociedade. Permite-nos perceber que não existe a fórmula certa e que ela deve ser adequada a cada sociedade. Mas independentemente de como for feita, deve ser feita.

A importância da reforma agrária está, então, como já vimos, para prover e promover o bem-estar daqueles que vivem da agricultura. Principalmente os que vivem de maneira paupérrima, na qual a terra é o único meio de vida. Também muito além da propriedade, devemos analisar os riscos que o latifúndio traz a nível ambiental. Não há dúvidas de que a grande propriedade tem como objetivo o lucro capitalista. Não seria de todo mal se os problemas ocasionados pelo desenvolvimento desenfreado não trouxessem males àqueles que estão à margem, seja econômica ou socialmente.

Falar em desenvolvimento de um país é olhar para além do ganho econômico e enxergar as perdas que políticas públicas mal desenvolvidas podem trazer e condicionar os indivíduos a aceitar situações de miséria. Essas podem vir não só pelo desemprego ou ausência de trabalho, mas pelas próprias catástrofes ambientais que atingem regiões inteiras, matando e destruindo tudo por onde passam. Como no caso de Mariana e Brumadinho no Brasil, acidentes que aconteceram com apenas três anos de diferença. As tragédias trouxeram impactos ambientais, inúmeras mortes e desabrigados. Os *sites* de imprensa brasileira dão conta de que há no país muitas barragens em situação crítica, prontas para rom-

per. Não podemos normalizar catástrofes como essas. Em 2020, foi criada lei que estabelece a proibição da construção de barragens do tipo “a montante”, usada em Brumadinho e Mariana. É um método usado em diques de contenção que se apoiam sobre o próprio rejeito depositado. A lei dá conta ainda de que todas as barragens construídas dessa forma devem ser desativadas até 25 de fevereiro de 2022. O problema não acaba por aí, porém é um passo dado a favor da vida. Mas ainda é preciso muito mais. Ora, uma boa solução seria condicionar o uso da terra. E uma dessas formas é distribuindo a terra para a pequena agricultura, que usa o solo de maneira mais consciente.

Muitos países pelo mundo afora já passaram por esse processo. Cada um à sua maneira. Resta a nós entendermos a sua importância e como ela influencia significativamente o bem-estar social e econômico de uma nação. O desenvolvimento econômico não diz respeito somente à industrialização, e existe a possibilidade de alcançarmos níveis mais altos dentro da esfera global quando todos se beneficiarem e as desigualdades diminuirão. Para essa conclusão, basta olharmos a PL490, que vem sendo articulada na Câmara e Senado brasileiros. Vamos enxergar a lacuna existente entre o mundo capitalista e sua opressão constante. A vida de milhares de pessoas depende dos ajustes dessas leis para sua sobrevivência e, neste momento, a preservação de espaços já estabelecidos. Ao permitir que as terras indígenas percam sua demarcação, já estabelecidas anteriormente, o Governo Federal abre caminho para a destruição desses grupos sociais e tira mais uma vez a oportunidade para que camponeses recebam seu galardão de terras.

A PL490 permite que homens não indígenas possam entrar nas aldeias sem autorizações prévias desses grupos, desrespeitando seus direitos. Com exceção de auxílio médico ou para intermediar uma ação estatal de utilidade pública, qualquer contato com o exterior pode ser o fim de uma comunidade indígena inteira. Na Constituição de 1988, existe a garantia de que grupos indígenas possam usufruir de seus usos e costumes. Por isso, se eles optam por não manter contato com os não indígenas, é totalmente aceitável pelas leis do país. O projeto de lei está acabando com esse

direito. Mas de maior gravidade é saber que, a partir da aprovação dessa lei, indígenas terão que comprovar a ocupação das terras desde antes da promulgação da lei. Ora, vimos que em 1850, sob a Lei de Terras, algo semelhante aconteceu, e muitos desses indígenas foram expropriados e mortos por não ter acesso a meios legais para tal feito.

Dessa forma, destacamos a ausência de políticas que possibilitem a reforma agrária e que isso aumenta ainda mais o atraso ao desenvolvimento econômico do país. Além disso, e muito mais grave, as consequências na esfera ambiental só aumentam sua importância e urgência para ser resolvidas.

Conclusão

A reforma agrária, como Schilling (1963) disse, é algo em que cada país deve encontrar o seu caminho para eliminar as contradições que barram o desenvolvimento de sua economia agrária. Isso nos diz que existe uma necessidade de repensar as leis e políticas brasileiras. O autor Stedile (2020) corrobora a fala de Schilling quando diz que “o grau de importância ou de influência na luta internacional pela reforma agrária está presente de forma diferenciada em cada um dos países”. É preciso olhar as especificidades do solo, clima, flora e fauna. Além disso, pensar no camponês que ocupa essas terras. Como o solo está sendo usado? Pensar nesse homem que vive da terra para sobreviver e não como o empresário que vive em busca do capital como objetivo final. Ele olha só para si. Não enxerga além, porque não quer e porque não precisa. Esse olhar capitalista visa ao desenvolvimento, lucro, exploração da mão de obra e do solo e ao enriquecimento de uma pequena parcela da sociedade. Já a reforma agrária visa ao todo, independente de sua condição financeira. Vide as intervenções sociais que o MST vem fazendo nos últimos anos com alimentos de qualidade por preços mais baixos que os do mercado. Tem ainda a redistribuição de alimentos e marmitas que estão solucionando brevemente a fome de quem está à margem da sociedade.

Já o empresário e latifundiário vai fundo em seus investimentos e ignora o meio ambiente. Desmata, constrói barragens,

destrói o solo e não se preocupa com as consequências irreversíveis de seus atos. Na América Latina, o Brasil é o 17º colocado no índice de reforma agrária, sendo que a discussão que durou de 1985 a 2002 nunca foi significativa e se perdeu no meio de tantas outras pautas de igual urgência no país.

Para o nosso país, o sistema ideal de reforma seria o popular. Esse, por sua vez, consiste na distribuição massiva de terras aos camponeses em um governo de natureza popular que mantenha aliança entre movimentos sociais e camponeses. Também contemplaria indígenas e quilombolas. Desses processos resultam reformas progressistas e populares, que não necessariamente afetam o sistema capitalista. Na maioria dos países em que esse processo foi posto em prática, perdura até os dias de hoje, mas em muitos deles ainda houve a interferência de fazendeiros desapropriados que recuperaram suas terras.

Porém ainda somos dependentes dos assentamentos rurais e da precarização que envolve esse sistema. Infelizmente, milhares vivem sob esse regime e estão à margem da sociedade. Isso proporciona um sentimento de pertencimento a uma classe, haja vista que como tantos outros milhares de brasileiros das áreas urbanas vivem na extrema pobreza e não recebem a devida atenção do Estado. Muito por conta disso, o MST volta-se às causas sociais e humanitárias, proporcionando produtos de qualidade e valor competitivo para os cidadãos brasileiros e distribuindo seu excedente com aqueles que não podem usufruir desses alimentos. O excesso de industrialização e mão de obra força a hipervalorizar os produtos vindos do agronegócio. Assim aumenta o valor que o consumidor paga pelo produto final. Mercadorias vindas dos pequenos e médios agricultores tendem a ser limpas de agrotóxicos, o lucro do camponês é maior e o consumidor não vê tanta diferença no preço final.

Por tudo o que foi falado neste texto, é mais do que certo que a reforma agrária é necessária em nosso país. Primeiramente, porque o campo é parte importante para milhares de vidas que dependem desse setor. Como produtores para sua sobrevivência e sua subsistência. Segundo, porque através de uma redistribuição justa o bioma brasileiro passaria a ser menos prejudicado, o que permite uma qualidade de vida melhor para os cidadãos. Ajudaria

na diminuição do uso de agrotóxico e emissão de gás carbônico. A propriedade rural não é o ator principal e sim quem nela vive e usa seus recursos. Além disso, deixaria para indígenas e quilombolas seu direito de usufruir das terras que lhes são direitos. É preciso cobrar ação de políticos para que haja uma democracia em que as políticas públicas se tornem eficazes para todos os cidadãos e não apenas para uma pequena parcela da sociedade brasileira.

Referências

BECK, Urick. *Sociedade de risco*. Rumo a uma outra modernidade. 2ª ed., São Paulo – SP: Editora 34, 2011.

BRITO, Ricardo Braga. *Reconquista da terra: resistência e organização de camponeses ao final da ditadura empresarial-militar*. Rio de Janeiro, RJ. Estudos Sociedade e Agricultura. Junho a setembro de 2021, p. 332-354; *Como o MST se tornou o maior produtor de orgânicos do país*. GQ, 21 de outubro de 2020. Em <https://gq.globo.com/Lifestyle/Poder/noticia/2020/10/como-o-mst-se-tornou-o-maior-produtor-de-organicos-do-pais.html>. Acesso em: 08 jul. 2021.

CONTINI, Elisio; ABEL, Pedro; BUAINAIN, Antônio Márcio; GRUNDLING, Roberta. Agro brasileiro em evolução: Complexidade e especialização. Rio de Janeiro, RJ. *Revista de Política Agrícola*, ano XXIX, nº 3, Jul./Ago./Set. 2020.

MARTINS, José de Souza. *O Cativo da Terra*. 9ª ed., São Paulo – SP: Editora Contexto. 2010.

MENDONÇA, Israel Gil da Silva. *Desenvolvimento, Agricultura e Reforma Agrária nas Visões de Celso Furtado e Roberto Campos (1950-67)*. Seropédica, RJ, 2016.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. Em <https://mst.org.br/>. Acesso em: 08 jul. 2021; MST contabiliza 5.000 toneladas de alimentos doados desde o início da epidemia de Covid-19. *Folha de São Paulo*. 07 de julho de 2021. Em https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2021/07/mst-contabiliza-5000-toneladas-de-alimentos-doados-desde-o-inicio-da-epidemia-de-covid-19.shtml?utm_source=twitter&utm_medium=social&utm_campaign=twfolha. Acesso em: 08 jul. 2021; MST: Você entende o que é esse movimento? Politize, 15 de maio de 2019. Em <https://www.politize.com.br/mst-voce-entende-o-que-esse-movimento/>. Acesso em: 08 jul. 2021.

SCHILLING, Paulo R. *O que é Reforma Agrária*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira S.A., 1963.

STEDILE, João Pedro. *Experiências históricas de Reforma Agrária no mundo*. 1ª ed. V. 1. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

Sobre autores e autoras

Alice de Fátima Nogueira de Moura é Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará (UFPA); Mestrado em Letras: Linguística e Teoria Literária pela Universidade Federal do Pará (2003); professora da Faculdade de Estudos Avançados do Pará.

Andressa de Rodrigues Flores é Doutoranda em História pela UNISINOS com o projeto de pesquisa: A questão indígena no contexto da ditadura civil-militar: (in)visibilidade e articulação Kaingang (Rio Grande do Sul, 1968-1985); Mestre em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2019).

Antonio Dari Ramos é Doutor em História pela UNISINOS; professor associado na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), onde atualmente é Diretor da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND). Autor dos livros “Memórias Cruzadas. História de vida de uma trabalhadora rural agregada”. São Leopoldo, RS: Karywa, 2017; e “Tribunal de gênero: Mulheres e homens indígenas e cativos na Antiga Província Jesuítica do Paraguai”. São Leopoldo, RS: Oikos, 2016, além de outros.

Antônio Raúl Siteo é Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira; Mestre em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Faculdade do Direito – Universidade Federal Fluminense; de 2015 até início de 2019 atuou como docente no Instituto Superior Maria Mãe de África (ISMMA) em Maputo, Moçambique, no curso de Licenciatura em Filosofia e Ética; e de 2016-2017 foi docente no Instituto Superior de Gestão de Negócios (ISGN) de Matola, Moçambique, nos cursos de Licenciatura em Administração Pública.

Bruna dos Santos é Graduada em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e atualmente é Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da mesma universidade, com bolsa CAPES, sob a orientação da professora Dra. Marluza Marques Harres.

Carlos Daniel Paz é Pesquisador Visitante (CNPq) do PPGH / UNISINOS – Brasil FCH-UNCPBA / Dpto. de Historia – Argentina; Doutor em História pelo Programa de Doctorado en Historia – Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA) (2009); Pós-Doutorado em Sociología na FCH-UFGD, Dourados, MS (2014-2015).

Eliane Cristina Deckmann Fleck é Professora titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS); Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS (1999); bolsista de produtividade do CNPq (2010 – atual); integra a Rede de Investigadores da Sociedade Internacional de Estudos Jesuíticos (SIEJ), com sede na EHESS, Paris (França) e a Red-HBP – Red de Historia de Brasil y Portugal –, com sede na UBA, Buenos Aires (Argentina), a Red Culturas y Lenguas Indígenas e a Rede Brasileira de Estudos em História Moderna (H_Moderna), bem como a Comisión Permanente de las Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas e os Grupos de Pesquisa-CNPq Jesuítas nas Américas, *Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano e História: Religiosidade, Cultura e Interculturalidade na América Latina*; atual editora da Revista História UNISINOS (Qualis A1).

Henrique Melati Pacheco é Mestrando em História pela UNISINOS com o projeto “As cores da devoção: um estudo relacional dos lugares sociais, das cores e dos nomes inscritos em documentos oitocentistas de três irmandades leigas. Vila da Cachoeira, séc. XIX”; coautor (junto com MOREIRA, P. R. S. e HAACK, M. C.) do livro “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Pretos da Cachoeira (do Sul; RS): (in) visibilidade negra, devoção, memória e as artes da resistência”. São Leopoldo: Oikos, 2020.

Hernán Ramírez é Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2005); pós-doutorado na área de Ciência Política no Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro entre 2005 e 2006; Bolsista Produtividade (nível 2) do CNPq;

Professor Pesquisador da Universidade do Vale do Rio dos Sinos; Professor Externo Permanente da Maestria em Partidos Políticos da Universidad Nacional de Córdoba e membro de Grupo de Trabajo de CLACSO; consultor do CONICET e FONCyT (Argentina), do FONDECYT (Chile), do Irish Research Council (Irlanda), da CAPES e do CNPq (Brasil).

Jefferson Aldemir Nunes é Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Unisinos com a dissertação “Construindo uma vida por meio da escrita: Roque Gonzáles de Santa Cruz e seu processo de beatificação (séculos XVII-XX)”; autor do artigo “A construção da imagem de Roque Gonzáles de Santa Cruz a partir do olhar de outros jesuítas”. SEMINA (UPF), v. 20, p. 137-152, 2021; e do capítulo “Roque Gonzáles de Santa Cruz: uma proposta de pesquisa”. In: *Ofícios de Clio: experiências de memória e patrimônio*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

José Gil Vicente é Professor Adjunto do ICET/ UFAM – Universidade Federal do Amazonas, Brasil; Doutor em Ciências da Educação pela Università di Roma Tor Vergata, Itália, e Universidad de Granada, Espanha (2014); Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal Fluminense, RJ – Brasil (2021); pós-doutorado (2014-2019) na Universidade Salgado de Oliveira, UNIVERSO.

Karl Heinz Arenz é Doutor em Teologia Dogmática com concentração em Missiologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo – SP (1999); Doutorado em História Moderna e Contemporânea com concentração em História do Brasil e do Atlântico Sul pela Université Paris IV (Paris-Sorbonne), França (2007); professor efetivo na Universidade Federal do Pará – UFPA, lotado na Faculdade de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e credenciado no PPG em História Social da Amazônia e no PPG em Ensino de História (ProfHistória).

Lidiane Elizabete Friderichs é Doutora em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2019); Professora Formadora no Curso de Licenciatura em História a Distância UAB/UFPel; foi professora substituta nos cursos de História (Licenciatura e Bacharelado) da Universidade Federal de Pelotas e atuou como professora de História e Filosofia no governo do Estado do Rio Grande do Sul. Integra a rede de investigação “Direitas, História e Memória” e o grupo de pesquisa “Elementos Paraeconômicos do Neoliberalismo”. Foi membro do Comitê Editorial da Revista Latino-Americana de História de 2017 a 2019. Coordena o GT Direitas, História e Memória – ANPUH-RS.

Luiz Fernando Medeiros Rodrigues é professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS); Doutorado em História Eclesiástica pela Pontifícia Università Gregoriana (2006) com a tese: “Conquista Recuperada e Liberdade Restituída: a Expulsão dos Jesuítas do Grão-Pará e Maranhão (1759)”. Integra os Grupos de Pesquisa-CNPq Jesuítas nas Américas; Perspectiva Pictorum; o Grupo de Pesquisas Estudos e Pesquisas Históricas, Memória e Ordens Religiosas no Brasil, e o projeto de pesquisa internacional “Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America in the Sixteenth to Eighteenth Centuries”; curador do Memorial Jesuíta-Unisinos. Diretor do Instituto Anchietano de Pesquisas.

Maria Cristina Bohn Martins é professora titular da UNISINOS; atual coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos; bolsista Produtividade do CNPq (Nível 2, 2010-2016; 2021 – atual); doutorou-se em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (História Ibero-Americana com a tese “A festa guarani das reduções: perdas, permanências e transformações”, que recebeu o Prêmio Anpuh-RS de Teses, 2006; líder do Grupo de Pesquisas (CNPq) “Jesuítas nas Américas”; membro do Grupo de Pesquisa História das Américas: fontes e historiografia, coordenado por Luis Guilherme Kalil (UFRRJ).

Mathews Nunes Mathias é Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF); foi bolsista do Departamento de Arquivo e Documentação (DAD) da Casa de Oswaldo Cruz (COC) e, atualmente, faz parte do Grupo de Estudos História da Ditadura (GEHD), vinculado ao Núcleo de Estudos Contemporâneos da UFF (NEC/UFF), e da rede de investigação Direitas, História e Memória (DHM). Escreve a coluna “Religião e política no mundo contemporâneo” do site História da Ditadura.

Mônica Yumi Makiyama é Graduada em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), participa como bolsista PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica), integrando o projeto de pesquisa “Sob as bênçãos do Rosário e São Benedito: Ações políticas, identidades, sociabilidades e artes da resistência (as irmandades de pretos de São Leopoldo e Cachoeira – RS)”, no qual desenvolve uma investigação “Identidade, diáspora africana e aspectos psicossociais: sociabilidade feminina na Irmandade de N. Sra. do Rosário e São Benedito dos Pretos de Cachoeira”.

Paulo Roberto Staudt Moreira é Professor titular da Unisinos; doutorado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pós-doutorado na Universidade Federal Fluminense; atuou como Coordenador do PPGH da Universidade do Vale do Rio dos Sinos de 2010 a 2014; membro da Comissão de Avaliação Quadrienal de PPGHs – CAPES (2013/2016); bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2 (2010 – atual); atual coordenador do Comitê de Ciências Humanas e Sociais da Fundação de Amparo à Pesquisa do RS; foi diretor-presidente (2016/2018) na ANPUH – Associação Nacional de História – Núcleo RS.

Priscila Jaeger Lucas é Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na UNISINOS, em São Leopoldo, com o projeto de pesquisa “O impacto da vergonha na construção da identidade de autistas com diagnóstico tardio”, orientado pela professora Dra. Marília Veríssimo Veronese.

Renan Aguiar é Doutor em Direito pela Universidade Federal Fluminense; Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro); professor do Departamento de Direitos Humanos e Saúde da ENSP/FIOCRUZ e Pesquisador Associado – FAPERJ; foi Diretor Geral da Escola Superior de Advocacia do Rio de Janeiro (OAB/RJ) e coordenador do Centro de Assessoria Jurídica da UFF.

Este livro apresenta parte dos trabalhos que resultaram das atividades do III Congresso Internacional de Estudos Históricos Latino-Americanos – III CI-EHILA, transcrito em novembro de 2021, sob a organização do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. O PPGH Unisinos, desde sua instalação em 1987, orienta sua pesquisa e produção científica para estudos sobre as Américas, tendo sua Área de Concentração assumido o nome de Estudos Históricos Latino-Americanos. Sob esta orientação, constituímo-nos em um espaço de problematização da construção histórica da América Latina em relação ao mundo, bem como de reflexão sobre seus desafios contemporâneos e perspectivas futuras, tal como se verifica no conjunto de reflexões geradas no âmbito do III CI-EHILA, aqui reunidos. A publicação aposta no respeito às diversidades e na democracia, enfatizando que a emergência nos últimos anos de propostas políticas autoritárias, embasadas em discursos preconceituosos, deve ser combatida com a mobilização social, na qual o espaço acadêmico ocupa um espaço importante, mediando, estimulando e produzindo conhecimento científico.

Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins